



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

POLÍTICAS DE LA INTERPRETACIÓN.
ANTROPOLOGÍA BÍBLICA Y FEMINISMO POSCOLONIAL EN TORNO A LOS
RELATOS DE CREACIÓN DEL GÉNESIS (GN 2:4-3:24)

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
MÓNICA RÍOS SALOMA

TUTORA
DRA. ZENIA YÉBENES ESCARDÓ
TUTORA EXTERNA
UAM CUAJIMALPA

COMITÉ TUTOR
DRA. SILVANA RABINOVICH, UNAM
DR. RICARDO BLANCO BELEDO, Externo

CIUDAD DE MÉXICO, FEBRERO 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Caminamos en círculos en torno a los libros compartidos y amados con la esperanza de escuchar entre sus letras, las voces de quienes nos dieron la vida, la memoria y el nombre im-propio como regalo de alteridad y pertenencia; para continuar así, conversando libertariamente con nuestros muertos.

Índice

Introducción.

Capítulo I. Cuestionamiento epistemológico y hermenéutica bíblica en nuestra academia.

- I.1. Hermenéutica académica tradicional sobre los textos bíblicos y la producción del sujeto que interpreta: nuestras prácticas.
- I.2. Nuestras prácticas: la Universidad Nacional y el proyecto nacional porfirista
 - a) El ideario de formación del sujeto universitario.
 - b) Universidad Nacional y minorías
 - b.1) Mujeres judías y *Biblia*: políticas de exclusión y resistencias
- I.3. Filosofía Feminista de las religiones y Teología Feminista desde el planteamiento ilustrado.
 - I.3.1. América Latina.
 - I.3.2. La crítica poscolonial.

Capítulo II Políticas de la escritura: la crítica bíblica contemporánea y la datación de los materiales que componen el relato bíblico de creación.

- II.1. Para comenzar la lectura, un principio de lectura.
 - II.1.1. Lógica de cronos y Lógica de texto.
 - II.1.1.a Lógica de Cronos.
 - II.1.1.b Lógica de Texto.
- II.2. Políticas de la lectura y lógica de texto: el “Ciclo bíblico de los orígenes” en su recepción cristiano romana.
- II.3 Crítica bíblica contemporánea y Lógica de Cronos: el cuestionamiento a la teoría documentaria.
- II.4 El “ciclo bíblico de los orígenes en la lógica de texto del proyecto editorial sacerdotal.”
 - II.4.1 Estabilidad canónica.

Capítulo III Primer perfil editorial: el material pre sacerdotal en el relato bíblico de creación.

- III.1 Lógica de Cronos: Medios productores
 - III.1.1 Primer perfil en la lógica de cronos: el relato pre sacerdotal de creación.
 - a) El “Ciclo Bíblico de los orígenes”
 - b) El material pre sacerdotal: transcripción
- III.2 Lógica de texto y políticas de género: antropología
- III.3 Lógica de texto y políticas de género: registro bíblico de lo divino.

Capítulo IV Lógica de cronos, lógica de texto y políticas del monolatrismo: hacia una teología yahvista.

- IV.1. Lógica de cronos: Yahvé-El y su encumbramiento. Una elaboración histórica en clave politeísta.
- IV.1.1. Políticas del monolatrismo: “Yahvé-El-elohi-abiká”
- IV.1.1.1. Epílogo: “Yahvé-El-elohi-abiká”
- IV.2. Lógica de texto y políticas de la subordinación: YHWH y los demonios.
- IV.3. Lógica de texto y políticas del olvido: Yahvé y las diosas.
- IV.4. La fábula de Jotán o se me olvidó que te olvidé.

Capítulo V Políticas de la escritura: el reciclaje del material pre sacerdotal desde la visión profético deuteronomista.

- V.1 Lógica de cronos: medios productores y visión deuteronomista
- V.2. Lógica de texto y políticas de la escritura: la visión deuteronomista y su horizonte editorial.
- V.3 Segundo estrato redaccional de los relatos de creación: el perfil deuteronomista
 - a) El “Ciclo Bíblico de los orígenes”
 - b) Las apostillas al relato de creación: transcripción
- V.4. Lógica de texto y políticas de género: registro bíblico de lo divino
 - a) El proemio Gn 2:4b como marcador hermenéutico
 - b) Una nueva geografía para un nuevo horizonte editorial
 - c) Expulsión
- V.5. Lógica de texto y políticas de género: antropología
 - a) Hacia una antropología de desarraigo
 - b) Políticas del monolatrismo: Adán y Eva, los dioses que fueron.
 - c) énfasis en la diferencia sexual humana
 - d) Lógica de texto y políticas de género en la desobediencia, en la expulsión y tras la expulsión

Capítulo VI.- Políticas de la escritura y resistencias periféricas

- VI.1 Políticas de escritura y subordinación femenina en los relatos bíblicos de creación (Gn 2:4 a 3:24).
- VI.2 Agencia epistémica: una lectura de resistencia y una deuda histórica.
- VI.3 Prácticas filosóficas de resistencia: sujeto, objeto y método filosóficos

Conclusiones

Bibliografía

Apéndices.

Introducción

La interpretación es una cuestión política porque implica prácticas ordenadoras de discursos que legitiman relaciones de poder entre saberes y tradiciones. Estas prácticas ordenadoras de discursos determinan lo que puede o no ser interpretable y con ello, señalan lo que puede o no ser considerado relevante para una comprensión de sí; para la conformación de una historia propia y común. La interpretación, por tanto, incide en la posibilidad o imposibilidad del ejercicio del derecho a la memoria. Y es que al trazar los lineamientos de aquello que pueda ser considerado como propiamente mnémico o técnicamente histórico, en las prácticas ordenadoras de discursos que delimitan los límites de la interpretación, se jerarquiza la polifonía de voces disruptivas para la norma; para la visión unitaria, la visión mayoritaria, o la visión del status quo, donde el paso del tiempo oculta y borra contenidos desplazados que serán desconocidos para generaciones por venir.

La interpretación es, pues, una cuestión política porque produce contenidos, los cuales performan subjetividades así como identidades o comprensiones de sí. Más aún, la interpretación también produce alteridades al delimitar los elementos que pueden o no constituir los retratos, las representaciones que nos hacemos de quienes consideramos y construimos como “otros”, como “otras”. A partir de ello produce centros y periferias; articula relaciones de poder. La interpretación, por tanto, supone más que los límites marcados por un contexto histórico o por los márgenes de los textos mismos.

En ese sentido, la interpretación de la *Biblia* no es excepción.¹ La crítica bíblica contemporánea ha permitido conocer la diacronía histórica, donde tuvo lugar la recopilación de materiales que la conforman. Para ello se han estudiado tanto los procesos de producción de cada libro, como de las colecciones que los agrupan; así como la formación independiente de las colecciones y las relaciones de éstas entre sí.²

¹ Por “Biblia” entiendo *Biblia* judía, a menos que señale lo contrario. El criterio de selección es principalmente temporal, por ser cronológicamente anterior la *Biblia* judía a la *Biblia* cristiana. Sin

² Baste en este momento distinguir que para el mundo judío hay tres sub colecciones bíblicas (*Torá, Nebiím, Ketubím*), mientras que para el mundo cristiano son dos (*Antiguo y Nuevo Testamento*). Sobre esto volveré más adelante.

Al respecto, se sabe que no se trata de la edición de una obra monumental concebida como tal desde un principio, sino que a lo largo de los siglos que duró la formación de la *Biblia* se recolectaron narraciones de distintos orígenes, en el interés de producir una narración unificada. Pero no se trató de un compilaciones fortuitas o indiscriminadas de materiales, sino que se organizaron jerárquica y cronológicamente los materiales recolectados, aunque también se reciclaron y reescribieron contenidos en función de distintos intereses, guiados por proyectos de sociedad, y de lo que hoy denominaríamos técnicamente como propuestas antropológicas, teológicas y visiones de mundo propias. Todo ello, con el fin de trazar líneas hermenéuticas que delimitaran los contenidos de lo que debía y podía ser interpretable, orientando las posibilidades de producción de sentido. Así, a lo largo de siglos, distintos actores sociales y sus diversas visiones de mundo fueron adquiriendo primacía según vicisitudes históricas, por lo que dieron lugar a diversos órdenes de discurso. De este modo, en dinámicas complejas de retroalimentación, los textos bíblicos fueron reflejando, expresando y también moldeando tales primacías y vicisitudes a lo largo del tiempo.³

Sin embargo, la historicidad misma de los materiales recolectados para la composición de cada libro ha merecido especial atención, pues tales materiales tuvieron una variedad de orígenes tanto en tiempo como en contextos. Y en muchos casos estos tiempos y contextos no eran los mismos que los tiempos y contextos de quienes los editaron e integraron. Por ello, el uso que los editores pudieron hacer de ciertos materiales ha podido ser opuesto o contradictorio al nicho de origen.

Encontramos, entonces, que hay tres grandes dimensiones a considerar articuladas en las políticas de lectura y escritura:

³ Como indico en el capítulo II, recupero la noción foucaultiana “orden del discurso” como práctica que fija límites de lo que resulta legítimo para lo que el saber autorizado identifica como “verdad”. Sin embargo me distancio del autor respecto de la ruta que plantea para revertir procesos de control, pues mi interés radica en integrar una agencia epistemológica como propuesta de lectura, según expondré en esta tesis. *Vid. infra. II.1.*

- a) La formación popular y comunitaria de narraciones según sus contextos y tiempos históricos de producción, donde cabe la oralidad.
- b) La recopilación escrita -digamos institucional, por afán de distinguir-, de narraciones que hicieron las veces de materia prima, porque sobre ellas tuvieron lugar procesos editoriales orientados a integrarlas en nuevas narrativas en función de proyectos específicos de sociedad, produciendo libros y colecciones.⁴
- c) El trazo hermenéutico dictaminado por la edición y escritura de las narraciones que orientará la interpretación y su validez, en la medida en que tal interpretación tenga lugar dentro de los márgenes trazados.

Los incisos “b” y “c” focalizan a las comunidades de editores de la *Biblia* en las tareas de recopilación y escritura que realizaron entre los siglos IV a.e.c a I. d.e.c.⁵ El inciso “a” focaliza los orígenes de las narraciones utilizadas, entre las cuales hay registro de materiales cuya datación puede remontarse incluso a las comunidades israelitas más antiguas.

A partir de lo anterior, la lectura de los relatos bíblicos de creación que propongo considera tanto la producción del *Génesis* en cuanto libro *per se*, como su lugar dentro del contexto amplio de la producción de la *Biblia*. Así mismo, en mi lectura considero la narración canónica de los mitos de creación como unidad; a la vez que considero la singularidad de los materiales que la componen, como una intersección donde tuvieron lugar los procesos editoriales que produjeron narraciones y trazos hermenéuticos. En mi análisis discuto que

⁴No estoy asumiendo que la diferencia característica entre los puntos “a” y “b” sea la oralidad frente a la escritura. Sin embargo, hay que reconocer que para el estudio del punto “b” tenemos que echar mano de registros escritos, en la medida en que no es posible acudir a las versiones orales perdidas a través del tiempo. Por eso mismo, es difícil la labor de reconstrucción de las narraciones señaladas en el punto “a”, cuando solo contamos con los vestigios hospedados en la escritura canónica de la *Biblia*. Sin embargo, hay que señalar que es posible comparar esos materiales con narraciones paralelas y extra bíblicas.

⁵En este punto me interesa mencionar de manera global una diacronía sobre los procesos bíblicos de edición, aunque de manera independiente, cada una de las tres colecciones de la *Biblia* judía tengan fecha propia de estabilización y canonización relativa: para la *Torá*, siglo V; para *Nebiim*, siglo IV; para *Ketubím*, estabilización relativa del texto hacia el siglo II. Finalmente se tiene noticia de que hacia el siglo I d.e.c hubo una versión oficial reconocida en la comunidad judía - excepto por la comunidad samaritana-, que se ha denominado texto *proto masorético*. Este texto sería una suerte de arquetipo vigente hasta la Edad Media en que se editó la versión masorética.

es precisamente en esas intersecciones donde se juegan relaciones de poder entre saberes y tradiciones a través de la organización, jerarquización y edición de narrativas producidas desde distintos proyectos de sociedad, dando expresión y performando concepciones propias sobre el ser de los seres humanos, sobre el registro de lo divino y sobre visiones de mundo.

En consecuencia, quiero retomar el marco de mi planteamiento de lectura recordando el contexto socio histórico de producción del libro *Génesis*. Actualmente se ha enmarcado su producción en el interés de un medio sacerdotal que buscaba proveer al pueblo israelita de orígenes cosmológicos como prólogo a una historia nacional, muy probablemente a la vuelta del destierro y tras el edicto de Ciro en el 538 a.e.c. Ahora, bien, se sabe que estos medios productores recolectaron narraciones pertenecientes a diversos contextos históricos, por lo que en las narraciones del *Génesis* se encuentran materiales de vario linaje. Entre ellos, se han identificado reminiscencias del politeísmo que fue común, todavía hacia el final de la era del bronce tardío. Y quizás podría pensarse que esto último es un mero dato anecdótico; un resabio de tiempos antiguos extrañamente tamizado en el tejido de una visión de mundo ajena. Sin embargo, al analizar las jerarquías entre narraciones como órdenes de discurso prevalecientes según contextos, puede apreciarse, por ejemplo, que la condición marginal de aquellas reminiscencias datadas en la era del bronce antiguo, es un producto: es el resultado de estos procesos complejos de producción que articularon políticas de escritura con políticas de interpretación. Pero los sentidos marginados en las prácticas de lectura se resisten al silencio. Se les puede notar con especial singularidad en aquellos casos donde irrumpen en la lectura desestabilizando las prácticas que hemos asimilado como habituales y por tanto reguladoras de la producción del sentido; de sentidos que hemos aprendido también a considerar como solidificados. Sin embargo es interesante identificar las prácticas hermenéuticas a partir de las cuales reproducimos las políticas de interpretación trazadas, -¿podríamos signarlas como violencias?- cuando buscamos acomodar los contenidos disruptivos dentro del trazo interpretativo que asumimos como legítimo, con el fin de eliminar las resistencias que entrañan.

Esto es relevante para una lectura crítica de los mitos de creación porque permite analizar los contenidos antropológicos y teológicos que hospedan, en la medida en que fueron jerarquizados dentro de los complejos procesos editoriales y no sólo a partir del resultado canónico final.

Para este análisis he seguido el trabajo de Markus Witte y Christopher Uehlinger, quienes han reagrupado los materiales de *Génesis* 1-11 (también conocidos como “Ciclo de los orígenes”), anteriormente datados por Welhausen y su escuela.⁶ En una tarea meticulosa que ha considerado versículo por versículo, Witte y Uehlinger han reorganizando los pasajes del “Ciclo bíblico de los orígenes” en cuatro grandes conjuntos. Se trata de cuatro perfiles o estratos redaccionales por medio de los cuales los autores explican los procesos de edición que llevaron a la formación canónica del documento: Witte y Uehlinger consideran un esquema no lineal donde, de manera independiente, convergen dos grandes conjuntos narrativos. En primer lugar identifican un relato sacerdotal datado en la época persa (siglo V). Enseguida, identifican un conjunto redaccional más antiguo que consta, a su vez, de dos subconjuntos de materiales: el primer subconjunto, denominado como *material pre sacerdotal*, está datado hacia el siglo VI. El segundo subconjunto ha sido denominado *relectura deuteronomista* y es, como indica su nombre, una relectura de aquel *material pre sacerdotal*, pero elaborada por el interés deuteronomista de los siglos V y IV. El producto resultante del material pre sacerdotal y su relectura habría sido articulado hacia los siglos IV a III con el relato o *perfil sacerdotal* de la época persa (s. V), por un perfil editorial identificado como *Redactor*. En su intervención editorial, este *Redactor* habría entretejido los materiales señalados, procurando producir la idea de una unidad narrativa única. Para ello aprovechó que el *perfil sacerdotal* seguía una línea teológica en sintonía con el *perfil deuteronomista*. Así fue posible articular las narraciones de manera secuenciada, insertando versículos para redondear algunas ideas ya presentes. Este proceso habría dado lugar a una narración sobre los orígenes pretendida como “única”; y con ello, a

⁶ Vid. Christoph Uehlinger, “Génesis 1-11”, en *Introducción al Antiguo Testamento*, Thomas Römer, ed. (Bilbao: Desclée de Brower, 2008), 114 y ss. Para este trabajo utilizo el sistema de referencias notas-bibliografía, según el Estilo Chicago. Vid. Kate L. Turabian, *A manual for writers of research papers, theses, and dissertations*, 8th ed. (Chicago: The university of Chicago Press, 2013)

un orden de discurso que sin duda desconcierta por la presencia de duplicados, como es el caso de los dos relatos de creación de los seres humanos, o el de los pasajes relativos a la creación del mundo.⁷

La propuesta de Uehlinger y Witte permite algo inédito: a partir del análisis versículo por versículo se identifican de manera independiente los materiales que constituyen cada uno de los perfiles editoriales. A partir de ello he rastreado las antropologías y visiones de mundo que reflejan estos perfiles de manera independiente.

En ello, es especialmente notable la diferencia de contenidos antropológicos y teológicos que expresan el *material pre sacerdotal* y el reciclaje que hace de él, el *perfil deuteronomista*. Tal diferencia responde a contextos históricos que expresan dos horizontes inconmensurables: por una parte el *material pre sacerdotal* expresa vestigios de una visión politeísta. En contraste, el *material deuteronomista* expresa una visión propiamente monolátrica-monoteísta. En esa inconmensurabilidad, ambos perfiles hospedan comprensiones antropológicas y teológicas distintas, de modo que si se miran los materiales de ambos perfiles por separado, se aprecia un ejercicio de reescritura que buscó alterar en diversos registros los sentidos de la narración *pre sacerdotal* con el fin de adecuarla a la visión deuteronomista.

Más aún, en el contraste entre los perfiles que proponen Witte y Uehlinger se aprecia otra cuestión sumamente notoria, que consiste en lo siguiente: se hace visible una sintonía entre el perfil *pre sacerdotal* (s. VI) y el *perfil sacerdotal* (s. IV a III) en cuanto a que en ninguna de las dos antropologías, separadas por siglos y por teologías distintas, la creación de los seres humanos ha implicado una condición de subordinación para las mujeres. Tal

⁷ En este trabajo de tesis discutiré la posibilidad de que la integración de estos duplicados se haya procurado solventar a partir de una práctica de lecto-escritura que Douglas ha señalado como *anillar*, y se encuentra muy especialmente en el libro *Levítico*. Como indica Douglas, esta práctica produce significados distintos a los que produce una lectura lineal, a partir de el énfasis en la repetición, por lo que bien podría leerse un relato como ampliación del otro borrando la independencia de origen. Por otro lado, la presencia misma del duplicado abona a la propuesta de datación elaborada por Uehlinger y Witte en el sentido de que esa discrepancia entre narraciones permite ratificar la independencia de sus orígenes. *Vid.* Mary Douglas. *El Levítico como literatura* (Barcelona: Gedisa, 2006). *Vid. tmbn.* capítulo VI de la presente tesis.

subordinación es una idea que pertenece al perfil deuteronomista de los siglos V y IV. Y sin embargo, sería replicada e integrada por el perfil redactor que articula el material sacerdotal con el conjunto pre-sacerdotal/deuteronomista, para dar lugar a aquella gran narración de la historia nacional que resultaría canónica.

Pero, entonces, aquella sintonía entre antropologías de dos estratos redaccionales distintos e independientes lleva a preguntar por el origen y los elementos narrativos que produjeron tal subordinación en el marco contextual del *perfil deuteronomista*. Y es aquí donde he focalizado mi investigación, analizando con profundidad el contraste entre el *perfil pre sacerdotal* y la relectura que elabora sobre este material el *perfil deuteronomista* (Gn 2:4 a 3:24). Mi análisis ha tenido lugar a partir de los contextos históricos a que pertenecieron ambos perfiles, para identificar en los procesos de edición las políticas de escritura y las relaciones de poder entre saberes y tradiciones. Y sin embargo esto mismo ha sido un paso previo, pues mi objetivo ha sido comprender las propuestas antropológicas genéricamente diferenciadas que hospedan estos perfiles, porque en este proceso editorial se refleja el paso del politeísmo al monoteísmo, implicando un borrado y marginación de la presencia de entidades divinas asociadas a lo femenino, así como la producción de una subordinación originaria para las mujeres: en la reescritura que lleva a cabo el *perfil deuteronomista* sobre el *material pre sacerdotal* se expresa el nuevo orden de relaciones de poder sostenido en el proyecto deuteronomista de sociedad. La relectura deuteronomista reorganiza las relaciones de los seres humanos míticos produciendo en primer lugar, la subordinación de Eva, subordinación que, según apuntan Korpel y de Moor, se trataría de un esfuerzo por responder a una situación político-histórica particular.⁸ Más aún, el material deuteronomista también impacta la organización teológica de lo que antes fuese un panteón donde la presencia de diversas diosas fuera algo común, pero tal visión propone una configuración del orden de lo divino que las excluye. Tiene lugar, entonces una reorganización antropológica y teológica que se expresa en el orden del discurso al que da escritura. Dicho orden subsume y recicla el *material pre sacerdotal* de los relatos de creación para producir una narración sobre los orígenes acorde a la visión deuteronomista de mundo. Una visión

⁸ Vid. Margo Korpel/ Johannes De Moor, *Adam, Eve and the Devil* (Protestant Theological University, Amsterdam/ Groningen). Consulta realizada diciembre 2016. Url: <https://www.bibleinterp.com>

de mundo que encuentra eco y se articula con materiales editados hospedados en otros libros de la colección bíblica.

Pero la tarea editorial no termina ahí. Curiosamente, la reescritura antropológica y teológica subordinante para las mujeres que elabora el *perfil deuteronomista* sería reforzada no por el *perfil sacerdotal*, sino por la intervención editorial del perfil *Redactor* que fue el responsable de articular y organizar los materiales de los tres perfiles anteriores: cuando el relato deuteronomista de creación se edita de manera unificada con el *perfil sacerdotal*, se produce un nuevo orden de discurso. El proceso editorial del perfil *Redactor* elige una secuencia que coloca la narración deuteronomista en segundo lugar, tras la narración sacerdotal, al tiempo que la modifica agregando añadidos, como una suerte de “complemento”, que detallan la visión cosmológica, posibilitando una lectura de tipo anillar como estrategia de hibridación. Pero en adelante, tendrá primacía la voz sacerdotal en su esfuerzo por dotar al pueblo israelita de una historia nacional anclada en un origen mítico, con una constelación de símbolos y una arquitectónica institucional particular, que incluso, al decir de Römer, moldea la estructura misma de la *Biblia*.⁹ Y tal primacía quedará no sólo registrada en, sino que será *sostenida por* la canonicidad misma de la *Biblia*.¹⁰ Es decir, en la institucionalización de un orden particular de discurso que produce, a su vez, un orden para las relaciones humanas donde las mujeres resultamos subordinadas a los varones y sujetas a tal subordinación a través de la construcción de una culpa mítica irreversible en la dimensión mítica; pero que también resulta irreparable en el devenir histórico. Y sin embargo, aún hay más, pues tal subordinación incide en la dimensión de lo sagrado, pues como he señalado en líneas precedentes, la tarea de posicionar a una deidad única en un contexto politeísta, -tarea que resultó en el interés por posicionar a una divinidad única en un contexto monolátrico monoteísta y por sostenerla para el interés sacerdotal-, redundó en un vaciamiento de figuras divinas femeninas. Tal vaciamiento, en los niveles teológico y cosmológico, se vio reflejado en la escritura/edición de materiales

⁹ En el capítulo II de esta tesis, expongo la investigación de Römer sobre las razones que considera, fueron la causa de que el *Pentateuco* fuese tal y no un *Hexateuco*. Vid. Christophe Nihan y Thomas Römer, “El debate actual sobre la formación del Pentateuco” en *Introducción al Antiguo Testamento*, *op. cit.* p. 94.

¹⁰ En este punto me refiero a la *Biblia* judía y las colecciones que la integran (*Torá*, *Nebiim*, *Ketubim*), especialmente la *Torá*.

bíblicos pertenecientes a la colección canónica cuyo origen se remonta a un contexto politeísta y que reconocen la presencia de divinidades femeninas, para ajustarlos al nuevo orden. Por otro lado, en las políticas de lectura ese vaciamiento se ha visto renovadamente performado en los trazos hermenéuticos que guían nuestras lecturas en nuestro presente, al grado de poner en serios aprietos al traductor que o bien debe elegir entre su fidelidad al texto que traduce o a la teología –judía, islámica o cristiana- que rige su visión de mundo.¹¹ Y es que nuevamente, encontramos resistencias a las políticas ordenadoras de discursos, en los vestigios de aquellos *otros órdenes* de discurso; esos “otros” que resultaron subsumidos, marginados o reciclados por la que en su momento fuese “la última intervención editorial”, en ese largo proceso de conformación de la *Biblia*.

Pero esto no es visible sin más, porque las comunidades de escritores y lectores trazan orientaciones interpretativas que cristalizan con el tiempo, olvidando que alguna vez fueron producidas de cara a algún contexto socio histórico particular y terminan por ser consideradas no sólo como las lecturas válidas, sino como las únicas posibles. Y sin embargo hay alternativas, como he mostrado en las líneas precedentes, de modo que a continuación sintetizo brevemente la ruta de lectura que propongo.

II Una lectura de resistencia y memoria

El producto editorial canónico del “Ciclo bíblico de los orígenes” se lee como una narración mítica consolidada que ha atravesado milenios sin ser modificable. Se trata de una narración que históricamente ha servido como fundamento para justificar y reproducir la subordinación de las mujeres precisamente bajo la premisa de que el mito fundante de creación expresa tal subordinación como algo originario, inamovible e incuestionable. Por ello parecería que las alternativas de resistencia oscilan entre ignorarla o rechazarla.

¹¹ Finalmente la declaración de ateísmo de nuestros tiempos suele tener la forma en la que se rechaza la existencia *de Dios*, no *de los dioses y/o las diosas*. ¿Podría pensarse entonces que el ateísmo de nuestros días es un ateísmo... monoteísta?

Sin embargo, en este trabajo propongo una tercer alternativa, la cual integra una agencia epistemológica como propuesta de lectura disruptiva; decolonial: se trata de una ruta orientada por el interés de descentralizar políticamente un trazo hermenéutico tradicional sobre los mitos de creación, con el objeto de conocer las relaciones de poder entre saberes y tradiciones que en los procesos editoriales elaborados por el perfil deuteronomista sobre el perfil pre sacerdotal, jerarquizaron comprensiones antropológicas y produjeron la subordinación de las mujeres. Para ello, he formulado la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo es que se jugaron las concepciones antropológicas genéricamente diferenciadas en los procesos de formación –en estas políticas de escritura y lectura; en estas relaciones de poder entre saberes y tradiciones-, de los relatos canónicos de creación en la *Biblia* (Gn 2:4 a 3:24) que hoy moldean nuestro imaginario en México?¹²

Pero responder a esta pregunta supone una tarea compleja que integra diversos factores igualmente complejos: por una parte, el posicionamiento de la *Biblia* como objeto de estudio para la filosofía en nuestra Universidad Nacional. En seguida, las prácticas de lectura sobre la *Biblia* que conllevan una herencia escolástica de origen novohispano, la cual supone determinaciones hermenéuticas sustentadas en ciertas concepciones teológicas previas, a la vez que ajenas al nicho cultural de origen de los textos pre cristianos. En tercer lugar, la legitimidad y pertinencia de una lectura feminista. Y en cuarto lugar, el análisis mismo de los textos bíblicos.

Comenzaré abordando el horizonte de interpretación que prevalece en mi contexto cultural.

¹² He redactado “relatos canónicos de creación” como plural por la siguiente razón: como expondré en las páginas correspondientes, el material perteneciente al *perfil pre sacerdotal* constituye por sí mismo un relato de creación. La relectura deuteronomista edita tal relato de creación para producir una nueva narrativa bajo coordenadas teológicas y antropológicas distintas, por lo que se puede hablar de dos narraciones distintas. Ahora bien, para distinguir los pasajes que analizo en este trabajo del relato de creación de origen sacerdotal, he señalado los versículos correspondientes: Gn 2:4-3:24.

a) políticas de lectura monolátricas en clave cristiana

En el mundo cristiano, ejemplo de una orientación interpretativa cristalizada son las elaboraciones teológicas conciliares como Nicea I, y las elaboraciones teológicas medievales como la sistematización propuesta por Tomás de Aquino, que parten de un interés teológico inconmensurable con los intereses teológico-antropológicos así como con los proyectos de sociedad que orientaron las miradas de los editores de la *Biblia*. Sin embargo tal inconmensurabilidad no fue impedimento para producir la institucionalización de un nuevo orden de discurso, pues aunque se pueda considerar que tanto las lecturas cristianas medievales como las perspectivas de los editores de la *Biblia* remiten al “mismo libro”, en sentido estricto no es así. Para los editores de la *Biblia*, los documentos sagrados suponen 3 grandes colecciones (*Torá, Nebiim, Ketubim*). Mientras que para las distintas vertientes del cristianismo, los libros sagrados suponen esas 3 colecciones, más los *Evangelios*. Pero el peso en la política de escritura está en los *Evangelios* donde se propone una teología inconmensurable con las teologías hospedadas en las 3 grandes colecciones de la *Biblia* judía. El esfuerzo filosófico de los teólogos cristianos por dar cuenta del acervo religioso hospedado en la *Biblia* parte ya de una política ordenadora de discursos que subordina las 3 grandes colecciones de la *Biblia* judía a los *Evangelios*, de modo tal que serán éstos últimos los que determinarán el trazo hermenéutico para la interpretación de los documentos.

Estas líneas interpretativas fueron heredadas en México a través de las instituciones novohispanas, entre las cuales se encontró la Real y Pontificia Universidad de México, donde prevaleció la filosofía escolástica. En aquel entonces la escolástica incidió de manera relevante en la producción de un sujeto filosófico, el cual se enfrentó a la interpretación bíblica con sesgos particulares: la herencia escolástica trazó lineamientos para pensar filosófica y teológicamente en una divinidad bíblica configurada por las elaboraciones teológicas medievales y conciliares, hasta que una renovación académica -hija de la visión porfirista de proyecto de nación y de una orientación positivista-, condujo a marginar los estudios filosóficos de las religiones en la recién nacida Universidad Nacional. Pero marginar no supone cuestionar. La reorganización post revolucionaria de nuestra

universidad en su orientación positivista, contribuyó a dejar de lado el estudio filosófico de las religiones en general y de cristianismo prevaleciente en México en particular. Por ello, no sorprende que la herencia escolástica, haya permanecido latente en los estudios filosóficos del cristianismo romano concebido como centro. En tal centralidad no hizo falta cuestionar las claves hermenéuticas que se configuraron a partir de los lineamientos teológicos y conciliares medievales aunque se conociese la historia de su formación. Pero tampoco se buscó conocer y cuestionar las políticas que organizaron los discursos en la versión canónica cristiano-romana de los relatos bíblicos. Tampoco hizo falta cuestionar la centralidad del cristianismo romano en México y en consecuencia, no se echó en falta el interés por el estudio de corrientes no católicas del cristianismo así como otras tradiciones como el islam y el judaísmo. En la lógica de la centralidad del cristianismo romano en México, no venía al caso. Para tales cuestionamientos hacía falta una visión descentralizada que cuestionase precisamente las relaciones de poder en los órdenes del discurso; es decir, un cuestionamiento propiamente filosófico.

Cuando el cristianismo fue desbancado por el proyecto nacionalista, los nuevos intereses se ocuparon de marginarlo, reduciendo sus espacios de poder y su presencia como agente relevante para la construcción del proyecto nacional. El proyecto universitario de Justo Sierra se perfiló bajo la consigna de la laicidad en la educación impartida por el Estado y su independencia respecto del mismo. Proyecto que fue relevado por el interés de llevar la producción científica y la educación nacional a través de la mirada del materialismo histórico. Sin embargo, el efecto fue que finalmente no quedó lugar para el estudio crítico de las religiones en la academia filosófica, a pesar de que fuese un componente de gran importancia para el estudio de nuestras sociedades, dado que la población ha sido mayoritariamente católica. Así, el cristianismo romano en México resultó un elemento paradójicamente irrelevante, aunque cotidiano, para la nueva narrativa nacionalista en la que se inscribió el origen de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional.

El sujeto filosófico producido por este contexto nacionalista consideraría que el estudio filosófico de las religiones en general y del cristianismo romano en particular, resulta académicamente irrelevante para el análisis de los problemas nacionales o el quehacer

filosófico en general. Es más bien un área de estudio de cuya marginalidad da buena cuenta el actual plan de estudios de la licenciatura.

Han sido los estudios postcoloniales los que han cuestionado la normalización de dinámicas que operan desde los términos centro-periferia, para evidenciar las articulaciones de poder y las lógicas de subordinación que entrañan. Desde este posicionamiento político es que se hace visible que las preguntas filosóficas de investigación que tienen como objeto las religiones en general y el cristianismo en particular, resultarán limitadas en su quehacer, pero no estrictamente por el necesario rigor metodológico de delimitar una investigación – e incluso un área de conocimiento-, sino por la reproducción de políticas del orden de los discursos que performan sujetos, subjetividades, identidades; y, que organizan articulaciones de poder entre saberes y tradiciones. Es decir, que performan a los agentes legitimados que producen el quehacer considerado como filosófico. Y con ello, las preguntas legítimas de la filosofía, sus métodos, sus objetos de estudio.

A partir de este enfoque es que se pone sobre la mesa la importancia de aquel amplio espectro de entidades que las grandes narrativas nacionalistas, académicas o religiosas dejan de lado por ser consideradas como no relevantes, como son las minorías; las voces disidentes; las narrativas marginales. O, para decirlo con León Portilla, *la visión de los vencidos*, tanto en el registro en el papel como en las instituciones. Pero se trata de componentes sin los cuales -o precisamente mediante la exclusión de los cuales-, se producen ciertas narrativas que pretenden dotar de identidad y cohesión a comunidades. Y la cohesión que proponen resulta problemática, pues las narrativas no darían cuenta de la complejidad que constituye a las comunidades. Antes bien, aportan visiones sesgadas que constituyen miradas parcialísimas e incluso ciegas -cuando no engañosas-, en el esfuerzo por atender a una aspiración de ser, o un deber ser. Y aquí se logra vislumbrar el eje ético que subyace a las políticas del orden de los discursos y que desde las filosofías contemporáneas vale señalar: ¿son inclusivas? ¿Hasta dónde pueden serlo sin diluirse? ¿Son sectarias? ¿Proponen fundamentos para la convivencia o se orientan hacia la exclusión, la negación de quien es considerado como “alteridad”? ¿enaltecen el odio y la

discriminación o la apertura? ¿Cuáles serían los caminos para las grandes narrativas en clave de polifonía?

b) Hermenéutica y resistencias: una lectura feminista de los mitos bíblicos de creación

De entre las miradas habitualmente marginadas hay perspectivas de grupos que sin ser minoritarios, resultan sistemáticamente ignorados como consecuencia de las prácticas mencionadas. Y es en este punto donde articulo en mi investigación una perspectiva feminista anclada en la bi-dimensionalidad de una postura política filosóficamente descentralizante, pues interpela las prácticas mismas del quehacer filosófico en la lectura de la *Biblia* que propongo.

En ello, mi objetivo no es el de llevar una categoría anacrónica a los textos bíblicos, sino más bien, propongo llevar a cabo una experiencia de lectura que recupera una noción particular de agencia con el fin de formular un enfoque epistemológico de resistencia. Esta experiencia me permite abarcar lo que parecerían ser dos frentes distintos: en primer lugar es una cuestión de posicionamiento epistemológico que me ha permitido cuestionar las prácticas académicas que producen sujetos filosóficos donde se determina la legitimidad y validez de preguntas de investigación, de métodos y recolección de datos; pero también de horizontes interpretativos considerados como válidos. En el posicionamiento epistemológico que propongo en esta experiencia de lectura, he elaborado el primer capítulo de esta tesis donde cuestiono la producción de sujeto filosófico. En dicho capítulo problematizo el que nuestras prácticas académicas habituales produzcan un sujeto filosófico que responde a una visión hegemónica, la cual posiciona como centro ciertas lecturas interesadas en la antropología bíblica performadas por filósofos adscritos mayormente a un tipo particular de cristianismo. Y esto tiene lugar en detrimento de lecturas elaboradas desde otras tradiciones como son vertientes no católicas del cristianismo, el judaísmo o el islam. Y de entre ellas, resultan doblemente marginales en nuestra academia las lecturas performadas por mujeres o de tipo feminista bajo el prejuicio negativo de que nada aportan a las grandes narrativas. Vale decir, reconociendo la condición periférica de mi propuesta

de investigación en cuanto a objeto de estudio, enfoque y sujeto de conocimiento en el contexto de una facultad ubicada en el proyecto de una universidad nacional, he planteado un marco de abordaje que me permite cuestionar prácticas académicas tradicionales, mostrando a través de mi propuesta exegética, los beneficios de una mirada descentralizada, a la vez que de resistencia a la condición de subalternidad.

A partir de ello propongo posicionar como filosóficamente relevante el estudio académico de la *Biblia*, pero no como un tema de religión, sino en la medida en que ese documento aporta elementos constitutivos de imaginarios sociales que permean y performan nuestras subjetividades en México. En cuanto al modo de abordaje, propongo un enfoque feminista poscolonial, el cual permite considerar que los procesos que van desde el nacimiento de la divinidad israelita, a su encumbramiento monolatrasta, a su cristalización monoteísta y a su reconfiguración trinitaria han implicado reorganizaciones teológicas mediadas por relaciones de poder (político-religioso) y reorganizaciones del orden de los discursos mediadas por políticas de escritura e interpretación. Por otra parte, el análisis feminista permite apreciar las formas en que se ha articulado la variable del género en el entramado de relaciones de poder tanto en la dimensión teológica como en la antropológica. Y es que el enfoque feminista permite recuperar datos que habitualmente no se toman en cuenta, con el fin de ubicarlos, conocer sus elementos y funciones dentro de la producción de las narraciones bíblicas; del orden de los discursos y de las políticas tradicionales de lectura y traducción trazadas por comunidades de lectura institucionalmente legitimadas.

Mi propuesta exegética me ha permitido un análisis e interpretación de los mitos bíblicos de creación que atiende a las políticas de organización y jerarquización de narraciones que tuvieron lugar a través de procesos y horizontes editoriales, como expresión de momentos históricos distintos. Pero es una tarea compleja que requiere distinguir momentos históricos; intervenciones editoriales; así como horizontes de interpretación.¹³ Para atender

¹³ *Vid. supra* las tres grandes dimensiones que propongo considerar en mi propuesta hermenéutica sobre los relatos bíblicos de creación, respecto de las políticas de lectura y escritura: formación popular y comunitaria de las narraciones; recopilación institucional de narraciones que a su vez fungieron como materia prima; el trazo hermenéutico dictaminado por la edición y escritura de las narraciones.

esto he diseñado dos herramientas de análisis. A la primera la he denominado “Lógica de Cronos” y refleja el interés crítico por atender a contextos históricos. La “lógica de texto” refleja mi interés por las políticas que ordenaron los materiales bíblicos, pero también las políticas subyacentes a los órdenes del discurso que trazan interpretaciones, en función de intereses particulares, según contextos históricos y culturales. En el segundo capítulo de esta tesis expongo el objetivo de estas dos herramientas y aprovecho sus posibilidades para desandar el camino desde el cristianismo romano heredado. Ello permite abordar el estado de la cuestión de la crítica bíblica contemporánea en su cuestionamiento a la teoría documentaria elaborada por Wellhausen; así como considerar sus aportaciones al análisis de la producción de los materiales bíblicos de creación.

El tercer capítulo lo he dedicado al perfil *pre- sacerdotal*, revisando desde la “Lógica de Cronos” los medios productores y los márgenes de su contexto histórico. Posteriormente he analizado desde la “Lógica de texto” la propuesta antropológica y la comprensión de lo divino que hospeda, manteniendo presente una perspectiva feminista. El cuarto capítulo lo he dedicado, desde la “Lógica de Cronos”, al proceso histórico de encumbramiento del yahvismo. Pero desde la “Lógica de texto” expongo las intervenciones editoriales, la agenda que trazó órdenes de discurso donde resultaron subordinados o extintos diversos dioses, demonios y diosas, que sin embargo dejaron vestigios de su existencia y su culto en los textos bíblicos.

En el quinto capítulo analizo el *perfil editorial deuteronomista*, en tanto reciclaje del material pre sacerdotal. Desde la “Lógica de Cronos” expongo medios productores y visión deuteronomista. Desde la “Lógica de texto”, expongo las políticas de escritura de este perfil y su horizonte editorial. También desde la “Lógica de texto” analizo primeramente los marcadores hermenéuticos que indican el nuevo orden teológico. Desde ahí, analizo el registro bíblico de lo divino en su nueva configuración monolátrica y la nueva geografía cosmológica. Posteriormente analizo la antropología genéricamente diferenciada y el problema que supone para la “Lógica de texto” de una visión monolátrica- monolatrística el que la literatura parabíblica registre una mitología adánica, donde Adán es una entidad divina, al igual que Eva. En este capítulo problematizo la salida editorial que, a la par que

desbanca la divinidad de ambas entidades, construye una asociación de Eva con la serpiente -donde “serpiente” era el epíteto de una diosa muy popular-, para contribuir a consolidar una configuración monolátrica de la divinidad. Esta estrategia editorial resulta paradójica, pues cancela la existencia de las diosas, a la vez que indica que las diosas son malignas. Con esta estrategia editorial el *perfil deuteronomista* articula dos golpes magistrales que quedan escritos en la narrativa canónica de los orígenes. El primero en el registro de lo divino, al cual vacía de entidades divinas mayores asociadas a lo femenino mientras desbanca a Eva como diosa. En segundo lugar en el registro antropológico: Eva, la diosa que fue, ahora entidad femenina de la humanidad mítica, resulta asociada a lo maligno, sin redención posible en el orden de la historia, en franca desventaja con Adán. Y las consecuencias son notables, pues como expongo al cierre del capítulo hay enormes diferencias entre las posibilidades trazadas para Adán y las trazadas para Eva.

Finalmente, en el sexto capítulo de esta tesis, expongo una interpretación crítica como estrategia de resistencia, que recoge el análisis de los capítulos anteriores identificando componentes que constituyen la subordinación performada en la relectura deuteronomista y que alcanzan el imaginario social de nuestros días. Así, en vuelta de espiral, es posible retomar la crítica al sujeto de conocimiento producido por las prácticas de lectura y del quehacer filosófico en nuestra academia, herederas de una visión escolástica que abreva ya de aquella subordinación de las mujeres performada para la historia en el orden del discurso canónico del documento fundante que es la *Biblia*.

Se trata entonces de un lectura de resistencia que desafía concepciones recibidas, desarticulando la cristalización de las narraciones bíblicas de creación performada por la canonicidad del texto y las políticas tradicionales de lectura y traducción. Este análisis permite resignificar nuestra historia, restituir nuestra memoria como reivindicación de derecho, dignificar la visión de nosotras mismas en el imaginario social y desafiar la subordinación y el dominio que producen los mitos bíblicos desde los mitos mismos, pero también en nuestras prácticas de lectura como performadoras de subjetividad, de imaginarios sociales, de constitución de sujeto, mostrando la dimensión política de la interpretación.

Capítulo I

Cuestionamiento epistemológico y hermenéutica bíblica en nuestra academia.

I.1 Hermenéutica académica tradicional sobre los textos bíblicos y la producción del sujeto que interpreta: nuestras prácticas

Pensar en leer la *Biblia* desde algún ángulo feminista, puede parecer no solo inútil sino contraproducente. La razón de esto es que se ha hecho un esfuerzo importante por cuestionar los paradigmas y modelos heredados de una tradición religiosa que parece estar inevitablemente a favor del sometimiento de las mujeres. Y es que se trata de una tradición que suele remitir a dicho texto para sustentar sus posturas, reproduciendo lo que Bordieu ha denominado *ordenamiento de género*.¹⁴ Así las cosas, parecería que todo está dicho y que no hay nada por hacer, más que tomar sana distancia y tratar de alejarse lo más pronto posible.

Sin embargo, como señala el popular adagio: para evitar repetir la historia, no basta con alejarse de ella. Hay que conocerla para tomar decisiones respecto de las formas en que reinterpretamos e integramos el pasado y las tradiciones. Pero ¿cómo llevar a cabo esta tarea si al parecer todo está dicho?

Siempre se puede acudir a la sospecha y al extrañamiento filosóficos: desde la filosofía se pueden cuestionar las claves hermenéuticas desde las cuales leemos. Pero quizás eso

¹⁴ El *ordenamiento de género* es un concepto propuesto por Pierre Bordieu para designar procesos que reproducen las relaciones de género bajo el esquema de la desigualdad en las dimensiones simbólica, cultural, subjetiva, objetiva. *Vid.* Pierre Bordieu, *La dominación masculina* (Barcelona: Anagrama, 2007).

tampoco dé mucha luz sobre nuestras alternativas de interpretación, si no somos capaces de analizar críticamente las epistemologías que utilizamos. Los estudios poscoloniales han permitido cuestionar prácticas académicas con el fin de descentralizar el pensamiento y, es a partir de esta descentralización, que propongo reconocer las relaciones de poder entre saberes y entre prácticas académicas de lectura.¹⁵ Desde esta perspectiva se puede señalar que la fuerza política de la lectura crítica de textos considerados como sagrados detona su potencial al comprender que la interpretación misma es un ejercicio político, ya se trate de un espacio académico o bien de uno religioso.¹⁶

¹⁵ Los estudios postcoloniales y los estudios subalternos se han ocupado especialmente de discutir las construcciones de ideas como “centro”-“periferia” donde la diferencia colonial aparece como central y el modelo a seguir. Estos estudios también se han ocupado de las implicaciones políticas de los discursos a través de los cuales se construye la alteridad para reproducir una lógica de subordinación. *Vid.* Edward Said, *Orientalism*. (Londres: Penguin, 1977). *Vid.* Gayatri Spivak, *Can the subaltern speak?* (Columbia University Press: Columbia, 1993). *Vid.* Omar Sidi, *Los estudios postcoloniales. Una introducción crítica*. (Castellón: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2008).

¹⁶ Por “política” comprendo inicialmente *relaciones de poder entre saberes y tradiciones*. Esta comprensión básica está arraigada en la visión foucaultiana del poder como [...] *la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización*. Y, continúa Foucault, [...] *es omnipresente, porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos o más bien en toda relación de un punto a otro [integrando] fuerzas desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas*. Esta comprensión del poder permite resaltar su capacidad de ser productor de lo real y su capacidad de continuidad a partir de su reproducción, en un encadenamiento de conjunto. Butler ha señalado que en la repetición se conlleva la posibilidad de deshacer la norma, por lo que para la autora, la resistencia sería algo inherente a la dinámica. La agencia liberadora así concebida, es una práctica re articuladora, aunque paradigmática, que es inmanente al poder. Sin embargo me alejo de Foucault y de Butler a través de la propuesta de Mahmoud quien cuestiona el que la oposición a la norma sea algo inherente a las dinámicas del poder. Mahmoud comienza por cuestionar la naturalización del deseo de oposición a la norma pues considera que es un producto de la visión universalista ilustrada que presupone para todo ser humano un deseo de libertad como elemento constitutivo de una comprensión esencialista. Muy al contrario, para Mahmoud la agencia social estaría estrechamente relacionada con especificidades históricas y culturales y, tendría al menos dos grandes dimensiones de injerencia: en primer lugar, los actos que producen cambios en las dinámicas y, en segundo lugar, los actos que les dan continuidad. La agencia social pues, también está en la transmisión, en el sostén de la norma, en el sostén de la opresión. Y es esta visión la que permite a la autora focalizar [...] *operaciones de poder que construyen distintos tipos de deseos, capacidades y virtudes que son histórica y culturalmente específicos, y cuya trayectoria no sigue la entelequia de la política emancipadora*. Sobre esto se volverá más adelante. *Vid.* Michel Foucault, *Historia de la sexualidad vol. 1 La voluntad de saber* (México: Siglo XXI), 87-89. *Vid.* Judith Butler, *Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”* (Nueva York, Londres: Routledge, 1993), 15. *Vid.* Saba Mahmoud, “Teoría feminista y el agente social dócil. Reflexiones sobre el nacimiento islámico en Egipto.” En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Liliana Suárez Navaz, Rosalba Hernández Castillo, eds. (Madrid: Cátedra, 2008).

En filosofía, esto se ilustra al analizar las epistemologías desde las cuales se proponen marcos teóricos para la lectura de tales textos: los principios que dan forma a las metodologías y lineamientos para la interpretación determinan su orientación y por ende, las posibilidades de sus significados. Pero, eso no es todo, pues, como prácticas de lectura, producen lectores y subjetividades. Es decir, las prácticas de lectura producen y reproducen al sujeto de conocimiento, al exégeta. Producen y reproducen saberes. Producen y reproducen relaciones de poder entre saberes. Producen auto comprensiones tanto como comprensiones sobre los otros y otras. Producen y cancelan posibilidades de interpretación.¹⁷

Así, a través del análisis epistemológico descentralizante, encuentro dos itinerarios:

- 1.-Conocer por qué leemos como leemos en nuestra academia, a través de la historia de nuestras prácticas científicas.
- 2.-Conocer los vacíos académicos que dejamos sin atender en el hábito de marginar la *Biblia* o en caso de abordarla curricularmente, hacerlo principalmente desde el cristianismo católico.

El primer punto mencionado significa conocer las prácticas académicas de lectura en el Colegio de Filosofía desde su historia, es decir en el contexto de la historia del nacimiento de la UNAM. Y ¿por qué?, porque ésta se fundó como uno de los pilares de un proyecto de nación gestado en el porfiriato y sus alcances se han dejado sentir incluso hoy día en nuestros ideales académicos tradicionales, moldeando nuestras prácticas académicas y nuestras orientaciones epistemológicas. Y éstas, a su vez, son el entramado donde se arma la subjetividad, digamos, *filosófica*. Aquí quiero abrir un paréntesis para recordar a Hobsbawm, quien nos ha enseñado que primero existen las ideas nacionalistas y luego se

¹⁷ Me remito al planteamiento de Foucault sobre la producción de subjetividades – tecnologías del yo y tecnologías de poder- a partir de las prácticas. *Vid.* Michel Foucault, *Tecnologías del yo* (Barcelona: Paidós, 1991). Por otra parte sigo la propuesta analítica de Saba Mahmood cuando indica el interés por mapear los contornos del tipo de sujeto que se busca formar y se produce a través de prácticas específicas localizadas socioculturalmente, para subvertir las relaciones de dominación: en lo que respecta a esta investigación, las prácticas de formación del sujeto filosófico y desde tal sujeto, los márgenes y orientaciones de la lectura de los textos bíblicos. *Vid.* Saba Mahmood, *Politics of Piety. The islamic revival and the feminist subject* (New Jersey: Princeton University Press, 2005), 175.

echan a andar los proyectos para construir *naciones* de acuerdo con la idea preconcebida de cada proyecto político.¹⁸ En México, el proyecto nacionalista echó mano de la educación como recurso para cohesionar a la población y, nuestra UNAM, que en aquél entonces se fundó como Universidad Nacional, sirvió para tal efecto. Y, aunque su historia está entramada con la historia e intereses políticos de los gobiernos -al menos hasta la declaración de autonomía del 45, que determina la libertad de cátedra-, sus planes y programas han respondido a dicho proyecto liberal. Este proyecto tenía una agenda muy clara para limitar el poder de la iglesia cristiana romana –también auto designada como católica-, sus grupos privilegiados, su influencia y sus proyectos políticos y educativos.

Así, al inscribirnos como institución en esta narrativa histórica, nos pensamos habitualmente como una academia que responde a *nuestra nación*. Pero *nuestra nación*, la que heredamos de aquel entonces, es la nación liberal construida por el proyecto político porfirista y significa un territorio, una población mestiza que comparte una historia presuntamente “en común”; que habla español y excluye lenguas indígenas -y como comunidad filosófica sabemos lo que significa hablar, pensar y escribir en una lengua específica-. Todos estos elementos conforman una “identidad nacional”. Es decir, aquello con lo que se responde a la pregunta “¿quienes somos como nación?”, pero que también esconde la pregunta ¿a quienes excluimos o invisibilizamos para sostener la deseada unidad de nuestra nación?. Consecuentemente, en los rieles de aquel proyecto liberal, el estudio filosófico de las religiones fue marginado y tuvo que esperar hasta los años posteriores a la ley de autonomía del 45.

Gracias a esa autonomía y a que, a despecho del ideal nacionalista, los componentes que integran a una nación son cambiantes e históricos como indica Hobsbawm, es que el colegio de filosofía se ha abierto al estudio de las religiones.¹⁹ Hoy día contamos con el área de Filosofía de las Religiones en el posgrado y con un par de materias optativas para

¹⁸Erick Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780. Program, myth, reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 7-8.

¹⁹*Descripción Sintética del Plan de Estudios. Licenciatura en Filosofía* (México: UNAM, 1998) URL. https://escolar1.unam.mx/planes/f_filosofia/Filos.pdf consulta realizada: mayo 2016. *Ibid.* p. 6.

licenciatura, que están al menos contempladas en el plan de estudios de 1999.²⁰ Y, sin embargo, no contamos con ninguna materia obligatoria en licenciatura que se ocupe de la *Biblia*; de los procesos históricos que dieron lugar a los textos que la componen y del trabajo editorial que los ha configurado; de su recepción en diversas tradiciones; de los usos económicos y políticos que se han hecho de este texto para justificar intervenciones, guerras, sometimiento o genocidios; de su influencia para la configuración de un imaginario social en México; de los diálogos que filósofos y filósofas han entablado con ese texto, a propósito de ese texto.

Así, pues, los efectos de aquel proyecto nacionalista se hacen sentir aún en nuestro presente en este vacío académico. Y sin embargo, no hace falta compartir las creencias religiosas cristianas para reconocer su influencia en la configuración de las subjetividades mexicanas y del imaginario social: por ejemplo, es notorio que las coordenadas que signan nuestra existencia humana en puntos cardinales (nacimientos-bautizos, muerte, uniones amorosas institucionalizadas y vacaciones de fin de año), tengan lugar, habitualmente, de la mano de ritos religiosos principalmente asociados al cristianismo romano.

Por ello, una formación nacionalista trazada en el espíritu porfiriano, o una autoafirmación como ateo o atea no exime de la influencia de la religión, ni escamotea al sujeto fuera del alcance opresor de los contenidos de estos sistemas de creencias. ¿Y quién estaría fuera del alcance de estas influencias si finalmente forman parte de nuestro nicho cultural, del ordenamiento de género y del imaginario social a través de los cuales se arma nuestra subjetividad mexicana?. Al respecto, desde sus investigaciones sobre el Islam, Talal Asad indica:

[La tradición] no es un conjunto de símbolos y modismos que justifican prácticas actuales, ni tampoco es un paquete inamovible de prescripciones que se sostienen frente a lo que es cambiante, contemporáneo o moderno. Tampoco es una estructura social fija. Más bien, el pasado es el terreno a través del cual la subjetividad y la comprensión de sí se constituyen quienes se adhieren a una tradición. Una tradición discursiva islámica, desde esta perspectiva, es por tanto un modo de vinculación discursiva con textos sagrados, y uno de sus efectos es la

²⁰*Ibidem*.

creación de sensibilidades y capacidades encarnadas (de razón, afectos y voluntad) que a su vez constituyen las condiciones de reproducción de la tradición.²¹

Reproducimos la tradición que configura nuestras subjetividades en nuestro adherirnos a ellas, en la vinculación discursiva con los textos sagrados que performan nuestra sensibilidad y nuestras capacidades. Por ello se puede considerar que se trata de una subjetividad *dócil* que asimila contenidos y se moldea en ellos.²² Así, festejamos la Navidad, tomamos vacaciones en Semana Santa y aparejamos contenidos sobre una visión antropológica genéricamente diferenciada.

Y aquí, retomo la comprensión que propone Assad sobre la tradición, pero también la comprensión que propone Mahmood sobre la docilidad. Sin embargo, ahora será para considerar la formación filosófica de licenciatura en nuestra facultad. Y es que tal formación lleva a rechazar o abordar (a según ciertos ángulos y posibilidades) los textos que dan forma y sustentan a las tradiciones religiosas, desde el trabajo sobre sí que posibilita convertirse en sujeto de un determinado discurso, ahora, académico y específicamente filosófico. Esto tiene lugar a través de las prácticas institucionales históricamente sedimentadas y ciertas formas de razonar –para usar la terminología de

²¹Talal Asad, *The idea of an anthropology of islam. Occasional Papers Series en Politics of Piety: The islamic revival and the feminist subject* (New Jersey: Princeton University Press, 2005), 115. “Tradition, viewed in this way, is not a set of symbols and idioms that justify present practices, neither is it an unchanging set of cultural prescriptions that stand in contrast to what is changing, contemporary, or modern. Nor is it a historically fixed social structure. Rather, the past is the very ground through which the subjectivity and self-understanding of a tradition's adherents are constituted. An Islamic discursive tradition, in this view, is therefore a mode of discursive engagement with sacred texts, one effect of which is the creation of sensibilities and embodied capacities (of reason, affect, and volition) that in turn are the conditions for the tradition's reproduction.” La traducción es mía.

²² Retomo el término “dócil” empleado por Saba Mahmood para señalar *la maleabilidad requerida para que alguien pueda instruirse en una habilidad o conocimiento*. Pero más aún, la autora indica que se trata de una conceptualización de la *agencia social que dirige la atención hacia los métodos prácticos en que los individuos trabajan sobre sí mismos para convertirse en sujetos voluntarios de un discurso particular*. Vid. Saba Mahmood, “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto” en *Descolonizando el Feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Liliana Suárez Navaz y Rosalba Aída Hernández Castillo, eds. (S.I.: Cátedra, 2008), 180.

Assad-, que se aprenden a través de procesos pedagógicos, de entrenamiento y argumentación.²³

¿Cómo es entonces que las coordenadas culturales específicas de una sociedad como la mexicana sumadas a la formación filosófica, producen ciertas variantes -limitadas- de sujetos de conocimiento? Considero dos frentes: las subjetividades producidas en México fuertemente influenciadas por el imaginario social de herencia cristiana romana. Y, dos, la maleabilidad de dichas subjetividades en el proceso de formación del sujeto filosófico en el contexto mexicano de la Universidad Nacional. Estos dos frentes convergen en la producción y reproducción de sujetos filosóficos desde lo social y desde la Universidad en sus prácticas. Desde el frente de lo social, se puede considerar que el sujeto filosófico da hospedaje a un sistema de creencias cuya performatividad sobre tal sujeto es variable, pero responde a un nicho común; un imaginario social que no necesariamente se cuestiona o desafía. Por otra parte, en el segundo frente, en la producción del sujeto filosófico desde la Universidad, se performa la marginación de las religiones y de la *Biblia* como curiosidades, pero no como objetos de estudio filosófico que tomen parte relevante en la formación filosófica profesional y sus quehaceres.

Sin embargo, se trata de prácticas -las de ambos frentes-, que están signadas por la diferencia de género.²⁴ En cuanto al frente de lo social, reconocemos elementos del imaginario social que configuran a las mujeres, por ser mujeres, como subordinadas. Hay que considerar que aquella visión antropológica hospedada en los mitos bíblicos de

²³ Talal Asad, *The idea of an anthropology of islam... op. cit.* p.115.

²⁴ Me remito a la propuesta de Mahmood sobre el trasfondo que prevalece en las sociedades sobre la desigualdad entre géneros, y consideramos acertada su puntualización sobre la diversidad de formas coexistentes en que se establecen las relaciones de desigualdad en una misma cultura. Y, aunque la autora identifica una interconexión discursiva entre tal diversidad coexistente, no abunda sobre ella. Sin embargo, señala: *Concuero con antropólogas como Jane Collier, Marilyn Strathem y Silvia Yanagisako, quienes han argumentado que todas las culturas y sociedades se predicán desde relaciones de género desiguales, y que la tarea de la antropóloga es mostrar cómo un sistema cultural específico de desigualdad (y su gemela, la igualdad) se construye, se practica y se mantiene.* “I am in agreement with anthropologists such as Jane Collier, Marilyn Strathem, and Sylvia Yanagisako who have argued that all cultures and societies are predicated upon relations of Gender inequality, and that the task of the anthropologist is to show how a culturally specific system of inequality (and its twin, equality) is constructed, practiced, and maintained”. La traducción es mía. *Vid. Politics of Piety, op. cit.* p. 154

creación y que hoy día incide en nuestras concepciones, es una sesgada: para afinar esto recupero la observación que formula Dio Bleichmar cuando señala que la feminidad preexiste a las niñas, a la madre y al padre. (Y por ende, también la masculinidad precede a los niños, aunque la autora no lo afirma expresamente en el pasaje referido). La psicoanalista indica que la ontogénesis de la feminidad debe tomar en cuenta las concepciones que se formulan en las instituciones de lo simbólico que la performan. La feminidad se performa en los valores de la feminidad, en los ideales de la feminidad, en los mitos de la feminidad.²⁵ Y los mitos bíblicos de creación forman parte de nuestro imaginario social. Más aún, la autora precisa: *lo que no se ha cuestionado es [...] que el mito no sólo revela sino que crea la dominación, la exclusión, la asimetría [...]*.²⁶

Respecto del segundo frente, a modo de ejemplo, se puede considerar la resistencia que diversas instituciones universitarias y personal académico han presentado a temáticas y enfoques como los propuestos por los estudios de género o estudios feministas sobre diversos tópicos en filosofía. En tal resistencia algunos temas resultan desacreditados por ser considerados como no-filosóficos; o bien, como filosóficos, pero no-relevantes. Pero tal desacreditación debe considerarse con cuidado, porque bien puede ser una máscara que encubra un posicionamiento sobre la alteridad, a la cual se le ubica -para decirlo con Spivak-, como subalterna; es decir, esa condición donde se es hablada por otros.²⁷ Y es que

²⁵ El análisis de Bleichmar se ubica en el campo psicoanalítico en el interés de abordar los sesgos androcéntricos del trabajo de Freud sobre las mujeres. La autora discute la visión de tres grandes psicoanalistas (Irigaray, Lacan y Kristeva) sobre aquel registro de lo femenino que signaría su singularidad, pero fuera del orden simbólico o de la ley; fuera de la naturaleza de la palabra. Lo que equivale para Bleichmar a no cuestionar la ley misma. En oposición, Bleichmar considera la necesidad de reelaborar las narrativas míticas sobre las mujeres y de interpelar aquella ley considerada por Kristeva, Lacan e Irigaray, para transformarla. *Vid.* Emilce Dio Bleichmar, *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer* (Barcelona: Paidós, 1997), 26 A pesar de ser áreas de investigación distintas, encuentro paralelismos entre algunos puntos de sus investigaciones y mi trabajo de investigación, específicamente en la necesidad de releer las narrativas fundantes sobre las mujeres.

²⁶ *Ibid.* p. 23

²⁷ “Subalterna” es un concepto acuñado por Spivak para hacer referencia a una posición subjetiva especialmente de las mujeres, quienes tenemos que negociar desde una doble condición de opresión; es decir, por parte del patriarcado como del imperialismo. La noción “subalterna” pone sobre la mesa una crítica a un esencialismo que buscaría recuperar lo que el sujeto ha perdido de sí en las relaciones de subordinación, mientras señala que el sujeto femenino -al formarse en esas relaciones de poder-, es un sujeto subalterno; es decir, un sujeto que es hablado por otros y se

al margen de la calidad del planteamiento propuesto, la posición de los receptores y lectores resulta interpelada. Y ahí cabe cuestionar la presencia -y sus grados-, de una estructura colonial de jerarquía entre géneros –clase y etnia- que posiciona, en el entramado de relaciones de poder, aquellas propuestas de trabajo (desde el sujeto que enuncia, pasando por la selección de temas y ángulos de abordaje), como subalternas. Descubrimos, entonces, que esas subjetividades filosóficas *son producidas por, e inhabitan en* las relaciones de poder entre géneros –clase y etnia-, por lo que anteceden y atraviesan la formación filosófica.²⁸ A pesar del ideal del sujeto de conocimiento, resulta que no se quedan en casa los elementos de la subjetividad compuestos por el nicho cultural, el ordenamiento de género y el imaginario social. Antes bien, se refuerzan en la institución misma. En las relaciones al interior de la institución. En la práctica filosófica. En la formación del sujeto filosófico.

Estamos entonces, en la convergencia de aquellos frentes, de cara a elementos que constituyen tradiciones a las que nos adherimos, que nos performan en relaciones de poder y que reproducimos, pero que no necesariamente cuestionamos. Más bien al contrario, resultan ser bagajes que habitualmente no son problematizados, no son identificados, y por

reescribe como ese ser hablado por otros. De modo que la condición subalterna se rompe, cuando el sujeto subalterno hace oír su propia voz. *Vid.* Gayatri Spivak, *Can the subaltern speak?* (Columbia University Press: Columbia, 1993). *Vid. tmbn.* Sidi Omar, *Los estudios poscoloniales: Una introducción crítica* (Castellón: Publicacions de la Universitat Jaume I , 2008), 150 y ss. Más adelante se discutirá esta noción a partir del pensamiento de Saba Mahmood.

²⁸ El interesante estudio de Roth aborda la forma en que, desde la diferencia colonial, se logra o no satisfacer la demanda de reconocimiento para quien ha sido posicionado o posicionada por sus interlocutores como subalterno. Así, la autora analiza, por ejemplo, los ensayos escritos por Victoria Ocampo, en sus esfuerzos por entrar en diálogo con diversas personalidades europeas y norteamericanas de su época. Y los resultados fueron variados: varones como Ortega y Gasset; Rabindranath Tagore Hermann Keyserling o Waldo Frank, con quienes compartía afinidades ideológicas, nunca lograron trascender la jerarquía de género. Y posiblemente no era una preocupación para ellos, por lo que continuamente pretendían limitar el trabajo intelectual de Ocampo, reducirla a la pasividad de ser la musa inspiradora; o de pretender cortejarla. Con Virginia Woolf, a pesar de tener afinidades intelectuales e intereses en común como feministas, no logró ser considerada como una par, sino que fue exotizada y tratada como marginal, como poco relevante, precisamente por la diferencia colonial. Diferencia colonial que, por otra parte, conocemos de sobra en nuestras academias mexicanas, porque no somos aquél “centro” al que miran como referencia Europa o Estados Unidos. Al contrario, les miramos con anhelo de reconocimiento, porque somos considerados como “periferia”. Julia Roth, “Occidental readings, decolonial practices. A Selection on Gender, Genre, and Coloniality in the Americas”, *Interamerican studies* Vol. 10 (Postdam: Wissenschaftlicher Verlag Trier/Bilingual Press).

tanto, no necesariamente se han interpelado como elementos relevantes para el quehacer científico.²⁹ Sin embargo esta crítica permite hacer notar que en los entramados de relaciones de poder, la franca resistencia o la sujeción a la norma no son las únicas vías posibles de agencia, pues como indica Mahmoud las normas también se *inhabitan*.³⁰ Con esta noción, Mahmoud da lugar a una comprensión de la agencia social que considera los diferentes contextos sociales y las relaciones de poder que conllevan, con el objeto de cuestionar la validez universal del deseo de libertad y de oposición a la norma.³¹ A partir de esta noción es posible considerar que, a pesar de formar parte de un gremio académico que tuviese claros intereses críticos respecto de las prácticas académicas, las tradiciones, las religiones y la sociedad a la que se pertenece, no deja de haber registros procedentes de esas dimensiones que moldean nuestras subjetividades y sobre los cuales no necesariamente buscamos generar una resistencia, subversión o subordinación activas.

Considerando lo anterior, es importante señalar que el planteamiento de un trabajo de investigación como el que propongo es un trabajo arriesgado, porque su posibilidad se gesta en la subversión de una inhibición, digamos, polimorfa: por un lado, posiciona como objeto de estudio un tema marginal en el contexto histórico de una universidad nacional liberal, los estudios sobre la *Biblia*. Por otro lado, propone un abordaje feminista en una universidad cuyos programas de formación filosófica y posgrado aún no incluyen materias destinadas a la Filosofía Feminista, ni a los abordajes feministas de temas filosóficos. En tercer lugar, porque el sujeto que enuncia y propone este trabajo, es un sujeto femenino que -en un contexto institucional donde el hábito de cuestionar las prácticas y reservas que emergen de las jerarquías de género, apenas ve las primeras luces-, posiblemente tenga

²⁹ El ideal epistemológico de un sujeto de conocimiento que ejerce su quehacer científico al margen de toda subjetividad, de toda historia, y de cualquier singularidad sociocultural, ha sido cuestionado muy especialmente por los estudios poscoloniales.

³⁰ Sobre esto se volverá más adelante. *Vid.* Saba Mahmood, *Politics of Piety: The islamic revival and the feminist subject* (New Jersey: Princeton University Press, 2005), 14-16.

³¹ La crítica que propone Mahmood -desde esta otra comprensión de la agencia social, en las diferentes modalidades en que se ejerce y las diferentes capacidades corporales que esta variedad requiere-, pasa también por preguntar por las formas en que al transgredir las normas puede estar transformando las capacidades de los cuerpos en maneras específicas; es decir, transformando las sensibilidades, los afectos, el deseo y los sentimientos: *aquellos registros corporales que frecuentemente escapan a la lógica de la representación y a la articulación simbólica*. *Vid. Politics of piety, op. cit.* p. 188.

primero que sumarse a la demanda planteada por Roth sobre una condición real de emancipación que pase por garantizar de origen, derechos epistémicos y enunciatorios.³² Finalmente porque este trabajo no es una apología de ninguna religión. Más bien al contrario, es un esfuerzo de lectura subversivo respecto de una dimensión configurante de nuestro imaginario social, que apunta a los fundamentos mismos en la configuración histórica de una divinidad con más de 2000 años de operatividad. Esto, con el objeto de destejerlos; comprender sus componentes y sobre todo, las políticas de escritura y lectura que le hicieron posible.

Así, pues, habiendo visualizado el mapa, iniciaré este itinerario retomando el tema de nuestra herencia nacionalista y el contexto de gestación de nuestra Universidad Nacional para profundizar en este punto y para identificar los componentes de tal proyecto político, su historia y sus implicaciones en las directrices hermenéuticas que signan hoy los estudios bíblicos en nuestra academia. Posteriormente abordaré las propuestas hermenéuticas de la Filosofía Feminista de las Religiones y la Teología Feminista, sus aportaciones en el marco latinoamericano de los estudios bíblicos y la crítica poscolonial. Enseguida entraré en la materia que me interesa perfilando mi pregunta de investigación y una ruta de abordaje para los relatos bíblicos de creación.

I.2. Nuestras prácticas: la Universidad Nacional y el proyecto nacional porfirista

Este apartado consta de tres secciones. En primer lugar aboradré una panorámica de la creación de la Universidad Nacional como parte de un proyecto político y de sociedad en franca oposición al proyecto al que se adscribía la Real y Pontificia Universidad de México, pero considerando las participaciones y exclusiones femeninas. En segundo lugar

³² La autora se pregunta ¿es suficiente garantizar derechos culturales a los marginados con el objetivo de superar las inequidades persistentes sobre las líneas de raza, género y representación? O, más bien, una postura verdaderamente emancipatoria requiere garantizar también derechos epistemológicos y de enunciación? “Is it enough to grant cultural rights to marginalized groups in order to overcome persistent inequalities along the lines of racialization, gender and representation? Or does a truly emancipatory stance rather require the granting of discursive and epistemic rights as well?” *Vid.* Julia Roth. *Occidental readings, decolonial practices: A Selection on Gender, Genre, and Coloniality in the Americas*, op. cit. p. 11. La traducción es mía.

problematizaré el tema de las minorías y sus exclusiones en el proyecto nacionalista universitario. Cerraré este apartado con un ejercicio de memoria: considerando que la cultura judía es el nicho de producción de la *Biblia*, expondré un breve panorama de las participaciones de las mujeres judías en sus accesos y exclusiones a la educación, lectura e interpretación crítica de sus textos sagrados. Esto será un preámbulo para abordar en el apartado I.3 las lecturas críticas sobre la *Biblia* que se han planteado en el mundo cristiano en el marco de la Filosofía Feminista de las Religiones y la Teología Feminista.

I.2.a) El ideario de formación del sujeto universitario

Siguiendo el trabajo de Enrique Florescano, se puede afirmar que el proyecto nacional porfirista fue una maniobra política.³³ Esta maniobra estuvo dirigida a fundar una identidad nacional a partir de fabricar una historia nacional, posicionando también como nacional una lengua específica: el español.

El recurso a la historia no fue menor, pues a través de ella el proyecto porfirista quiso fundar políticamente las directrices hermenéuticas para interpretar el pasado y acomodar las disidencias políticas de la Reforma, las guerras republicanas y los tiempos imperiales mexicanos, como elementos de origen. Estos elementos, al ser integrados en la gran marcha de la historia, desde una visión evolucionista, fueron parte constitutiva del destino histórico de la nación. Pero no cualquier nación: la nación se constituía como liberal, mestiza, hablante del español. Una nación que no se contenta con la libertad de culto sino que segrega el ámbito religioso como herencia primitiva e indeseada del pasado criollo. Un pasado que no tenía lugar en el presente nacional.

La estrategia diseñada para lograr que este proyecto político echara raíces en las personas y que perdurara en el tiempo, consistió en generar un proyecto educativo nacional que funcionara como riel y articulara todos los elementos puestos en juego por la maniobra

³³ Enrique Florescano, “Patria y Nación en la época de Porfirio Díaz” en *Signos Históricos* Núm. 13 (Enero-junio 2005 153-87), 154

porfirista. Los gobiernos sucesores aprovecharían la visibilidad y el papel de la universidad para inyectar en la población los elementos constitutivos de sus ideologías políticas dando lugar a diversas luchas internas cuyos temas abarcaron el perfil ideológico de la Universidad dentro del proyecto nacional, la asignación y administración de recursos, la administración de dependencias y las posibilidades y limitaciones para la libertad de cátedra.

La Universidad Nacional Autónoma de México se funda en el porfiriato. En ese periodo, la estabilidad que trajo el régimen establecido por Porfirio Díaz tenía como horizonte los elementos “orden, paz y progreso”, inspirado por el positivismo de Augusto Comte. Esta visión encontraría su realización en una apertura a la inversión extranjera, la cual exigió la construcción de una infraestructura que permitiese las comunicaciones y sobre todo el comercio. El periodo de paz tan anhelado en medio de las luchas intestinas tras la guerra de Independencia, posibilitó el auge de las artes como la literatura, la pintura, la música y la escultura, generando un nicho adecuado para considerar un diseño educativo acorde a la visión liberal. En 1881 Justo Sierra proyectaría la creación de una Universidad Nacional, aunque la realización de tal proyecto tendría que esperar varios años. Sin embargo, según indica Florescano, la perspectiva de la época porfirista incluyó una revaloración de las culturas indígenas, principalmente la azteca, como antecesoras de la gran nación emergente. Según el autor, esto se expresó en la creación de esculturas representativas como la de Cuauhtémoc, inaugurada en agosto de 1887. Pero, acota que tal interés no significó un homenaje a las culturas indígenas como tales, sino en cuanto a lo que podían abonar en la defensa y construcción de “la patria”, la cual se configuraba como una respuesta a las invasiones extranjeras de 1838 (Francesa) 1847 (E.U.A.) y 1862 (Francesa).³⁴ Pero la “patria” también se fortalecía a partir de las relaciones en el extranjero, donde buscaba posicionarse entre los países orientados hacia el progreso. Viajeros como Humboldt fomentaron el interés extranjero por las culturas mesoamericanas, lo cual incidió en el interés nacional por las culturas ancestrales locales. Gracias a ello, diversas regiones recibieron importantes apoyos gubernamentales. Pero la necesidad de unificar la historia conllevó la necesidad de ubicar a las culturas mesoamericanas dentro del proyecto de

³⁴ *Ibid.*

nación a través de un discurso histórico que las dotara de sentido. Pero no un sentido en cuanto a sí mismas, sino en función del proyecto nacional, que se formaba por oposición al proyecto criollo. Y la tarea no era sencilla porque se trataba de historias, en plural, confrontadas entre sí, con distintos intereses, con diferencias importantes e inconmensurables: los diversos grupos indígenas no estaban siendo considerados en las tomas de decisión, ni interesaba su propia auto comprensión. Para el gobierno liberal, el pasado indígena se convertía en símbolo de la nación emergente, una nación que quería consolidarse. Para los conservadores la historia tendría otro enfoque y otras prioridades: tendría que incluir el pasado virreinal, considerar prioritaria la importancia de los dos imperios mexicanos y las conexiones con Europa, especialmente con España, en el interés de preservar el régimen colonial. Para los conservadores la razón de ser de la Universidad Pontificia de México era contribuir a un proyecto educativo pero dirigido a reproducir y sostener la política colonial, formando súbditos del rey en la jerarquía vertical imperial, pero también preferentemente masculina.³⁵

En este punto hay que abrir un paréntesis para recordar que las universidades, como indican Bouquet *et alia*, citando a Anderson y Zissner, nacieron como instituciones de privilegio para los varones: si bien antes de los siglos XII y XIII las religiosas tenían análogos accesos con los varones a la educación en los monasterios, la fundación de las universidades

³⁵ Se ha querido ver en la Real y Pontificia Universidad de México -fundada entre 1551 y 1553 por Fray Juan de Zumárraga-, un antecedente directo de la Universidad Nacional. Y quizás lo sería desde una lectura nacionalista como la propuesta por el proyecto porfirista. Sin embargo es importante recordar que los intereses para la fundación de la Real y Pontificia Universidad respondían a otro proyecto político: siendo heredera directa de la Universidad de Salamanca, su fundación se insertó en la realidad social de un imperio europeo y como tal, sirvió para sostener el régimen colonial, implicando un régimen económico. *Vid.* Ana Buquet *et. alia*. *Intrusas en la Universidad* (México: UNAM/PUEG/IISUE, 2013), 26-27. Un régimen cuyos mecanismos de exclusión funcionaban en concordancia con una estratificación de estamentos, según señalan las autoras, retomando el trabajo de Gonzáles: *El ingreso a la Universidad estaba condicionado por el hecho de ser varón y por la "pureza de sangre": mulatos, castas y descendientes de judíos "estaban tan drásticamente excluidos como las mujeres"*. *Vid.* Ana Buquet *et. alia*. *Intrusas en la Universidad. op. cit. apud.* Enrique Gonzáles, "La Universidad: estudiantes y doctores" en Antonio Rubial García (Coord.), *La ciudad barroca, vol. II: Historia de la vida cotidiana en México* (México: El Colegio de México/FCE), 261-305. Desde el punto de vista de la orientación filosófica, prevalecía la filosofía escolástica, la cual implica una cosmovisión y una visión antropológica compleja, distinta del positivismo. Y sin embargo genéricamente diferenciada al estar fuertemente influida por los textos bíblicos y sus conceptualizaciones sobre el ser de hombres y mujeres, a través de miradas como la de Tomás de Aquino.

reservó el acceso a quienes contaran con la ordenación ministerial.³⁶ Exigencia que en tradición cristiana romana resultaba –y resulta- incumplible oficialmente para las mujeres, pues si bien en los tiempos de las iglesias primitivas las mujeres tenían papeles de liderazgo religioso, estas posiciones se vieron paulatinamente restringidas a causa del proceso de institucionalización de la iglesia durante los siglos III y IV. Los argumentos contra el liderazgo público femenino y la discriminación en la participación del poder institucional de la iglesia a niveles de alta dirección, se consolidaron en la lúcida elaboración tomista sobre la inferioridad de las mujeres. Para el de Aquino las relaciones de género son subordinantes para las mujeres “por naturaleza”, en una equiparación con la jerarquía de los entes planteada por Aristóteles donde la mayor relevancia la tienen los seres de mayor capacidad racional.³⁷ La Edad Media de los últimos siglos se las ingenió para “desautorizar” -según el término empleado por Beteta-³⁸ a las mujeres, equiparándolas con lo siniestro, lo maligno, lo monstruoso, el saco de desperdicios que era cada cuerpo, remontando esta condición al “pecado original” cometido por Eva, con lo cual se pensó que además de estar del lado inverso de la santidad, las mujeres carecían de capacidades para el sacerdocio.³⁹

³⁶ Vid. Ana Buquet *et. alia. Intrusas en la Universidad. op. cit.* p 26, *apud.* Bonie S. Anderson y Judith P. Zissner, *Historia de las mujeres: Una historia propia* (Barcelona: Crítica, 1991), 217.

³⁷ Santo Tomás de Aquino, *S. Th. I q 92 a 1 ad 1 y 2* (B. A. C.: Madrid 2001).

³⁸ Yolanda Beteta Marín, *La querella de las mujeres IX. Súcubos, hechiceras y monstruos femeninos: Estrategias de desautorización femenina en la ficción bajomedieval* (Al-Mudayna: Madrid, 2011), 20.

³⁹ Fue hasta el siglo XX que la Iglesia romana consideró necesario condenar explícitamente la ordenación de mujeres, aunque hay indicios de que frente a la ordenación clandestina de Ludmila Jovorová y otras mujeres en la República Checa de los años 70's, la Iglesia hizo oídos sordos para ganar terreno al régimen comunista, a través del ministerio de las sacerdotisas ordenadas por Felix María Davidek. En el año 76 la encíclica *Inter Insigniores* prohibió la ordenación de mujeres, entre otros argumentos, a causa de la diferencia genital entre las mujeres y el cuerpo masculino de Jesús. Se puede comprender que de cara a los movimientos feministas de la época no era posible seguir argumentando la inferioridad intelectual de las mujeres por naturaleza como obstáculo definitivo para el acceso a la ordenación ministerial. Y como la inconformidad siguió su curso frente a la experiencia anglicana de ordenación ministerial femenina, Juan Pablo II emitió otra vehemente declaración para corroborar el privilegio masculino para la ordenación ministerial. Vid. *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial* (Vaticano: Congregación para la doctrina de la fe, 1976). Consulta realizada Mayo 2016. Url <http://www.vatican.va>. Vid. *tmbn. Carta Apostólica Ordenatio Sacerdotalis del Papa Juan Pablo II sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres* (Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1994). Consulta realizada: mayo 2016. url: <http://www.osmex.org.mx>

Bouquet *et alia* retoman el trabajo de Wright y Weiner para señalar las razones detrás de la exclusión de las mujeres en las universidades medievales, donde privaba una antropología genéricamente diferenciada que justificaba aquella segregación *por naturaleza*. Dicha segregación refiere a los textos bíblicos de creación registrados en el *Génesis*, leídos sin considerar los procesos de producción y edición del texto, ni las masculinidades históricamente configuradas desde donde se enunciaba una comprensión performativa del ser de las mujeres, porque no había razones para ello:

Durante la Edad Media, la exclusión de las mujeres de ese territorio sagrado se leía como una medida para la conservación de la pureza que requería una vida retirada de las tentaciones del mundo –de la carne- y dedicación exclusivamente al cultivo del espíritu. Esta lectura de la feminidad y del cuerpo lascivo e impuro de las mujeres estaba inmersa en la lógica de un orden simbólico donde la desigualdad era la norma y se sabía sin duda cual era el lugar social de las “hijas de Eva”.⁴⁰

Esta segregación no fue una sutileza exclusiva de las universidades medievales, o de la Real y Pontificia Universidad de México. Pues por mucho que el proyecto político liberal pugnara por reducir el poder y limitar el proyecto criollo de orden político para la Nueva España, tal esfuerzo no significó necesariamente una visión menos excluyente de los sexos en el proyecto universitario. Como indican Bouquet *et. alia*, en México, aunque las mujeres tuvieron presencia desde 1880 en la Escuela Nacional Preparatoria y se integraron en las profesiones liberales -de modo que hacia el finales del XIX existían algunas profesionales en medicina, leyes e ingeniería- el acceso al ejercicio público de sus profesiones resultó conflictivo y restringido. Esto debido mayormente a causa de las expectativas sociales que sustentaban la segregación tradicional de los sexos.⁴¹

Este es el contexto en el que Vicente Riva Palacio concibió la visión de una historia nacional que cohesionaría las diversas perspectivas a partir de un hilo conductor. El

⁴⁰ Vid. Ana Buquet *et. alia*. *Intrusas en la Universidad*. *op. cit.* p 26, *apud* Billie Wright y Linda Weiner. *Las cátedras de la lujuria: El acoso sexual en las universidades norteamericanas* (México: F.C.E., 1988), 106. La bibliografía de estudios sobre las concepciones y los imaginarios medievales sobre las mujeres es extensa. Ver por ejemplo el texto de Yolanda Beteta Marín, *La querrela de las mujeres IX. Súcubos, hechiceras y monstruos femeninos...* *op. cit.*, así como la bibliografía especializada que contiene.

⁴¹ Bouquet, *et. alia*. *Intrusas en la universidad*, *op. cit.* p. 30.

resultado fue la publicación de la primer gran obra monumental de historia de México: *México a través de los siglos*. Riva Palacio echó mano de las teorías evolucionistas darwinianas y del positivismo, para sostener la idea de una evolución continua de la naturaleza y de las sociedades humanas. Así, los diferentes sucesos del pasado serían articulados en un relato evolucionista de épocas consecutivas que posicionaría en la antigüedad a las culturas mesoamericanas, haciendo camino por los tiempos coloniales y resignificando tanto la guerra de independencia como la reforma juarista para incluirlas como antecedentes y germen del proyecto liberal porfirista.⁴² El resultado de esta relectura e interpretación del pasado ajustada al interés nacionalista sería la memoria de *una nación mestiza* [que alguna vez fue] *formada por diversas raíces históricas, étnicas y culturales*.⁴³

Esta gran obra, que podríamos llamar “de fabricación” de la historia nacional, contó con el refuerzo que significó la obra pictórica de talentos como José María Velasco y del ilustrador Casimiro Castro, quienes procuraron reflejar en sus pinturas e ilustraciones ese esfuerzo por *hacer del paisaje un testimonio histórico* nacional.⁴⁴ Por otra parte también hubo un refuerzo importante a partir del impulso que se dio al Museo Mexicano como un correlato de la obra histórica nacional de Riva Palacio teniendo como director a Francisco del Paso y Troncoso, y, con el respaldo de Justo Sierra desde el ministerio de Educación: se reorganizaron sus salas para presentar esa historia nacional en sus -ahora- *etapas* antigua, virreinal y republicana. Pero el remate del museo fue una sala que albergó grandes monolitos de origen azteca como símbolos nacionales, produciendo un co-relato que mostrara tangiblemente la recién inventada historia nacional. Sobre esto abunda Florescano:

⁴² Siguiendo la línea de pensamiento de Florescano, cabe preguntar si en esta resignificación histórica donde al ser integrados los pueblos indígenas mesoamericanos como el “pasado” es que se contribuyó a borrar su realidad como presente. Pues al final de cuentas la organización del relato histórico nacional no significa la anulación de la existencia real de los pueblos indígenas: les coloca en una situación limítrofe donde han sido digeridos para la historia nacional unificadora, a la vez que esa digestión les invisibiliza y margina en la nación emergente, pues al parecer no tienen lugar en ella más que en la medida en que aportan elementos re significados que aglutinen sentidos nacionalistas.

⁴³ *Ibid.* p. 166.

⁴⁴ *Ibid.* p. 171.

En esta nueva concepción del museo la recuperación del pasado se convirtió en un instrumento poderoso de identidad nacional y el museo en un santuario de la historia patria. A su vez, la historia patria vino a ser el eje de un programa escolar que transmitió la idea de una memoria nacional asentada en un pasado compartido por los diversos componentes de la nación.⁴⁵

El éxito del diseño dio lugar a una nueva versión reforzada de la historia nacional dirigida por Justo Sierra titulada *México: su evolución social*, la cual vería la luz al despuntar el nuevo siglo. Pero el momento glorificante de la maniobra porfirista se reservó para los festejos del centenario de la independencia aunando varios frentes. Florescano indica que el gobierno de Díaz realizó un despliegue espectacular coronado por la inauguración de la columna de la independencia y el monumento a Juárez con lo que el Paseo de la Reforma resultó ser la expresión físico-geográfica de la historia nacional. Pero más aún, Justo Sierra vio, por fin, el nacimiento de la Universidad Nacional de México, al lado de la inauguración de otras instituciones educativas como la Escuela de Estudios Superiores, El Congreso Internacional de Americanistas, el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, y el Museo Tecnológico Industrial.

Así, en la resignificación histórica, los esfuerzos de unidad nacional se habrían originado en la Reforma, y se consolidaban en el proyecto educativo nacional. Al respecto indica Florescano:

Desde las famosas leyes de Valentín Gómez Farías de 1833 que propusieron hacer de la educación una tarea del Estado, pasando por la ley Orgánica de Instrucción Pública del 2 de diciembre de 1867, los Congresos Nacionales de Instrucción 1889-1891, hasta la ley de educación primaria de 1908 de Justo Sierra, el proyecto de reformar la sociedad se realiza poniendo en acto los programas de educación básica y enseñanza de la historia patria.⁴⁶

En este proyecto la educación era parte de una visión política que no se limitaba a impartir conocimientos, sino a formar educandos que *amaran a la patria mexicana y a sus*

⁴⁵ *Ibid.* pp. 169-170.

⁴⁶ *Ibid.* p. 178

instituciones, según refiere la ley de educación básica de 1908 pero con un amor que se orientara desde y para la visión liberal.⁴⁷

Por otro lado, rebasando el núcleo de las querellas entre conservadores y liberales por los ideales políticos, la lucha por el poder y la centralidad -o periferia de la religión católica- y los vínculos con Europa, hubo un asunto mayor de política sobre los idiomas hablados en México. Esta dimensión del nacionalismo ha tenido como consecuencias el profundo desprecio hacia las lenguas indígenas: como indica Milada Bazant, un elemento importante de esta unificación nacional fue la unificación de la lengua nacional a través de la enseñanza escolar de la lectura y escritura en español. Esta materia –lectura y escritura- se consideraba la más importante, porque se consideraba el medio fundamental del pensamiento, pero también el espacio de iniciación a la literatura, a la interpretación: desde este proyecto el pensamiento nacional legítimo ocurre en español, pero también ocurren en español la producción de saberes autorizados –en detrimento de los saberes generados y expresados en lenguas indígenas-, y por tanto ocurre la producción de subjetividades en este entramado de relaciones de poder entre saberes, culturas y tradiciones. A partir de entonces todo aquel que quiera formar parte de la Universidad Nacional tendrá que ser capaz, en primer lugar de funcionar en español.⁴⁸

La nación no es una idea aséptica en cuanto a una visión política que se limite a cohesionar a una comunidad con miras a un bien común: tiene una estructuración política que mira por los intereses de quienes ostentan el poder. De modo tal que en México se constituyó como liberal. La nación es, pues, la nación liberal. Y como señala Florescano, para Justo Sierra es

⁴⁷ *Ibid.* p. 178. *apud.* Josefina Zoraida Vázquez. *Nacionalismo y educación en México* (México: El Colegio de México, 1970), 87

⁴⁸ Milada Bazant, *Historia de la educación en el porfiriato* (México: El Colegio de México, 1993), 53. A partir de ello, el mundo y sus coordenadas simbólicas quedaron significadas *oficialmente* a partir del español. Desde entonces ha hecho falta un largo muy largo recorrido de renovación institucional para que al menos exista una división académica dedicada a atender los problemas nacionales, pero bajo el signo de la diversidad; es decir considerando a la nación bajo la reforma del artículo segundo constitucional, el cual reconoce a México como nación *pluricultural*. *Vid. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, art. 2. Sin embargo, al parecer, el mismo PUIC (Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad) funciona en español y aunque el sitio web ofrece alternativas de idiomas, éstos no son ninguna lengua indígena, sino inglés, francés y español. *Vid.* <http://nacionmulticultural.unam.mx/> consulta realizada abril, 2016.

la patria que se circunscribe a los fieles del partido, donde por supuesto cabe preguntar por la presencia o ausencia de las mujeres y sus posibilidades de liderazgos.⁴⁹

Así es importante agregar que ese ámbito político nacionalista -que aunque suene obvio hay que señalarlo como un ámbito público-, en tanto tal, ha segregado tradicionalmente a las mujeres y la razón es cuando menos, doble. Por una parte las tareas de cuidados, crianza y administración en la vida privada se han asignado históricamente a las mujeres, por la tradicional división sexual del trabajo. En esta organización social se excluye a las mujeres del quehacer político, precisamente por estar allende las fronteras del ámbito privado y por lo tanto fuera del alcance femenino. Por otro lado los proyectos políticos se han construido contando con esa segregación por espacios. Según McClintock los nacionalismos han integrado discursivamente un orden subordinante para las mujeres como arquitectónica del proyecto político. La autora señala:

Ningún nacionalismo en el mundo ha garantizado a hombres y mujeres el mismo acceso privilegiado a los recursos del estado-nación. Hasta ahora, todos los nacionalismos dependen de poderosas construcciones de la diferencia de género.⁵⁰

En esa construcción de géneros -que entraña una relación subordinante- las mujeres tienen un papel, el cual puede resultar engrandecido: son, como indica McClintock las depositarias de la responsabilidad de ser las madres biológicas del pueblo, transmiten y reproducen las narrativas culturales, reproducen los lazos nacionales aceptando o rechazando las relaciones sexuales o el matrimonio con ciertos grupos de hombres, por mencionar algunos ejemplos que indica la autora. Pero, permaneciendo al margen de los espacios de toma de decisiones en el mundo público, de la alta dirección de organizaciones y gobiernos, y de participar equitativamente en todos los espacios de conocimiento y estratos directivos de la vida académica.

⁴⁹ Florescano, Enrique. *La patria y nación... op. cit.* p. 184.

⁵⁰ McClintock, Anne. "No longer in a future heaven: women and nationalism in south Africa" en *Transition* N. 51, pp. 104-123. Url. http://www.english.wisc.edu/amcclintock/writing/Future_Heaven_article.pdf Consulta realizada: agosto, 2015. *No nationalism in the world has granted women and men the same privileged access to the resources of the nation-state. So far, all nationalisms are dependent on powerful constructions of gender difference.* La traducción es mía.

Años después, la Universidad Nacional sobrevivió a la lucha revolucionaria con un nuevo rostro y ajustándose a la nueva realidad social: una tal en la que emergía una identidad nacional, la cual a su vez dotaría de contenidos a la Universidad Nacional.⁵¹ La educación sería oficialmente laica –lo cual no es sinónimo de *a confesional*- en los términos marcados por el artículo tercero de la Constitución de 1917.⁵² Las mujeres universitarias de este periodo se matricularon principalmente en enfermería o en la Escuela Normal Superior, la cual estaba adscrita a la Escuela de Altos Estudios. Institución que con el tiempo daría lugar a la Facultad de Filosofía y Letras. En ese entonces, las universitarias matriculadas se interesaban por la formación docente que ofrecía la Escuela de Altos Estudios. Otras opciones elegidas fueron música, odontología, veterinaria y pintura.⁵³

Tres años después, durante el rectorado de Vasconcelos la Universidad Nacional sería ya considerada por él mismo -en la comunicación emitida el 27 de abril de 1921, a propósito del escudo de la universidad y el nuevo lema- como aquella institución a la que corresponde *definir los caracteres de la cultura mexicana*.⁵⁴ Vasconcelos llega a la rectoría universitaria en 1920 con un programa muy claro, según indica Marsiske: el interés por hacer de México una nación capitalista moderna reforzando la unidad nacional exigía incorporar al pueblo y especialmente a los indígenas a través de la educación, para generar una cultura mexicana –nacional-, para un pueblo mestizo de habla española, con una

⁵¹Renate Marsiske, “La universidad Nacional de México 1910- 1929”. En *La Universidad de México: Un recorrido histórico de la época colonial al presente*. Renate Marsiske, coord. (México: UNAM- Centro de Estudios sobre la universidad, 2001), 124. *apud.* Garcadiago, Javier. *Rudos contra científicos: La Universidad Nacional durante la Revolución Mexicana* (México, UNAM/ El Colegio de México, 1996).

⁵²El artículo referido indica lo siguiente: *Art. 3. La enseñanza es libre; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto, podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia oficial. Vid. “Evolución jurídica del artículo 3 constitucional en relación a la gratuidad de la educación superior.” Cámara de diputados. Servicio de investigación y análisis. 2003. Fecha de acceso: abril 2016. <http://www.diputados.gob.mx/bibliot/publica/inveyana/polint/cua2/evolucion.htm> El subrayado viene de origen.*

⁵³Ana Bouquet *et. alia*, *Intrusas en la universidad. op. cit.* p. 30. *apud.* Luz Elena Galván, *La educación superior de la mujer en México 1876-1940* (México: Cuadernos de la Casa Chata/SEP, 1985).

⁵⁴Libertad Menéndez Menéndez, *La Facultad de Filosofía y Letras, breve síntesis de su trayectoria pedagógica* (México: UNAM, 1994), 99. El subrayado es mío.

identidad –nacional- que miraría al futuro con la idea del desarrollo económico y el bienestar común. Los grandes proyectos vasconcelistas fueron la alfabetización de la población y la creación de la Secretaría de Educación pública *asentando las bases legales e ideológicos para que el Estado ejerciera y ampliara sus funciones educativas*".⁵⁵

Y esto se difundió, continúa Marsiske, a través de la escuela en sus festivales, en las ceremonias del saludo a la bandera, canto, baile y recitaciones.⁵⁶ Como describe la autora, citando a Enrique Krauze, el proyecto vasconcelista significaba una visión de unidad nacional donde se ensamblarían los trazos culturales disímbolos.⁵⁷ Pero también era una utopía de un México nacionalista... *un México que al recobrar sus esencias se descubre nacionalista*.⁵⁸ Lo cual al decir de Hobsbawm, es la forma en que ocurre la construcción de las naciones: primero se tiene la idea del nacionalismo y posteriormente se construye la realidad política que calce con la idea que se ha gestado.⁵⁹

Las mujeres universitarias de estos años en México ampliaron sus perspectivas académicas. Las carreras en las que se matricularon en ese tiempo incluían odontología, auxiliar de farmacia, arqueología, química-farmacéutica, historia, contaduría y filosofía.⁶⁰ Más adelante, durante el gobierno de Cárdenas (1934-1940), hubo un impulso a la educación socialista. Desde 1933, en la campaña cardenista por la presidencia, gracias al rector

⁵⁵ Renate Marsiske, "José Vasconcelos y el proyecto educativo nacional" en *La Universidad Nacional, un siglo de Historia*. Lourdes Chehaibar, coord. (México: UNAM, 2014), 51.

⁵⁶ Renate Marsiske, "La Universidad Nacional 1921- 1929" en *Historia General de la Universidad Nacional Siglo XX: De los antecedentes a la ley orgánica de 1945* Raúl Domínguez-Martínez, coord. (UNAM: México, 2001) 207. *apud* Edgar Llinas, Álvarez, *Revolución, Educación y Mexicanidad* (México: UNAM, 1978).

⁵⁷ *Ibid.* p. 211. *apud*. Enrique Krauze, *La reconstrucción económica* (México: El Colegio de México, 1977), 309.

⁵⁸ Renate Marsiske, "La Universidad Nacional 1921- 1929", *op. cit.* p. 211. *apud*. Enrique Krauze, *La reconstrucción económica*, (México: El Colegio de México, 1977), 312.

⁵⁹ Hobsbawm considera que el nacionalismo precede a la nación: la nación se forja a partir del interés nacionalista que busca la constitución de este tipo de comunidad humana, a la que de manera tradicional se considera que le competen un territorio, una población y un gobierno con un pasado en común, una lengua, una visión histórica que unifica a una comunidad, e incluso la construcción esencialista de los componentes de un imaginario colectivo. Erick Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780: Program, myth, reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 7-8.

⁶⁰ Ana Bouquet. *Intrusas en la Universidad*. *op. cit.* p. 31. *apud*. Luz Elena Galván. *La educación superior de la mujer en México 1876- 1940* (México: Cuadernos de la Casa Chata/SEP, 1985).

Roberto Medellín y al director de la Preparatoria Nacional Vicente Lombardo Toledano, se favoreció la organización de congresos estudiantiles donde se buscó acumular simpatías y votos para promover la educación socialista como un interés nacional que duraría hasta 1946. Se discutieron planes y programas de estudio y se formó una comisión dirigida por Lombardo Toledano para discutir la ideología de la Universidad de cara a la situación sociopolítica del momento, pero con un acento importante: mostrando un interés prioritario en el materialismo histórico como eje ideológico.⁶¹ Pero había disidencias que abogaban por una mayor apertura, al menos para la educación universitaria.⁶² Antonio Caso, uno de los fundadores del Ateneo de la Juventud, fue uno de los más ardientes defensores de la libertad de cátedra y de la autonomía académica. Las revueltas internas por la franca oposición ideológica entre estos bandos desembocó en la pérdida temporal de la condición “nacional” de la Universidad: en 1933 el presidente Abelardo Rodríguez promulgó una ley para desprenderse de los lazos políticos que habían unido a la universidad y al gobierno. Con esta ley, la Universidad tendría la posibilidad de tomar las decisiones académicas que considerara pertinentes y quedaba sometida a las determinaciones de sus órganos de gobierno.⁶³ Pero en 1934, la reforma cardenista al artículo tercero constitucional enardeció las pugnas internas por establecer la orientación ideológica de la universidad, aunque ésta -

⁶¹ Hay que recordar que una de las grandes críticas que los movimientos socialistas recibieron del feminismo fue aquella en que se señaló el que en su agenda no consideraron cuestionar y replantear las relaciones de poder entre los sexos, de manera análoga a como estaban buscando cuestionar y replantear las relaciones de poder entre los dueños de los medios de producción y los obreros y campesinos. Por ello muchas mujeres que participaron activamente en las conferencias internacionales y en los movimientos sociales quedaron muy decepcionadas al darse cuenta de que esa redistribución del poder tan luchada, no conllevaría sin más a la reorganización de las relaciones de poder entre los sexos. *Vid.* Heidi Hartmann, “The unhappy marriage of Marxism and feminism: towards a more progressive union” *Capital & Class* vol. 3 no. 2 (Verano 1979), 1-33. Acceso: enero 2016. journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/030981687900800102

⁶² *Vid.* Celia Ramírez López, “La Universidad Autónoma de México, 1933-1944” en *La Universidad de México... op. cit.* pp. 163-164. Cabe recordar que la reforma del 29 fue una reforma fundamentalmente administrativa de donde la Universidad Nacional emergió como Autónoma, pero sin perder su carácter nacional, y por ende seguía siendo una institución del Estado. Fue una universidad que seguía teniendo como objetivo impartir educación superior, ocuparse de la investigación científica y atender los problemas nacionales. *Vid.* Renate Marsiske, “La universidad Nacional de México 1910-1929” en *La Universidad de México. Un recorrido histórico... op. cit.* p. 158.

⁶³ *Vid.* Celia Ramírez López, “La Universidad Autónoma de México, 1933-1944.” En *La Universidad de México... op. cit.* p. 163.

gracias al rector Enrique O. Aragón- resistió la imposición del gobierno cardenista.⁶⁴ La universidad finalmente interpuso un amparo y con el tiempo y frente a las presiones financieras que el gobierno cardenista ejerció para retomar el poder político en la ideología universitaria, dimitieron el rector y 21 consejeros universitarios. Las disputas con el gobierno continuaron hasta que, hacia 1942, hubo acercamientos importantes. Sin embargo no fue sino hasta 1945 que el Consejo Constituyente presidido por Antonio Caso, presentó a las autoridades universitarias la propuesta de Ley Orgánica universitaria que sería enviada a Presidencia para ser ratificada por el Congreso de la Unión. La ley del 45 determinaría en adelante el carácter nacional de la universidad, así como la libertad de cátedra y de la formulación de planes y programas –en apego a la ley nacional-; la emisión de grados y títulos universitarios. Desde entonces cuenta con el subsidio del gobierno, mientras que se encuentra facultada para recabar recursos propios y administrarlos.⁶⁵

En las siguientes décadas los cambios que vivió la Universidad fueron más bien administrativos y dieron paso al fortalecimiento institucional, a la integración y creación de dependencias; así como a la acogida de refugiados españoles Y, eventualmente, al proyecto arquitectónico del Pedregal, el cual fue entregado en 1954. Ya en 1984, gracias a la nueva reforma constitucional, la Universidad quedaba protegida de imposiciones gubernamentales, según indica el artículo tercero, garantizando en la letra la libertad de

⁶⁴ El artículo referido, en la reforma de 1934 indica lo siguiente respecto de la obligatoriedad de la educación socialista: Artículo 3o. *"La educación será socialista Y además de excluir toda doctrina religiosa combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social. [...]"* “Este artículo se mantuvo vigente hasta su reforma en 1946 bajo el gobierno de Ávila Camacho, donde se elimina la obligatoriedad de la educación socialista, se mantiene la distancia con la educación religiosa y será nacional : *Artículo 3o.. La educación que imparta el Estado -Federación, Estados, Municipios- tenderá a desarrollar armónicamente todas las facultades del ser humano y fomentará en él, a la vez, el amor a la patria y la conciencia de la solidaridad internacional en la independencia y en la justicia; I.- Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, el criterio que orientará a dicha educación se mantendrá por completo ajeno a cualquier doctrina religiosa y, basado en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios. [...]"* vid. “Evolución jurídica del artículo 3 constitucional en relación a la gratuidad de la educación superior”, *op. cit.* acceso: abril 2016.

⁶⁵ *Ley Orgánica de la Universidad Nacional Autónoma de México*, Acceso: enero 2016. Url <http://www.dgelu.unam.mx/m2.htm>

cátedra.⁶⁶ Las mujeres, por su parte, fueron logrando mayor presencia en la educación superior y los números de matrícula lo reflejaron. Sin embargo hoy por hoy es evidente en el análisis cualitativo de datos que las carreras siguen sosteniendo una segregación de sexos acorde a la división sexual tradicional del trabajo, por lo que en los casos más evidentes como las carreras de ingeniería y físico-matemáticas, hacia 2009, el porcentaje femenino de la población apenas llegaba al 23.1 %. Por otra parte, la matrícula de carreras asociadas con los cuidados como enfermería y medicina presentan un porcentaje femenino de matrícula del 64.9%.⁶⁷

Se comprende, entonces, que mientras la Facultad de Filosofía y Letras fue fundada en un proyecto educativo nacionalista, los objetivos de su razón de ser fuesen coincidentes con el proyecto educativo nacional de la época. Teniendo como antecedente la Escuela de Altos Estudios, en 1923, el rector Ezequiel Chávez impulsó una serie de reformas para fortalecer y consolidar los ideales del proyecto educativo nacional dando lugar a áreas del conocimiento que permitiesen *perfeccionar el conocimiento de México y a formar profesores que por ese mismo conocimiento del país y de su historia, lograran defender igualmente en las nuevas generaciones la idiosincrasia de la nación mexicana y salvarla de todo tipo de absorción*.⁶⁸ La reestructura planteada por Chávez tuvo como resultado la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras, así como la Facultad de Graduados y la Escuela Normal Superior por el decreto de 1924.

⁶⁶ Sección VIII del artículo tercero constitucional en su reforma de 1980 bajo el gobierno de José López Portillo: *VIII.- Las universidades y las demás instituciones de educación superior a las que la Ley otorgue autonomía, tendrán la facultad y la responsabilidad de gobernarse a sí mismas; realizarán sus fines de educar, investigar y difundir la cultura de acuerdo con los principios de este artículo, respetando la libertad de cátedra e investigación y de libre examen y discusión de las ideas; determinarán sus planes y programas; fijarán los términos de ingreso, promoción y permanencia de su personal académico; y administrarán su patrimonio. [...]*”vid. “Evolución jurídica del artículo 3 constitucional en relación a la gratuidad de la educación superior”, *op. cit.* Fecha de acceso: abril 2016.

⁶⁷ Fuente: *Intrusas en la Universidad*, *op. cit.* p. 32.

⁶⁸ *Setenta años de la facultad de filosofía y letras* (México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994), 98. *apud.* “Alocución pronunciada por el Lic. Ezequiel A. Chávez, subsecretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, en la primera sesión del Consejo Universitario” en *Cuadernos del Archivo Histórico* núm. 1, (México: UNAM, CESU, enero-abril, 1982), 100.

La rebelión filosófica tuvo lugar en la Universidad Nacional contra el positivismo heredado de antaño. Henríquez Ureña –cercano a Antonio Caso- señala que hubo un revuelo, al menos entre los participantes del Ateneo por recuperar a los filósofos que el positivismo segregaba:

[...]Nos lanzamos a leer a todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón, que fue nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio (oh Blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Boutroux, a James, a Croce. Y en la literatura no nos confinamos dentro de la Francia moderna. Leímos a los griegos, que fueron nuestra pasión. Ensayamos la literatura inglesa. Volvimos, pero a nuestro modo, contrariando toda receta, a la literatura española, que había quedado relegada a las manos de los académicos de provincia”.⁶⁹

El paso no fue menor y dejó como herencia el interés por una visión mucho más amplia de la filosofía europea en el esfuerzo de no reducirla ni al materialismo histórico ni al positivismo. Pero la crítica humanista al positivismo de la época no alcanzó a ser crítico de la propia posición de privilegio y de poder en los varones que conformaron el Ateneo, respecto de las mujeres que hubieran podido estar interesadas en participar en la vida literaria y filosófica de la organización; - y por lo que respecta a este comentario de Ureña, ni respecto de sus colegas de la periferia-. Hubo que esperar hasta los años 30 para que tuviera lugar una asociación de mujeres profesionistas, críticas: escritoras, maestras, periodistas, arqueólogas, abogadas y mujeres interesadas en la política y el arte se reunieron para fundar el Ateneo Mexicano de Mujeres. Una de las fundadoras, Adela Formoso de Obregón, además de dirigir el Ateneo Mexicano de Mujeres, fue fundadora de la Universidad Femenina de México. Formoso, destacada promotora de los derechos de las mujeres, formó parte durante tres años de la primer orquesta para mujeres dirigida por el maestro Luis G. Saloma.⁷⁰

⁶⁹ Margarita Vera Cuspinera, “La filosofía: su itinerario de la Real y Pontificia Universidad de México a la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México” en *Setenta años de la facultad de Filosofía y Letras*, op. cit. p. 252.

⁷⁰ **Ateneo Mexicano de Mujeres**. En *Diccionario de Literatura mexicana*, Armando Pereira coord. (México: UNAM/Ediciones Coyoacán, 2000). Vid. tmbn. **Formoso de Obregon Santacilia, Adela** en *Biografías*. (Publicaciones Digitales UNAM) Acceso: abril 2016. Url. http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/biografias/bio_f/formoso.htm.

Ahora, bien ¿qué implica esta historia para la constitución de sujetos de conocimiento, para las articulaciones de poder entre saberes y tradiciones, para la configuración de la “alteridad” en nuestras prácticas académicas de lectura? Esto lo analizo a continuación.

I.2.b) Universidad Nacional y minorías.

Al reparar en la historia del proyecto educativo nacional como contexto de la fundación de nuestra universidad y de nuestra Facultad; así como la continuidad de los ejes que hoy por hoy signan su identidad y razón de ser, encontraremos los lineamientos que sostienen los márgenes dentro de los cuales es académicamente aceptable, usual y normal, leer o no la *Biblia*. Ello, aunque nuestras lecturas remitan a criterios no necesariamente académicos, ni necesariamente reconocidos.⁷¹ En nuestras prácticas de lectura ha tenido lugar la preeminencia de un enfoque interpretativo sobre otros; y, de la mano de cuestiones curriculares apegadas a un laicismo excluyente, pero no-aconfesional, se ha relegado el nicho socio cultural que dio origen a la *Biblia*. Y, cuanto más, las prácticas de lectura de comunidades “minoritarias” en nuestra nación, como la judía. Incluso, aunque el nicho de esa misma comunidad haya dado origen a los textos de nuestro *Antiguo Testamento*. Así se ha dado por sentado que el contexto *normal* y pertinente para la lectura de la *Biblia* es el cristiano romano emparejado a la filosofía escolástica.⁷² En consecuencia, estos

⁷¹ Finalmente el que nuestros acercamientos académicos al texto bíblico tengan lugar desde una visión cristiana romana, es a causa de la preeminencia del catolicismo que profesa la población nacional, en términos generales, herencia de nuestro pasado colonial: la *Encuesta nacional sobre Discriminación en México 2010. Resultados sobre la Diversidad Religiosa* (ENADIS) reporta que con base en el *Censo de Población y Vivienda* del mismo año, el 82.7% de mexicanos y mexicanas se considera católico, mientras que el 4.6% de la población señala no tener ninguna religión. Del porcentaje restante de la población, la diversidad religiosa es principalmente cristiana no católica, aunque se encuentran también comunidades judías, islámicas, budistas, hinduistas, sijes, y bahais. Pero el pasado colonial de nuestra nación sigue teniendo efectos en la cultura, pues los territorios conquistados de lo que fue llamado *Nueva España* heredaron una articulación de poder entre saberes y tradiciones prefigurada desde las realidades del Imperio español, donde prevaleció el cristianismo romano. Es decir, que se heredó una articulación de poder específica donde la lectura de la *Biblia* atendía los referentes cristianos romanos y la filosofía escolástica. *Vid. Encuesta nacional sobre Discriminación en México 2010: Resultados sobre la Diversidad Religiosa* (México: CONAPRED, 2012). Acceso: mayo 2016. Url. www.conapred.org.mx

⁷² Es sabido que el doctor Angélico en la *Suma de Teología* argumenta que el “Antiguo Testamento” es una ley vetusta, que aunque conserva alguna importancia, debe ser leída a partir de

lineamientos han trazado y reproducido una jerarquía normalizada y normativa de saberes y tradiciones que, a su vez, han incidido de manera importante en la formación del sujeto filosófico. Tal sujeto interpreta a partir de las prácticas trazadas por este contexto, reproduciendo significados, metodologías y sujetos filosóficos. Pero, también aquellos lineamientos ejercen su efecto posibilitando o no la formulación de problemas y preguntas filosóficas.

Para profundizar en ello retomaremos el trabajo de Saba Mahmood sobre las relaciones entre “mayorías” y “minorías”, pues a pesar del enorme esfuerzo realizado por las mujeres mexicanas para ingresar a los espacios de educación superior y ejercer sus profesiones, tal presencia no garantiza la apertura al trabajo académico realizado desde las periferias del proyecto nacional, ni desde las subordinación en la jerarquía de género: el esfuerzo por posicionar académicamente las críticas y análisis feministas en diversas áreas no ha sido menor y, a pesar de ello, aún son abordajes considerados y tratados no sólo como periféricos, sino como “minoritarios”, aunque ni en nuestra nación, ni en el mundo, las mujeres seamos “minoría”.⁷³

Saba Mahmood señala que las minorías, en su “diferencia” suponen una amenaza para la unidad nacional y para el proyecto educativo sobre el que se afianza⁷⁴ pues es frente a la

una clave hermenéutica sancionada institucionalmente y que mira con preeminencia al “Nuevo Testamento”. Con ello, el de Aquino señaló la correlación entre ambos patrimonios documentales, la subordinación de uno frente a otro y por ende la importancia conferida a uno y otro. Es una relación de fuerzas que hoy día mantiene su vigencia en los círculos católicos tradicionalistas. Y, aunque sea un dato que parezca lejano e inconexo con nuestras realidades sociales, lo cierto es que la presencia del catolicismo en México sigue siendo altamente significativa, como se ha indicado en la nota anterior. *Vid.* Santo Tomás. “Tratado de la ley antigua y nueva”. En *Suma de Teología*. I-II q. 98-108, (Madrid: B.A.C., 2001)

⁷³ Con esto no pretendo afirmar que los feminismos representen los intereses de todas las mujeres, pues eso implica universalizar una visión antropológica y sus valores. Sin embargo, los feminismos -entre los cuales están los poscoloniales-, y la visión de género sí han contribuido a posicionar académicamente temas y perspectivas, a la vez que han generado aportes científicamente relevantes al quehacer académico, desde horizontes interpretativos que han sido usualmente desdeñados por los sesgos sexistas sobre los que la academia ha sido construida. Esto se abordará más adelante.

⁷⁴ Saba Mahmood, *Religious Liberty, the Minority Problem and Geopolitics* (Conferencia, Oecumene symposium held on the 12-13 November 2012. Berkeley, California.) Acceso: verano 2015. Url. <https://youtu.be/5QYjo3VBmoc>

“diferencia” que se define la “normalidad dominante”, como la denomina Chatterjee.⁷⁵. Frente a esta amenaza, indica Suárez, la estrategia colonial responde exotizando y marginando al otro, o bien digiriéndolo para eliminar su “diferencia”.⁷⁶ Por ello, la producción de “mayorías” y “minorías” viene aparejada con las difíciles relaciones entre ellas dentro de las relaciones sociales y gubernamentales de poder. Pero también, consideramos que esto sucede en un contexto académico; en las relaciones de poder entre saberes: la Universidad Nacional en su historia nacionalista ha reflejado esta articulación de poder, con lo cual ha configurado y sostenido ciertas relaciones, también de poder, entre saberes y tradiciones, dando lugar a la producción de sujetos de conocimiento que se gestan a través de las prácticas que tienen lugar desde tales relaciones de poder.

Pero el asunto no termina ahí, pues dichos conocimientos y prácticas también contribuyen a construir una representación de aquello que se deja de lado: es difícil considerar que algo dejado de lado pueda ser relevante. No sorprende entonces que, como consecuencia, se termine concluyendo que aquello “no relevante” *en función del criterio utilizado para priorizar*, resulte considerado como “no relevante” *per se*: por lo tanto no tendría por qué ser echado en falta para dar cuenta de procesos sociales, de procesos históricos o para explicar nuestro presente. Ocurre entonces la “producción del otro” donde se le estigmatiza como inferior e irrelevante y,- eventualmente- se le olvida. Con ello se abona a la producción y reproducción de relaciones de subordinación normalizadas entre saberes, tradiciones culturales.⁷⁷ Y muy especialmente, entre sujetos.⁷⁸

⁷⁵ *Ibid.* apud. Partha Chatterjee, *The rule of colonial difference*. (S.e: sl., 1993).

⁷⁶ Liliana Suarez Navaz, “Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales”, en *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Liliana Suárez Navaz, Rosalva Hernández Castillo, eds. (Madrid: Cátedra, 2008), 32 y ss.

⁷⁷ Spivak denomina a esta articulación subordinante entre saberes “violencia epistémica”. Omar Sidi indica: *La violencia epistémica consiste, en general, en los discursos sistemáticos, regulares y repetidos que, siendo intolerantes de epistemologías alternativas, pretenden negar la alteridad y la subjetividad de los otros y las otras de manera que perpetúa la opresión de sus saberes*. Vid. Omar Sidi *Los estudios postcoloniales*. op. cit. p. 146, apud. Gayatri Spivak *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993). Saba Mahmood critica esta noción porque no considera al sujeto femenino como aquello oculto por las representaciones masculinas ni como aquella materialidad absoluta que se posiciona fuera del lenguaje. Mahmood considera más bien la versatilidad de las relaciones entre cuerpo y lenguaje pensando que rebasan aquellas dos alternativas. Vid. Saba Mahmood, *Politics of Piety...* op. cit. p. 159. Esta discusión permite recordar la crítica que Dio Bleichmar formula al pensamiento de Kristeva, Lacan e Irigaray

Y ahí es posible encontrar una explicación al por qué de la resistencia a considerar académicamente que otras visiones interpretativas sobre el texto bíblico puedan ser relevantes para el conocimiento académico y el análisis de nuestra sociedad nacional. Se explica también por qué, a pesar de que en el judaísmo está el nicho cultural de producción de los textos bíblicos, no se considera institucionalmente relevante como para que tal importancia valiera su inclusión dentro de plan de estudios general de la carrera como formación filosófica básica.

Pero por otro lado, también, encontramos una explicación al por qué considerar los referentes y prácticas judías que competen históricamente al texto bíblico en su producción y labor interpretativa, no supone el reconocimiento de la legitimidad de las lecturas realizadas por mujeres y sus aportaciones hermenéuticas en el mundo judío en general: para una visión centralizada o colonial, tales aportaciones tendrían una condición de doble subalternidad. En primer lugar la que le posiciona como “minoría” dentro de un contexto donde prevalece un imaginario de herencia cristiano-romana. En segundo lugar, la subalternidad que le posiciona como “minoría”, dentro de una comunidad posicionada ya como “minoría” y como periférica. Pero el reconocimiento a las aportaciones feministas en

cuando consideran la feminidad como aquello “fuera” del lenguaje. Bleichmar propone una recomposición de elementos desde el marco simbólico a partir del cual se realiza la lectura y definición de la feminidad con el objetivo de cuestionar la ley misma, pues considera que tanto en el mito como en la ley hay que preguntarse si la sexualidad femenina tematizada, lo es a partir de las experiencias de las mujeres o si lo es a partir de los discursos masculinos sobre las mujeres. La diferencia en planteamientos es notoria y para la autora la propuesta de conceptualizar lo femenino como algo “fuera de la ley”, como si eso fuese una suerte de privilegio, conllevaría el peligro de reproducir una simbólica que no solo revela, sino que crea la dominación, la exclusión y la asimetría. Por su parte, Mahmood propone salir del binomio resistencia-subversión a partir de la consideración de una noción alternativa de agencia social, como se ha expuesto anteriormente. Y es desde esta alternativa de agencia que me he propuesto, siguiendo la propuesta de Bleichmar, cuestionar los contenidos de los mitos de creación, a partir de sus procesos de formación y las políticas de producción que entrañan, como una estrategia de resistencia a la condición de subalternidad. *Vid.* Emilce Dio Bleichmar, *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer*. (Barcelona: Paidós, 1997), 26.

⁷⁸ Cabe recordar muy oportunamente la pregunta que se formula Roth sobre la necesidad de garantizar derechos discursivos y epistemológicos para lograr genuinamente reconocimiento y emancipación. *Vid.* Julia Roth, *Occidental readings, decolonial practices. A Selection on Gender, Genre, and Coloniality in the Americas*. Interamerican studies vol. 10. (Postdam: Wissenschaftlicher Verlag Trier/Bilingual Press), 9. *Vid. supra. I.1Hermenéutica académica tradicional sobre los textos bíblicos y la producción del sujeto que interpreta: nuestras prácticas.*

su quehacer interpretativo de los textos bíblicos tampoco tiene, necesariamente, mejor suerte, pues, como se ha expuesto, también padece una doble condición de subalternidad.

Y sin embargo, aunque podría esperarse que la condición de “minoría” sensibilizaría a quienes detentan el poder dentro de los grupos excluidos como para hacerse cargo de los mecanismos de exclusión que se ejercen al interior de sus comunidades, constantemente encontramos que no necesariamente sucede: desde este análisis, podemos constatar que dentro de las “minorías” –y entre “minorías”-, también hay relaciones de poder que determinan la participación o marginación de ciertas perspectivas que podrían no ser de facto ni absolutamente, minoritarias. Podría considerarse que al interior de las comunidades, ni las mujeres judías ni las cristianas han sido minoría en su pueblo. Tampoco lo han sido en el Islam. Pero podría pensarse en los accesos que tales mujeres tengan dentro de sus comunidades al estudio formal de sus tradiciones y textos sagrados, donde quizás los números comiencen a decrecer. También podría considerarse el factor geográfico, donde -por ejemplo en nuestro Colegio de Filosofía- la presencia de mujeres judías, -y de entre ellas las que estudien filosóficamente el judaísmo-, como de mujeres islámicas – y de entre ellas las que estudien filosóficamente el islam-, es todavía menor.

Así, no se trata entonces de una mera cuestión numérica, sino, de relaciones de poder en diferentes contextos. En esos entramados de relaciones de poder es donde se producen y reproducen las prácticas que dictan y reconocen las autorizaciones para formular ámbitos de estudio, reconocer como legítimos objetos de investigación y para legitimar a los sujetos autorizados para tomar parte en las tareas exegéticas y de investigación.⁷⁹

Hay que apelar, entonces, a una mirada descentralizadora, que permita identificar objetos de estudio considerados como periféricos y reparar en las prácticas que nos llevan a considerar a ciertos sujetos filosóficos como subalternos. Desde esta crítica epistemológica descentralizante notamos el vacío de atención hacia el mundo judío su historia y sus

⁷⁹ Las preguntas que elabora Chartier ¿Quién puede entonces escribir? ¿Sobre qué? ¿Con qué enfoque o interés? ¿A qué responde y por qué? iluminan la ruta con el fin de descubrir ese entramado de relaciones de poder. *Vid.* Chartier, Roger. “La cultura escrita en la perspectiva de larga duración.” En *Cultura escrita, literatura e historia* (F.C.E.: México, 2000).

prácticas de lectoescritura, las cuales van de la mano del *Talmud*; notamos el vacío hacia los ramales no católicos del cristianismo, sus prácticas de lectura y su historia; y el vacío de atención al Islam; sus prácticas de lectura y su historia. Pero, en un nivel más difícilmente visto, también notamos el vacío de atención sobre las recepciones que las lectoras dentro de estas tres grandes tradiciones han hecho del texto bíblico; entre las cuales están las lecturas con perspectiva de género y las lecturas feministas en cada una de estas tradiciones y en sus diferentes contextos.⁸⁰

Con la perspectiva que propongo se abre la posibilidad de tomar una postura ética de apertura académica a la alteridad, como una política de reconocimiento a la agencia social, a los derechos epistémicos del otro, de la otra; a su derecho a la memoria y a una historia propia. Sin embargo aquí hay que cuestionar muy puntualmente la ingenuidad de presuponer que el esfuerzo académico de inclusión signifique ausencia de tensiones, de cuestionamientos, de rupturas, de incomodidades. Y es que la apertura a la alteridad supone la desestabilización propia que tiene una valencia positiva, pues cabe la fractura de nuestras ideas preconcebidas; pero también la presencia de posiciones, perspectivas y abordajes que pudieran estar claramente en oposición con las nuestras, muy especialmente tratándose de aperturas a tradiciones distintas de la posicionada como “centro”. Esta apertura académica a la alteridad posibilita ejercicios retrospectivos e introspectivos, a partir de la interpelación que supone la mirada del otro, la cual trastoca autocomprensiones unilaterales, vale decir, narcisistas.⁸¹ Y así también se abre la posibilidad de reconocer con mayor justicia y

⁸⁰Lugones ha problematizado la violencia y subordinación que tiene lugar a lo largo de líneas que intersectan clase, etnia, género y sexualidad para analizar las formas en que estas intersecciones producen problemáticas distintas, según contextos. Así, la autora identifica complicidades que ocurren entre varones que han sido víctimas de la violencia y subordinación por la diferencia colonial y aquellos que les oprimen, en cuanto a la subordinación de las mujeres del grupo oprimido. La autora considera que estas complicidades no tienen lugar, simplemente, a causa de una ceguera epistemológica. Para analizar esto, la autora propone una mirada interseccional a la que suma la propuesta teórica de Quijano sobre la colonialidad del poder. A través de estas herramientas, Lugones pone sobre la mesa diferencias en la subordinación de las mujeres según sus contextos, a la par que enfoca las complicidades masculinas intraseccionales en el ejercicio del poder. *Vid.* María Lugones, “The coloniality of Gender” en *Words and Knowledge otherwise*. (Primavera 2008). Acceso: 17 abril 2017. Url <https://globalstudies.trinity.duke.edu/> apud Anibal Quijano, "Colonialidad del Poder y Clasificación Social" en *Journal of World Systems Research*, V. xi, #2, (Verano/otoño, 2000).

⁸¹ Para el Dr. Blanco, un punto interesante en el mito de Narciso consiste en considerar que el protagonista no sabía que el reflejo que miraba en el agua era un reflejo de sí mismo. En esta

objetividad los descalabros propios, las responsabilidades históricas que nos competen, los colonialismos ejercidos desde los privilegios que entrañan las líneas a lo largo de clase social, etnia, género, incluso en las periferias, en el contexto de nuestro proyecto de Universidad Nacional. Por ello se hace imprescindible sostener multilateralmente miradas críticas y éticas que permitan delinear y limitar contextos académicos con intereses académicos.

La cosecha, pues, entraña esperanza: aporta en el sentido de la restitución de la memoria como una cuestión de legitimidad; así como también en términos de resistencia y subversión al estado de subalternidad. A la par, enriquece nuestra visión colectiva sobre el pasado, aparejando la alternativa de reinscribirnos de manera resignificada en nuestra historia, como un asunto de justicia, de reconocimiento y agencia social, de agencia histórica. De interculturalidad.

Retomo entonces, el interés de abordar la historia de aquellas tradiciones consideradas como periféricas, y en ello, de las mujeres en sus accesos a la lectura de los textos fundantes.⁸² Por cuestiones de extensión y metodología en este trabajo seré muy puntual y para ello tomaré un criterio cronológico. A partir de este criterio, el primer grupo de mujeres que me interesa abordar como productoras-lectoras de la *Biblia* es el de la comunidad que le dio origen, específicamente a los textos del *Antiguo Testamento*, conocidos en el mundo judío como *Tanaj*.

A continuación presento un breve recuento sobre los ejes tradicionales que han configurado los accesos formales de las mujeres judías a sus textos fundantes como productoras y

interpretación, Narciso partiría del presupuesto de que estaba mirando a “otro”. Agradezco al Dr. Blanco por esta aportación, en una comunicación personal.

⁸² A partir de la noción “Sur Global” que propone Slabdosky, me resulta sumamente interesante la alternerativa de trascender las fronteras nacionalistas para mejor considerar la solidaridad y el intercambio de experiencias entre mujeres de distintas tradiciones en las lecturas críticas de sus textos fundantes, como un ejercicio de apertura a la alteridad y de reorganización de nuestros imaginarios. Con esta noción, Slabdosky refiere a una forma de reapropiación de una condición construida como marginal, donde precisamente la marginalidad es la nota común. El autor, propone asumir tal marginalidad, pero con una valencia positiva, de modo tal que en lugar de ser una nota discriminatoria, devenga una acción para la resistencia. Pero una colectiva, es decir, una resistencia que agrupa a comunidades periféricas. *Vid.* Santiago Slabdosky, *Decolonial Judaism. Triumphant failures of barbaric thinking* (Nueva York. Palgrave/McMillan, 2014), 3 y ss.

lectoras. Posteriormente, en el apartado I.3, abordaré los enfoques feministas en EUA y Europa, y posteriormente el quehacer de las mujeres de América Latina en sus lecturas y recepciones de la *Biblia*.

b.1) Mujeres judías y Biblia: políticas de exclusión y resistencias

¿Cómo ha sido, entonces, la participación de las mujeres judías en la escritura, lectura, estudio y enseñanza de sus textos fundantes? Esta pregunta permite considerar accesos y exclusiones, por ejemplo en cuanto a géneros de escritura, por lo que cabe interrogar si se les negó, cuándo y cómo, la autoridad para el ejercicio de la escritura no intimista.⁸³ Pero también, analizar si se les reconoció la autoría de textos, el registro de ellos o su inclusión en compilaciones significativas; o si su nombre quedó silenciado bajo el peso de escrituras y lecturas elaboradas desde sesgos androcéntricos:

En este sentido, los estudios del Dr. Alfredo Tepox ponen sobre la mesa un cuestionamiento sobre autoría y atribución respecto de textos bíblicos.⁸⁴ Libros como *Eclesiastés* y *Cantar de los Cantares*, -que son atribuidos tradicionalmente al sabio Salomón-, podrían ser textos donde predominaría una autoría, una inspiración femenina. Pero no sería un caso aislado, pues también podría cuestionarse la atribución de autoría de los otros textos de la colección

⁸³Roth señala que las cartas y los diarios, son ejemplo de géneros literarios configurados como “femeninos”. Se trata de géneros autorizados para las mujeres precisamente por su carácter, es decir, un carácter asociado a una intimidad congruente con un lugar tradicional que separa los sexos en espacios públicos o privados, desde el criterio de la construcción social de los géneros. Con agudeza, Roth puntualiza que, por ejemplo, la “autobiografía” es un género literario autorizado para el varón blanco que se auto comprende en una posición desde la cual puede presentarse como modelo. Pero las mujeres y aquellos sujetos posicionados como subalternos, no han estado autorizados desde siempre al uso de la autobiografía. Con todo, Roth indica la posibilidad de desafiar esa norma subordinante, precisamente a partir de la apropiación de los géneros. *Vid.* Julia Roth, “Occidental readings, decolonial practices. A Selection on Gender, Genre, and Coloniality in the Americas” en *Interamerican Studies* Vol 10. (Postdam: Wissenschaftlicher Verlag Trier/Bilingual Press. 2014), 11.

⁸⁴El cuestionamiento formulado por el Dr. Tepox, -especialista en lingüística y hebreo-, se respalda en su larga experiencia como traductor para versiones bíblicas como *Dios habla hoy* y *Reina Valera Contemporánea*. Sus investigaciones se encuentran en vías de ser terminadas y por lo tanto pendientes de publicación. Por respeto al trabajo inédito del profesor Tepox me he limitado a enumerar muy puntualmente algunos aspectos que, con la generosidad y amabilidad que le caracterizan, él mismo me comentó personalmente.

denominada *Hamesh Meguillot*, los cinco rollos (*Ruth, Cantar de Cantares, Esther, Eclesiastés y Lamentaciones*). Para Tepox, esta colección merecería la denominación “libros de la mujer”, ya que expresan consistentemente una inspiración o autoría femenina. En el caso del *Cantar de los Cantares*, la voz de la novia tiene un papel fundamental en el texto, al grado que, poniendo en cuestión la tradicional atribución al sabio Salomón, puede considerarse que en la escritura se expresaría una mujer. En cuanto al *Eclesiastés* -o mejor dicho *Cohélet* (קְהֵלֶת)-, éste recibe su nombre griego a partir del término hebreo femenino *kehilá* (קהלה), que significa “congregación” o “comunidad”, y cuyo plural femenino es *kehilot* (קהילות). *Cohélet*, como nombre propio es el participio femenino de *kahal* (קהל) cuyo significado es “reunir”. En la consideración de Buehlman tal vez signifique un nombre de función, aunque no sea claro cuál.⁸⁵ El término hebreo comparte con el nombre del autor -referido en el texto bíblico mismo-, las letras de la raíz (.ל.ה.ק), pero con diferente inter vocalización. Así, se puede considerar que en la helenización del texto haya quedado oculta una presencia de autoría femenina. Con todo, es probable que los traductores griegos que le asignaron el nombre, consideraran la terminación griega “-tes” (-της), que indica la referencia a un sujeto que realiza una acción determinada, una función, derivada de un verbo específico para preservar esa idea de acción o función de agente en la asamblea. Sin duda, y a favor del argumento sobre la mano femenina como productora del texto, llama la atención que el primer versículo del texto “corrija” la autoría percibida por lectores, lectoras -y también escuchas-, familiarizados con el término *keholá* (קהלה) como femenino, con la siguiente advertencia: “Palabras de Cohélet, **hijo** de David, rey de Jerusalén”. El texto hebreo presenta un contundente *ben* (בן) -hijo-, que cancela la pregunta, aunque no necesariamente la duda de que se tratase de una intervención editorial destinada a trazar los límites de la interpretación.

Las notas anteriores permiten poner en cuestión ideas preconcebidas sobre los textos bíblicos y las participaciones femeninas en la producción de materiales pasados por filtros editoriales. Sin embargo es esperable una resistencia mayor a considerar esta posibilidad, pues pesan sobre nuestros imaginarios y nuestras autocomprensiones muchos siglos donde

⁸⁵ Vid. Alain Buehlmann, “Qohélet” en *Introducción al Antiguo Testamento*, Thomas Römer, ed. (Desclée de Brouwer: Bilbao, 2004), 547.

hemos aprendido a pensar de otro modo y hemos reproducido políticas de género en las prácticas de lectura. Así, en el mundo judío hay que considerar que históricamente ha tenido lugar una marginación social: en las elaboraciones recolectadas en el siglo III d.e.c. (después de la era común), por Jehuda Ha Nashi que conformarían la *Mishnah* –el cuerpo jurídico exegético que hospeda la tradición oral y que sería el corazón del *Talmud*–, ya se recogían prescripciones genéricamente diferenciadas sobre las obligaciones a cumplir.⁸⁶ La *Guemará* por su parte es más específica y enuncia en qué consisten las obligaciones para los varones, entre las cuales está el aprender-enseñar, mientras que las mujeres están exentas. Pero los rabinos que comentan *Mishná* y *Guemará* en el *Talmud* eligieron oportunamente interpretar el término bíblico del *Deuteronomio* benichem בְּנֵיכֶם –sus hijos– (Dt. 11:19) como masculino, cuando es común que la forma masculina plural haya sido

⁸⁶ En la cultura judía los textos de la *Biblia* se consideran textos cifrados que deben ser conservados, transmitidos e interpretados. Profetas y sabios fueron los primeros encargados de realizar dichas tareas. Sin embargo en tiempos del exilio babilónico y de cara a la incertidumbre causada por la situación política tiene lugar un espacio muy importante de señalización de métodos y técnicas de interpretación, las cuales alcanzarán los tiempos del siglo I a.e.c. y serían sistematizadas en las escuelas de Hilel y Shammai (ver las reglas hermenéuticas en apéndice). Así los escribas o estudiosos fueron considerándose como especialistas en la lectura de textos bíblicos interpretando sus mandatos y con ello dieron lugar a una tradición exegética en una continua y cada vez más compleja práctica interpretativa que duraría varios siglos. Sin embargo las contingencias ocurridas tras la destrucción del Templo en el año 70 d.e.c. y de la revuelta de Simón Barcocebas en el año 130 d.e.c. apremiaron la necesidad de preservar el patrimonio interpretativo generado. En ese contexto rabí Akiva, gran maestro del judaísmo, seleccionó y organizó sistemáticamente un conjunto de leyes y tradiciones de acuerdo a 6 secciones temáticas. Rabí Meir y su discípulo rabí Yehuda ha-Nasi continuaron la empresa dando lugar al corazón del *Talmud*: la *Mishná*. Los textos que no fueron seleccionados para la *Mishná* fueron agrupados bajo el nombre de *Baraita*. Al tiempo, dos alumnos de la escuela de Yehudá realizaron una compilación de dichos referentes a la *Mishná*, realizados tras su clausura. Este nuevo conjunto se llama *Tosefta*, que quiere decir “complemento” y es una de las principales fuentes halákicas, es decir, legales, del mundo rabínico. El correr del tiempo dio lugar a comentarios que, a manos de los rabinos, fueron dando las claves de descifrado para los textos ya compilados, lo cual dio lugar a una nueva colección que comprendería comentarios respecto de la *Mishná* -la *Guemará*- además de otros comentarios rabínicos, pero desarrollando materiales más allá de sus fronteras. Esta nueva compilación es el *Talmud* y tiene dos versiones: Jerusalén, que se cierra en el siglo IV; y Babilonia, que se cierra en el siglo VI. Es esta historia la que da al *Talmud* su peculiar formato donde una hoja presenta una *Mishná* (o norma, pues el término denota tanto el nombre de la compilación como sus contenidos) como tópico central y -literalmente- *al rededor de ella*, los comentarios recolectados. *Vid.* Jacob Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature* (New York: The Anchor Bible Reference Library, 1994); *Vid. tmbn.* Gunter Stemberg, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit* (München: Becksche Elementarbücher, 1979); *Vid. tmbn.* Gunter Stemberg, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (Valencia: Biblioteca Midrásica, 1988).

utilizada en la *Biblia* para designar tanto a hombres como a mujeres.⁸⁷ Con esa decisión, determinaron que no había ninguna obligación de incluir a las mujeres en el estudio de la *Torá*, lo cual derivó en una práctica que les prohibía a ellas su estudio, consolidando la idea de que éste estaba reservado para los varones. El versículo bíblico indica: *Enseñádselas a vuestros hijos, hablando de ellas tanto si estás en casa como si vas de camino, así acostado como levantado*. Los rabinos del *Talmud* interpretan y comenta la idea agregando: [...]“*And ye shall teach them to your sons*” –*but not your daughters*.⁸⁸ Y aunque el texto bíblico mismo no formula ninguna prohibición y algunos rabinos como R. Eliezer discutieron si debía educarse a las mujeres, al menos en cuanto a lo necesario para que ellas realizaran sus labores y preceptos religiosos, la opinión contraria prevaleció.⁸⁹ Esto es, a pesar de que el texto mismo ofrecía también una dirección opuesta para su interpretación.

Esta determinación encontró respaldo en un prejuicio de época que ha alcanzado el siglo XX. Se trata de la influencia que el pensamiento de Aristóteles tuvo en aquellos entonces y en donde se pensaba que el intelecto de las mujeres era un intelecto inferior; por tanto, interpretaron los rabinos, no era un beneficio enseñar la palabra sagrada a quien no tenía capacidad de comprenderla y además podría hacer mal uso de ella. Estos dos elementos, sumados a la conveniente idea de que las mujeres debían servir y obedecer a sus esposos, dieron forma a una visión sobre las mujeres que sentó precedente y se continuó como una práctica que signaría la subjetividad femenina genéricamente diferenciada y subordinada: el pueblo de la ley ha sido históricamente un pueblo dedicado al estudio de sus documentos sagrados, pero esa gran tarea que se asumió culturalmente como un precepto, que dotaba de gran prestigio social, que dio origen y forma a nociones éticas de gran valor en sus propuestas de reconocimiento a la alteridad, ha sido, hasta tiempos recientes, un privilegio de los varones.⁹⁰ Rachel Adler, en el artículo “The jew who wasn’t there. Halacha and the

⁸⁷ Sigo la exposición de Greenberg. *Vid.* Simon Greenberg, “On the question of the ordination of women as rabbis by the Jewish Theological Seminary of America” en *The ordination of women as rabbis: Studies and responsa* Simon Greenberg ed. (Nueva York: Jewish Theological Seminary, 1988), 74-77, *apud Kiddushim* 29b.

⁸⁸ *Kiddushin* 29b. Url. <http://halakhah.com/pdf/nashim/Kiddushin.pdf>. Consulta realizada: Mayo 2016.

⁸⁹ *Vid. Sot.* III, 4. *Sanh.* 94b.

⁹⁰ Es interesante retomar el llamado de atención que propone Daniel Boyarin sobre las masculinidades rabínicas y sus escalas de valores; su visión antropológica genéricamente

jewish women” de 1971, llama la atención sobre este punto: la autora indica que ella misma no es aceptada como una persona por quienes la definen según los roles estereotipados del judaísmo ensalzando la “nobleza de la maternidad”, la “gloria del alumbramiento” y la “modestia” como corolario de la feminidad judía. Para Adler, el problema arraiga en que tanto en la ley como en las prácticas, las mujeres son vistas como judías periféricas. Por tal motivo, ellas no participan en las discusiones sobre temas que las afectan, sino que son los varones los que hablan sobre ellas, por ellas.⁹¹

La prohibición de acceso a la enseñanza de los textos sagrados dificultaba la tarea para las mujeres, pues para comprender de dónde venía una sanción vivida como norma tradicional, y considerar interpelarla, hacía falta el acceso crítico a los textos exegéticos.⁹² Y aún más: a la *Biblia* misma, a la *Mishnáh* y al *Talmud* en sus procesos históricos de producción.

Se comprende entonces que las rupturas con estas prácticas haya tenido lugar en lo individual o en lo social, a partir de situaciones descolocantes. A nivel individual, vale recordar por ejemplo las aportaciones de Samuel Adler: en el siglo XIX, judíos de Europa central vieron frustradas nuevamente sus expectativas de emancipación, pues el Congreso

diferenciada y las posibilidades que los textos también hospedan. Pues, a pesar de que el análisis de Boyarin es controversial, no deja de ser importante su interés en reconocer la historicidad de las formaciones subjetivas y las masculinidades producidas según épocas y contextos. Y es que las masculinidades rabínicas que dieron forma y contenidos al *Talmud* y a la *Mishnah* también son históricas y han respondido a ciertos contextos socioculturales desde cuya especificidad dieron lugar a los discursos a través de los cuales los rabinos, es decir, ciertos hombres, elaboraron, seleccionaron y registraron estas nociones en torno al ser de las mujeres... y de los hombres mismos. Y, como señala Boyarin, dieron lugar a compilaciones documentales dirigidas a otros hombres. Algo que debe ser considerado es que excluyeron a las mujeres en la elaboración y registro de sus experiencias y reflexiones; así como de la elaboración de las sanciones legales que pudieran haber favorecido sus intereses. Muy al contrario todo ese universo ha pasado por el orden elaborado desde la supuesta legitimidad masculina, para hablar por las mujeres, como la instancia legítima para tales efectos. *Vid.* Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading sex in talmudic culture* (Berkeley: University Of California Press, 1993). *Vid. tmbn* Boyarin Boyarin, “Unheroic conduct: the rise of heterosexuality and jewish masculinity”. En *Men and masculinities in christianity and judaism: a critical reader* (Londres: Krondorfen, Björn. SCM Press, 2009).

⁹¹ *Vid.* Rachel Adler, “The jew who wasn’t there. Halacha and the jewish women” en *Davka* (Verano, 1972), 7–11. acceso: abril 2017, Url. <https://jwa.org/sites/jwa.org>

⁹² Por ejemplo en el siglo XX R. Baruch Ha-Levi Epstein comenta que la sanción de la *Mishnáh* indicaría *únicamente* que no hay obligación de enseñar a las mujeres, pero que no dicta una prohibición, y sin embargo, en la práctica, se ha vivido a lo largo de los siglos como tal. *Vid.* Simon Greenberg, *Ordination of women, op. cit.* p. 89. Nota 11.

de Viena de 1825 sancionaba su inhabilitación para participar en la vida pública de las sociedades de hospedaje, obstaculizando su participación social. Así, a la luz del nuevo marco político generado por la Revolución francesa, los judíos resentían la marginación derivada de la exclusión en el ejercicio de derechos civiles en desigualdad con los ciudadanos nacionales. En tal clima, en 1845 Samuel Adler presentó en la conferencia rabínica de Frankfurt, un tratado donde cuestionaba las concepciones y roles tradicionales de las mujeres judías y argumentaba a favor de su emancipación. Adler logró que al año siguiente en la conferencia rabínica de Breslau, se formara una comisión para discutir la posición de las mujeres judías al interior del judaísmo. En Breslau, Einhorn, Adler y Geiger presentaron un documento “Protokolle der Dritten Versammlung Deutscher Rabbiner Abgehalten zu Breslau, vom 13 bis 24 Juli, 1846”, que proponía las acciones a tomar para lograr la emancipación de las mujeres. Uno de los argumentos centrales consistía en cuestionar la concepción tradicional sobre las mujeres, y posteriormente posicionar una concepción igualitaria en cuanto a capacidades y derechos. Los autores del informe consideraban que las mujeres tenían todas las facultades para su emancipación. Desafortunadamente la iniciativa no prosperó y quedó como una posición sostenida por miembros de la conferencia pero no como un sentir comunitario, ni como una demanda de reconocimiento planteada por mujeres. Sin embargo sentó un precedente.⁹³

A nivel de movimiento social, se puede traer a colación un esfuerzo de crítica hacia la tradición, de cara a nuevas realidades sociales para que esas prácticas y nociones pudieran ser cuestionadas: el reporte de la discusión institucional que tuvo lugar en el movimiento conservador en Estados Unidos para considerar la ordenación de mujeres como rabinas, señala que uno de los puntos de quiebre fue el que las mujeres prefirieran una profesión que les permitiera la autonomía económica. Era una alternativa que se abría paso como preferente, frente a la tradicional idea de contraer matrimonio en edades tempranas. Se trataba de un contexto donde las mujeres fueron buscando espacios de participación que

⁹³ Vid. Michael Meyer. *Response to Modernity: A History of the reform movement in judaism* (Detroit: Wayne State University Press, 1995). Vid. tmbn. Pamela Nadell, *Women who would be Rabbies: A history of women's ordination 1889-1985* (Boston: Beacon Press, 1988). Vid. tmbn. Elisa Klapheck, *Fraülein Rabbiner Jonas: The story of the first Woman Rabbi*. (San Francisco: Jossey Bass, 2004.)

antes les habían resultado inaccesibles, hasta que llegó el momento de cuestionar, incluso, la falta de acceso al ministerio ordenado.⁹⁴ Hoy por hoy las mujeres en varias corrientes del judaísmo han logrado el acceso a la ordenación ministerial, y también a ejercer como rabinas en diversos púlpitos.⁹⁵ Hoy en día participan académicamente en la revisión de su historia, sus prácticas y sus textos sagrados, también desde una visión feminista.⁹⁶

Ahora bien, ¿qué alternativas académicas de interpretación se hacen posibles al descentralizar el conocimiento y cuestionar las relaciones habituales de poder entre sujetos, entre saberes; entre tradiciones y al interior de las tradiciones en un contexto donde prevalece un imaginario social de tipo cristiano romano? ¿Qué aportan al conocimiento académico las lecturas feministas de los textos fundantes? Esto se abordará en el siguiente apartado. Para ello, inicialmente expongo una panorámica sobre las aportaciones hermenéuticas y las críticas que tanto el feminismo ilustrado como el feminismo latinoamericano han abonado a las reflexiones filosóficas en torno a las religiones. Sin embargo, cabe reconocer que el punto de arranque ha sido una mirada más bien cristiana, aunque hoy por hoy tanto el islam como el judaísmo han elaborado críticas feministas a sus tradiciones. Como parte final del apartado abordaré la crítica poscolonial, donde se inserta mi investigación.

⁹⁴ Vid. *The ordination of women as rabbis: Studies and responsa* Simon Greenberg ed. *op. cit.* Vid. *tmbn. Rabinato femenino en el Seminario Rabínico Latinoamericano “Marshall T. Meyer” de Buenos Aires, Argentina. Un enfoque de Antropología Filosófica con perspectiva de género.* TESIS que para optar por el grado de Maestra en Filosofía presentó Mónica Ríos Saloma. Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras. México: 2012.

⁹⁵ Vid. *Ibidem.*

⁹⁶ *i.e. New Jewish feminism: Probing the past, forging the future.* Rabbi Elise Goldstein ed. (Woodstock: Jewish Light Publishing, 2009). En este texto la autora propone una lista de referencias bibliográficas que remiten a la participación de las mujeres y sus cuestionamientos a diversos aspectos del judaísmo como comentarios a la *Torá*, exégesis bíblica, estudios teológicos, históricos, estudios sobre rituales, sobre leyes, sobre el *Talmud*, sobre los rabinos y sus sesgos de género, sobre las mujeres y su acceso a la ordenación rabínica, sexualidad y lesbianismo.

I.3. Filosofía Feminista de las religiones y Teología Feminista desde el planteamiento ilustrado.

En el contexto académico, los enfoques que han considerado al género como categoría de análisis para abordar los textos bíblicos han tenido lugar desde hace más de cuarenta años en dos grandes ramas dentro de las filosofías europeas y anglo-americanas: la Teología Feminista y la Filosofía Feminista de la Religión.⁹⁷ Aunque, según indica Frankenberry, la Teología Feminista se desarrolló con anterioridad a la Filosofía Feminista de la Religión por cuatro motivos que expongo resumidamente a continuación⁹⁸:

En el primero, la autora remite históricamente al periodo de formación de la Filosofía de la Religión en los siglos XVII al XIX, donde predominó la perspectiva de los varones blancos europeos. Podría decirse, siguiendo a Roth, que se trataba de un contexto donde la filosofía tenía claramente un sesgo de género, pues quien estaba autorizado para escribir y cuestionar institucionalmente era mayormente el varón blanco.⁹⁹ En segundo lugar, durante el siglo XX se profesionalizó la Filosofía de la Religión y la disciplina se insertó tanto en las facultades de Filosofía como en las de Teología. Sin embargo el auge de la filosofía analítica obstaculizó el reconocimiento de la Filosofía de la Religión, como “verdadera” filosofía, mientras que la facultad de teología resultó más hospitalaria para las reflexiones sobre religión y entre ellas, las reflexiones feministas. Como tercer motivo, la autora señala que las feministas solían evitar abordar temas religiosos bien por una comprensión vaga sobre las religiones o bien por una actitud de sospecha hacia las mismas. Este último punto, sumado a la creencia cuestionada por el feminismo de que la filosofía analítica es neutra respecto del género en sus métodos, contenidos y normas da lugar al cuarto aspecto señalado por Frankenberry.

⁹⁷ Hay que recordar que la perspectiva ha sido mayoritariamente cristiana, pero no necesariamente católica. Por otra parte también es importante recordar que las reflexiones con perspectiva de género y desde el feminismo han tenido lugar en el mundo judío, así como en el islámico y en otras tradiciones.

⁹⁸ Nancy Frankenberry, "Feminist Philosophy of Religion" en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (invierno 2011), Edward N. Zalta (ed.), acceso: septiembre 2015 Url. <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/feminist-religion/>.

⁹⁹ Julia Roth, *Occidental readings, decolonial practices*, op. cit. pp. 6-7.

La autora considera que estos cuatro motivos obstaculizaron el reconocimiento de la importancia de la Filosofía Feminista de la Religión. Mientras que, por su parte, la Teología Feminista tuvo mejores oportunidades de desarrollo y cohesión, dando lugar a una mayor presencia institucional de su quehacer y sus resultados en las filosofías europeas y anglo-americanas, especialmente en espacios empáticos con las teologías de liberación, las teologías medioambientales –nutridas de manera importante por el ecofeminismo–; y las teologías postcoloniales. Frankenberry indica que fue hasta finales del siglo XX cuando la Filosofía Feminista de la Religión alcanzó una posición relevante dentro de la academia reflejando su quehacer en dos textos clave: *Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief* de Pamela Anderson, publicado en 1998 y *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion* de Grace Jantzen, publicado en 1999. Según indica la autora, estos textos permitieron que la disciplina fuese reconocida en los medios académicos, al lado de trabajos presentados por autoras como Luce Irigaray, Mary Daly, Sally McFague, y Julia Kristeva. En 2003 Pamela Anderson y Beverly Clack publicarían una importante obra: *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*. En ella las editoras y autoras dan cuenta de los alcances de la disciplina en vinculación con el psicoanálisis y el posestructuralismo.¹⁰⁰

El paso del tiempo en universidades norteamericanas ha demostrado la vitalidad, riqueza y aportes de estos enfoques. En el marco de la Filosofía de la Religión, Pamela Sue Anderson señala que la perspectiva feminista ha puesto sobre la mesa de discusión temas que tradicionalmente no eran vistos, como son los prejuicios sobre el sexo y el género que impactan en las concepciones antropológicas, así como en las concepciones sobre la divinidad. En cuanto a las concepciones antropológicas, la Filosofía de la Religión tradicional tendía a reducir la comprensión de la racionalidad a una versión excluyente de elementos humanos habitualmente asociados al ser de las mujeres: la corporalidad. La crítica feminista ha puesto en cuestión los maridajes entre los sesgos androcéntricos que comparan análogamente los opuestos mente/cuerpo con masculino/femenino, como ejemplos de un discurso hegemónico apoyado en estructuras binarias que resultan

¹⁰⁰ Vid. Nancy Frankenberry, "Feminist Philosophy of Religion", *op. cit.*

performativas de “sexo” y “género”.¹⁰¹ Al respecto indica Anderson: *Al concebir el ideal de la razón como perfección suprema y con ello, autoridad, se asegura que el hombre obtenga su último ideal de género: el todo perfecto Padre/Dios.*¹⁰² Con ello se abona a una concepción masculinizante de una divinidad, pero que presenta elementos importantes de un imaginario no explícito, según indica Jansen:

La filosofía de la religión en occidente ha asumido por mucho tiempo a un dios “omni-todo”: como un obispo escribiera en *Church Times* hace algunos años, “Dios es una divinidad masculina en cierta medida sin género”: sólo necesitamos agregar que también es blanco. Por supuesto siempre se agrega que Dios no tiene un cuerpo, y por eso no tiene color ni género. Pero indagando detrás de la negación está el imaginario: el cuerpo que Dios no tiene es masculino y blanco.¹⁰³

Y, siguiendo el hilo de la ironía, Bilimoria agrega: *y probablemente habla inglés, favorece la democracia, la economía del libre mercado y a EUA y el reino Unido.*¹⁰⁴ Con esta afirmación, Jansen pone a la luz algunos alcances del imaginario sobre la divinidad –se entiende, cristiana- que no se explicitan, pero no por eso son menos potentes o performativos. Más bien, al contrario. La fuerza de *lo no dicho*, de *lo no reconocido* está ampliamente documentada en el quehacer psicoanalítico.

¹⁰¹Marta Palacio, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emanuel Levinas* (Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2008), 454. *Apud* Judith Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (México: Paidós/PUEG, 2001), 58.

¹⁰² *Vid.* “Why Feminist Philosophy of religion? An interview with Pamela Sue Anderson” en *Logoi*, vol.1, (Primavera 2014), 11-12. Acceso: diciembre 2015. URL

https://philreligion.nd.edu/assets/126673/logoi_spring.2014.pdf La autora señala que al conceder al ideal de la razón la suprema perfección y, con ello, autoridad, se asegura al varón su último ideal de género: el todo-perfecto padre/dios. “Giving supreme perfection, and so authority, to the ideal of reason ensures the man has his ultimate gender ideal: the omni-perfect Father/God”.

¹⁰³ Grace Jansen, “Uneasy intersections: Postcolonialism, feminism and the study of religions.” En *Postcolonial Philosophy of Religion*. Purushottama Bilimoria, Andrew B. Irvine, Eds. (S.I.: Springer, 2009), 300. *The philosophy of religion in the west has largely assumed a male, ‘omni-everything’ God: as a bishop wrote in Church Times a few years ago, ‘God is a relatively genderless male deity:’ we need only add that he is also white. It is of course always immediately added that God does not have a body, and therefore has neither colour nor gender. But lurking behind the denial is the imaginary: the body that God does not have is male and white.* La traducción es mía.

¹⁰⁴Purushottama Bilimoria y Andrew B. Irvine, “Introduction. The state of Philosophy of Religion and postcoloniality” en *Postcolonial Philosophy of Religion*. *op. cit.* p. 4. *apud.* Grace Jansen, “Uneasy intersections: Postcolonialism, feminism and the study of religions”, *op. cit.* p. 300.

Volvamos al imaginario sobre la divinidad y los prejuicios de género que se expresan en su configuración. Pamela Anderson señala una falta de claridad sobre lo problemático del ideal de género Padre/Dios que resulta reforzado con la conceptualización de los atributos divinos –atributos que pueden ser analizados bajo el concepto de ordenamiento de género planteado por Bordieu-. Dichos atributos han sido los tópicos centrales de la Filosofía de la Religión tradicional. Por ello, al cuestionar la idea misma de racionalidad desde la perspectiva de género, la Filosofía Feminista de las Religiones marcaría una desestabilización de la disciplina al poner a debate no sólo los prejuicios sexistas en su quehacer, sino las concepciones mismas que moldean objetos de estudio y determinan las temáticas a tratar.¹⁰⁵

Todo ello ha sentado un precedente que resalta la importancia académica de estos ángulos de enfoque, mostrando la riqueza y seriedad del análisis filosófico. La Filosofía Feminista de las Religiones y la Teología Feminista han encontrado lugar en las academias angloamericanas y europeas. Sin embargo, la historia de ambas áreas de investigación es mucho más breve en México, particularmente, y en América Latina en general. En muchos espacios académicos como nuestro colegio, aún no se consideran sus aportes y no contamos con materias de licenciatura que se ocupen de ofrecer al alumnado esta alternativa de análisis.

A continuación expondré brevemente las rutas de investigación feministas y con perspectiva de género en América Latina y México.

¹⁰⁵ En ese sentido, y según expondré más adelante, mi trabajo de investigación se inserta en este debate y le da continuidad, analizando las prácticas académicas que determinan que ciertos objetos de estudio, metodologías y búsqueda de datos puedan o no ser consideradas como filosóficamente pertinentes. Más bien son elementos que se pasan por alto o se rechazan en función de una política, de un ordenamiento de la disciplina que responde no al interés mismo de tal disciplina sino a sesgos sexistas normalizados.

I.3.1. América Latina.

Elsa Tamez indica que las reflexiones académicas y no académicas sobre la *Biblia* desde una perspectiva cristiana en América Latina datan de hace 25 años y tienen su origen en el contexto de la Teología de la Liberación.¹⁰⁶ Según la autora, la Teología de la Liberación dotó de herramientas analíticas a las mujeres para identificar sus contextos de opresión en analogía con los pobres como la clave de lectura y el *locus* teológico que esta propuesta teológica les confería. La autora no profundiza sobre la recepción de esta postura que los adeptos varones a la Teología de la Liberación pudieran haber manifestado para saber si generaron simpatía o resistencia. Tampoco aporta elementos para considerar si al reconocerse estas mujeres en una doble condición de exclusión –por clase y por sexo- se hubieran posicionado dentro de la corriente de la Teología de la Liberación como el nuevo *locus* teológico de la propuesta; es decir, como “las pobres” entre pobres.

De entonces a la fecha, la autora identifica tres facetas coexistentes -a la vez que diacrónicas-, que responden a las necesidades sociales y teóricas por dar cuenta de las formas en que la religión y las relaciones de poder se influyen mutuamente. Pero que también implican las formas en que las religiones configuran los géneros. Estos tres momentos de reflexión responden a un proceso donde primeramente tuvo lugar un posicionamiento de la mirada femenina, seguida de una necesidad de revalorar los atributos tradicionalmente asignados por género para finalmente dar lugar a una crítica del sistema patriarcal y sus condiciones. Tamez lo explica del modo siguiente:

La autora identifica en primer lugar, un tiempo donde el interés en los estudios bíblicos con un abordaje de género en el que se “descubre” a la mujer como sujeto, un sujeto oprimido, pero también un sujeto de liberación y de elaboración teológica. Un segundo momento en los años 80’s que busca, en palabras de la autora, feminizar el discurso teológico, considerando la subjetividad y espiritualidad femenina. Para ello propone reelaborar los

¹⁰⁶ La autora utiliza la acepción “hermenéutica feminista” para hacer referencia al trabajo académico tanto como las elaboraciones hechas por comunidades religiosas. *Vid.* Elsa Tamez, “Hermenéutica feminista latinoamericana”, en *Religión y Género*, Elsa Tamez, *et. al.* (Madrid: Trotta, 2008), 54.

discursos bíblicos y teológicos con el fin de integrar las visiones femeninas. Se considera que hay una óptica femenina y la orientación de las reflexiones van por el interés de *rescatar lo femenino del discurso sobre Dios*.¹⁰⁷ Así, aunque no hay un cuestionamiento sobre los elementos del ordenamiento de género, se busca revalorar los aspectos asociados a la feminidad tradicional para posicionar aspectos humanos como la ternura. Por otro lado los atributos asociados tradicionalmente con la feminidad son reflejados en los atributos de Dios: la divinidad no es sólo padre, también es madre, el espíritu santo es femenino. Hay también un mayor acercamiento –o menor distancia- con las biblistas de Estados Unidos y Europa y se abre la reflexión a una crítica sobre la visión patriarcal donde la pregunta central es *¿Puede ser palabra de Dios aquella en la que se constata la opresión de las mujeres en la Biblia?*¹⁰⁸ En este momento la autora señala que hubo más apertura por parte de los teólogos de la liberación para aceptar a las mujeres en el quehacer teológico.

El tercer momento, que despunta con el arribo del nuevo milenio, ha buscado la producción de un nuevo discurso teológico a partir de la deconstrucción de la teología y de los textos patriarcales, pero ha enfrentado una creciente resistencia institucional. Por otra parte, Tamez indica que hay un auge de la participación negra y de la indígena, pues comienza a haber –o a ser visible- un interés en releer su espiritualidad ancestral; así como también se hace patente un interés en una teología que considere a la antropología con un peso relevante.¹⁰⁹ Así se inaugura el diálogo interreligioso. También comienza a tener lugar una mayor crítica respecto de los referentes patriarcales donde se conservaba una idealización de los atributos tradicionalmente femeninos, con lo que se deja sentir la necesidad de un análisis más académicamente estructurado que involucre perspectivas feministas apelando a recursos de análisis epistemológico y de metodología.¹¹⁰ Con todo, Tamez señala que queda

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 52.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 54.

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ Conviene considerar los contextos de enunciación, pues como indica Roth, puede resultar contraproducente e incluso amenazante pretender cuestionar la identidad sin más. Roth indica que para grupos marginados puede ser un gesto de agencia política y resistencia el nombrar la propia identidad, como parte de un esfuerzo por desestabilizar y desafiar la dominación. Con ello no se pretende sostener una idea de progreso. Antes bien, se busca considerar los contextos donde en el entramado de relaciones de poder se forman subjetividades y las posibilidades de agencia. *Vid.* Judith Roth, *Occidental readings... op. cit.* p. 8 *apud* Bell Hooks “Essentialism and Experience” en:

un camino largo para lograr des-masculinizar al Dios cristiano y lo considera una tarea a cumplir.¹¹¹ Sin embargo, en este trabajo tomo distancia respecto de tal objetivo, en la medida en que discuto la posibilidad de des-masculinizar al dios cristiano -o al israelita- debido a que de origen presentan una valencia marcadamente asociada a “lo masculino”, aunque bien puede cuestionarse los contenidos del ordenamiento de género. Como expondré en páginas subsecuentes, mi propuesta de lectura que se basa en un planteamiento poscolonial en el cual el eje será una comprensión de la agencia social, a partir de la cual llevo a cabo una lectura historizada de los textos bíblicos de creación y los procesos históricos de configuración de la divinidad israelita. Pero, retomando el contexto politeísta que le vió nacer, como estrategia de resistencia y subversión a la condición de subalternidad.

I.3.2. La crítica poscolonial

El auge del pensamiento postcolonial y decolonial ha marcado un parte aguas en los estudios feministas, abriendo el camino para una crítica al etnocentrismo: las críticas enarboladas por Fanon,¹¹² Gonzáles Casanova¹¹³ y Said¹¹⁴ sobre las nociones de “centro” y “periferia” en sus implicaciones políticas fueron retomadas para pensar, en analogía, la alteridad de las mujeres de dicha periferia.

[...]descolonizar el conocimiento y develar la manera en que las representaciones textuales de aquellos sujetos sociales --construidos como “los otros” en distintos contextos geográficos e históricos --se convierten en una forma de *colonialismo discursivo* que no sólo da cuenta de una realidad sino que la construye. Podríamos decir entonces que el adjetivo de poscoloniales se refiere a una aspiración descolonizadora del conocimiento producido desde el Sur, más que a los procesos de descolonización política que se dieron en África y Asia, de donde son

American Literary History 3 (1), (1991), 172-83.

¹¹¹ En este trabajo de investigación discutiré la viabilidad, alcances y límites de estas propuestas por la desmasculinización de la divinidad cristiana.

¹¹²Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (Buenos Aires: Abraxas, 1973).

¹¹³ Pablo Gonzalez Casanova, “El Colonialismo Interno” en *Sociología de la Explotación*, Pablo Gonzalez Casanova, (México: Ed. Siglo XXI, 1970), 221-250.

¹¹⁴Edward Said. *Orientalism*, *op. cit.*

originarios algunos de los principales representantes de esta corriente.¹¹⁵

En ese tenor Chandra Talpade Mohanty cuestionó la idea hegemónica de un feminismo europeo que consideraba un igualmente hegemónico colectivo de mujeres sin diferencias según etnia, historia, marcos culturales o contextos socio económicos y políticos. Colectivo que, por otra parte desde esa visión etnocentrista, debería aspirar, según el feminismo europeo ilustrado, a los ilustrados valores liberales. Al respecto Talpade Mohanty señala:

El discurso feminista de Occidente, al asumir a las mujeres como grupo coherente y previamente constituido que se coloca dentro de las estructuras familiares, legales y de otros tipos, define a las mujeres del tercer mundo como sujetos de afuera de las relaciones sociales en vez de fijarse en cómo las mujeres se constituyen a través de esas mismas estructuras.¹¹⁶

El punto, es para Talpade, identificar las estructuras que dan forma a las subjetividades femeninas en sus diversos contextos. Así, el interés feminista poscolonial ha recuperado la preocupación por analizar las formas en que el colonialismo, el racismo y el imperialismo han producido discursos que configuran subjetividades tanto como categorías analíticas. Pero al mismo tiempo ha buscado analizar y proponer alternativas de conceptualización para las agencias sociales que las relaciones de subordinación también producen como efecto mismo de la subordinación, pero cuestionando la naturalización del deseo de oposición a la norma que Butler considera como inherente a las estructuras de poder. Saba Mahmood discute esta concepción de la agencia social. La autora considera no sólo aquellas acciones que buscan desestabilizar la norma u oponerse a ella; sino, incluso, aquellas acciones encaminadas a dar continuidad a las normas, lo cual no lleva a Mahmood a considerar sin distinción acciones que perpetúan y reproducen la subordinación de las que no lo hacen.¹¹⁷ El interés de Mahmood radica en insistir en la especificidad histórica y cultural de las capacidades para influir en el mundo y en sí mismo, por lo que, tanto el sentido como el significado de dichas capacidades no pueden ser elaborados ni juzgados a

¹¹⁵ Vid. Liliana Suárez Navaz y Rosalba Aída Hernández Castillo, “Introducción”. En *Descolonizando el feminismo... op. cit.* p. 8

¹¹⁶ Chandra Talpade Mohanty, “Bajo los ojos de Occidente: Academia feminista y discurso colonial” en *Descolonizando el Feminismo, op. cit.* p. 148.

¹¹⁷ Saba Mahmood, “Teoría feminista y el agente social dócil: Reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto” en *Descolonizando el feminismo... op. cit.* p. 181-184.

priori y con base en las visiones liberales e ilustradas como único referente. Mahmood sostiene que se debe atender al contexto de las estructuras y discursos de subordinación donde tienen lugar, porque la idea de libertad individual como ideal político pertenece a un contexto socio histórico específico. Esto es, que no ha sido algo presente en todas las sociedades ni en todos los tiempos, -ni en la diversidad policroma de los géneros- aunque nos hayamos habituado a pensar, incluso en los feminismos, que la libertad es un deseo innato y asumamos ese deseo como algo dado.¹¹⁸

La autora propone esta crítica a partir del estudio que realiza sobre el Movimiento de la Mezquita donde las mujeres actúan de un modo que no es equiparable sin más a los ideales del feminismo ilustrado europeo. Es más, la autora reconoce que frente a la crítica feminista ilustrada, las acciones de las mujeres del movimiento de la mezquita parecerían, en palabras de la autora “deplorables”. Mahmood argumenta:

Mi objetivo, sin embargo, no es solamente aportar un recuento etnográfico del Renacimiento Islámico. También, es hacer que este material responda a las normativas asumidas en el liberalismo sobre la naturaleza humana, contra el cual se posiciona tal movimiento, tanto como la creencia de que todos los seres humanos poseen un deseo innato de libertad; que todos de alguna forma buscamos afirmar nuestra autonomía cuando se nos permite; que la agencia humana consiste principalmente en actos que desafían las normas sociales y no aquellas que las sostienen. Como se mostrará, muchos de los conceptos que discuto bajo el registro de la teoría feminista, de hecho son algo común a diferentes disciplinas. Y lo son en parte porque lo que el liberalismo considera como naturaleza humana y agencia se ha convertido en parte integral de nuestras tradiciones intelectuales humanistas.¹¹⁹

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Saba Mahmood, *Politics of piety: The islamic revival and the feminist subject* (New Jersey: Princeton University Press, 2005), 5. “My goal, however, is not just to provide an ethnographic account of the Islamic Revival It is also to make this material speak back to the normative liberal assumptions about human nature against which such a movement is held accountable such as the belief that all human beings have an innate desire for freedom, that we all somehow seek to assert our autonomy when allowed to do so, that the human agency primarily consists of acts that challenge social norms and not those that uphold them and so on. As will be evident, many of the concepts I discuss under the register of feminist theory in fact enjoy common currency across a wide range of disciplines, in part because liberal assumptions about what constitutes human nature and agency have become integral to our humanist intellectual traditions.” La traducción es mía.

Esto es importante porque la perspectiva epistemológica que plantean Saba Mahmood y Chandra Talpade permite identificar las agencias sociales de mujeres en diferentes contextos, cuestionando la universalidad de la mirada liberal ilustrada en el interés de adecuar las herramientas analíticas a partir de las cuales se abordan dichas agencias. Es decir, esta propuesta permite rebasar la mirada que enjuicia a las mujeres no europeas y no ilustradas como “mujeres promedio del tercer mundo”. Mujeres, es decir, como nosotras las mexicanas, cuya caracterización habitual es recogida por Mohanty de manera un tanto irónica: *Esta mujer promedio del tercer mundo lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y su pertenencia al tercer mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etc.)*¹²⁰. Es una concepción sobre las mujeres de las periferias que por oposición *sostendría una auto representación de las mujeres occidentales donde ellas se mirarían a sí mismas como educadas, modernas, en control de sus cuerpos y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones*¹²¹. Sería en esta posición desde donde los feminismos ilustrados elaborarían las herramientas analíticas para teorizar sobre las mujeres de lo que se ha denominado “tercer mundo”.¹²²

Por el contrario, la propuesta descolonizadora cuestionaría las herramientas analíticas y los principios teóricos para mejor recuperar las experiencias de las mujeres no europeas en la riqueza de su diversidad y en tanto agencias sociales. Es decir, en el interés que ellas tengan -y tengamos-, de participar en la transformación de realidad, incluso dentro de los márgenes sostenidos por las sociedades patriarcales. Dicho de otro modo: es posible reconocer las experiencias de las mujeres bajo coordenadas culturales que responden a escalas de valores no liberales para no desechar dichas experiencias por no ser consonantes con los ideales planteados por el feminismo europeo. Y sobre todo, cuestionar esos valores como universales y necesarios. Es, como indica Suárez Navaz, recuperando el trabajo de Boaventura de Sousa, precisamente, la posibilidad de desestabilizar disciplinas

¹²⁰ Chandra Talpade Mohanty, “Bajo los ojos de Occidente...” *op. cit.* p. 120.

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² Talpade conserva en su texto la terminología “primer-tercer mundo”, y “occidente” con el fin de elaborar una crítica sobre sus contenidos, pero a sabiendas de que son los términos al alcance, en el momento de la escritura de su artículo. *Vid. Ibid.* p. 114.

hegemónicas lo que signa al feminismo poscolonial como una epistemología “del sur”.¹²³ Es decir, aquellas que subvierten el orden subordinante establecido por una centralidad territorial, étnica y de saberes, para dar paso a una ética expresada en la pluralidad, en la descentralización, en el reconocimiento de las singularidades, la revaloración de saberes antes marginados.

Pensemos, entonces en la herencia nacionalista que performa las subjetividades de quienes participamos en el quehacer filosófico de nuestra academia. A diferencia del contexto de las mujeres de la mesquita, en nuestra academia hemos posicionado una mirada liberal que se arrima a un proceso pedagógico orientado a las filosofías europeas y a las filosofías norteamericanas. Por ello, un contexto liberal puede ser un nicho adecuado para una crítica académica sobre los componentes de nuestro imaginario, nicho que también facilita prevenir apologías respecto de cualquier religión y sostener un análisis crítico en un contexto académico. Así, una mirada descentralizante permite reconocer nuestras prácticas y las políticas que configuran sujetos, objetos de conocimiento y saberes. Por ello, remitir a un contexto liberal que es normativo, a la par que proponer una mirada descentralizante que desestabiliza, podría considerarse como una forma de inhabitar la norma.

Desde esta postura política propongo una lectura de los textos bíblicos de creación que tendrá como estrategia, ejercer una agencia epistemológica y discursiva a través de un enfoque poscolonial y un recurso a la historia, como alternativa para subvertir un orden hegemónico y normativo, pues desafía marcos de representación y producciones de conocimiento, así como la producción de sujetos filosóficos, sostenidos desde una visión colonial (una visión centralizada institucional).

Se trata entonces de un trabajo atravesado por una intersección *-difícil intersección* en palabras de Jancen-, pues articula con el estudio filosófico de la *Biblia*, poscolonialismo y feminismo.¹²⁴ Pero también, de manera prioritaria, articula con la historia.

¹²³ Liliana Suárez Navaz, “Colonialismos, gobernabilidad y feminismos poscoloniales” en *Descolonizando el Feminismo*, op. cit. p. 25. Vid. Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del SUR* (México: CLACSO/ Siglo XXI, 2009) .

¹²⁴ Grace Jancen, “Uneasy intersections: Poscolonialism, feminism and the study of religions” en

Y, quizás pensemos que no hay nada nuevo por decir y que no vale la pena volver la mirada hacia el pasado, bajo el postulado que equipara conocer datos, con comprender procesos. O, más aún, bajo un prejuicio en el que se piense que todo está dicho, aunque nuestras fuentes históricas no hayan considerado una epistemología feminista. Muy al contrario, sin el esfuerzo de revisión histórica, resulta difícil reconocer que nuestros textos fundantes no han sido siempre como los conocemos, por lo que no podríamos considerar la importancia de los procesos mismos de producción. Pero en este trabajo de investigación el recurso a la historia ha pasado también por una mirada descentralizante con el fin de rastrear sistemáticamente datos y temas considerados periféricos por el quehacer histórico tradicional. Así, pues, en este trabajo analizaré aquellos procesos de formación en la medida en que han implicado políticas de escritura y lectura que ordenaron y jerarquizaron narrativas; seleccionaron y excluyeron contenidos -en función de proyectos de sociedad-, en los que se jugaron concepciones variadas en las configuraciones antropológicas genéricamente diferenciadas, así como configuraciones que van del politeísmo al monoteísmo sobre lo divino, hospedadas en los mitos bíblicos de creación.

Pero, para comprender los órdenes de discurso que performaron las narraciones canónicas de creación necesitamos conocer su génesis, su producción, sus contextos; las realidades a que han procurado responder, tanto como las resistencias académicas que encontramos en nuestras prácticas para su abordaje desde lecturas periféricas. Posicionar institucionalmente -académicamente- estas alternativas de deconstrucción y reescritura, abre la puerta a la riqueza de sus posibilidades, las cuales comienzan con el cuestionamiento a las formas habituales de lectura de los textos fundantes, a la exégesis de sus contenidos derivados en visiones antropológicas y cosmológicas; y continúa con el cuestionamiento y apertura de la subjetividad del intérprete; del sujeto de conocimiento y su horizonte de intervención.

Por ello, en el desafío que entraña esta *difícil intersección* está la promesa de la descentralización en la subversión de aquella inhibición polimorfa: precisamente porque se

Postcolonial Philosophy of Religion, Purushottama Bilimoria, Andrew B. Irvine, Editores. (S.l.: Springer, 2009), 295-337.

busca trastocar aquel orden colonial; reclamando una agencia social específica, como estrategia de resistencia para el reconocimiento. Así, este trabajo de tesis interroga y desafía una jerarquía colonial de saberes en el quehacer filosófico. Pero también incide tanto en el cuestionamiento de la formación del sujeto filosófico, como en el del horizonte de los problemas a considerar como filosóficos; y, finalmente, en el del modo en que se abordan tales problemas. Por ello, esta tesis se inscribe en el marco de la filosofía. Pero más aún, es más específicamente, una tesis de Filosofía de la Cultura. Y es tal, porque estos cuestionamientos serán el andamio desde el cual propongo una lectura planteada en términos de agencia epistemológica para la subversión, porque interroga y desafía las políticas editoriales a través de las cuales se dio forma canónica a los mitos bíblicos de creación, determinando origen, modos de ser, alcances, limitaciones y relaciones de poder entre hombres y mujeres; pero también determinando los rieles sobre los cuales es legítimo o no ejercer un derecho a la memoria. Una memoria reconocida y reconocible que aporte valencias positivas a la autocomprensión de quien es posicionado como subalterno o subalterna y que desafíe la verticales en las relaciones de poder.¹²⁵

Con estas herramientas teóricas interrogaré los procesos de formación de las narraciones bíblicas de creación y las relaciones de poder que expresan y crean, a través del itinerario que plantea mi pregunta de investigación:

¿Cómo es que se jugaron las concepciones antropológicas genéricamente diferenciadas en los procesos de formación – en estas políticas, estas relaciones de poder entre saberes y

¹²⁵ Este trabajo de tesis se inserta en el interés de las corrientes contemporáneas de la filosofía que parten del cuestionamiento planteado por Nietzsche a la noción universal de sujeto y que posicionan de manera crítica y estratégica nociones relativas a la “diferencia” con el fin de desestabilizar verdades asumidas como hegemónicas. Así ha sido del mayor interés llevar a la práctica la lectura misma de los textos bíblicos, como una cuestión de agencia epistémica, con el fin de mostrar las posibilidades del posicionamiento político que supone aquella desestabilización estratégica. Vid. Ericka Lindig, “Hacia un vocabulario para pensar el sujeto: Sujeto y discurso en el trabajo de Mijail Bajtin”, en *Sujeto, enunciación y escritura*, María Stoopan coord. (México: FFyL/UNAM, 2011), 16. Vid. Tmbn. Gary Aylesworth, "Postmodernism", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en línea] (Primavera 2015), Edward N. Zalta (ed.), Consulta realizada: 25 enero 2016 URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>>.

tradiciones-, de los relatos canónicos de creación en la *Biblia* (Gn 2:4 a 3:24), que hoy moldean nuestro imaginario en México.?

Para responder a esta pregunta, propongo un itinerario de lectura de los mitos bíblicos de creación, el cual expongo en el siguiente capítulo.

Capítulo II

Políticas de la escritura.

La crítica bíblica contemporánea y la datación de los materiales que componen el relato bíblico de creación

*Tradition is not to preserve the ashes,
but to pass on the fire.*

II.1. Para comenzar la lectura, un principio de lectura

El asunto con los principios es que nunca son absolutos ni necesariamente primeros. Su prioridad depende de los criterios considerados para determinar un orden particular. Así, aunque resulte obvio considerar el libro *Génesis* de la *Biblia* como objeto de estudio para analizar las políticas de lecto escritura que dieron lugar a la narración canónica de creación, lo cierto es que el planteamiento de abordaje debe considerar lo siguiente:

- a) La relatividad del lugar que este libro ocupa canónicamente dentro de la colección bíblica.¹²⁶ Y,

¹²⁶ Repito que por “Biblia”, me refiero a la *Biblia* judía. En caso contrario lo indicaría con precisión. De Pury señala los orígenes históricos del término: *En el siglo I. d. e.c., cuando Flavio Josefo explica a sus lectores griegos cuales son para los judíos los libros normativos, los designa como ta biblia, <<los libros>>. Y hay que esperar hasta la Edad Media para que la palabra Biblia, a través del latín, termine por convertirse en singular. Los autores del Nuevo Testamento hablan en general de hai graphai, <<las escrituras>> [...] a veces de he graphe, <<La*

- b) La relatividad del orden en que los diversos procesos editoriales terminaron por organizar los elementos que componen la narración sobre los orígenes, también en su versión canónica.

En cuanto al primer inciso, aunque el *Génesis* es el primer libro que aparece en la *Biblia* como corpus canónico y narra el origen del mundo y de los seres humanos, en realidad se sabe que no es el texto más antiguo del canon.¹²⁷ En este sentido, no es el primero: se trata de un libro intencionalmente ubicado al inicio de la colección bíblica, que recupera narraciones pertenecientes a diversos tiempos y proyectos sociales, combinando narrativas de vario origen y datación, para asentar cultural y sociopolíticamente un orden de mundo. Por ello su elaboración canónica no excluyó la presencia de elementos que remiten a periodos históricos y teológicos previos.¹²⁸

En cuanto al segundo inciso, la crítica bíblica contemporánea ha aportado elementos relevantes para una datación más precisa de los relatos de creación, ubicados en una trama

Escritura>>. *Todavía hoy los judíos utilizan para designar la Biblia hebrea sólo el acrónimo Tanak*. Es, como indica de Pury un libro-biblioteca que debe mirarse, antes de la invención del códex, *como un depósito de rollos, del estilo de los que se encontraron en las cuevas del Mar Muerto.* Vid. Albert De Pury, “El Canon del Antiguo Testamento” en *Introducción al Antiguo Testamento*, Thomas Römer, ed. (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008), 17.

¹²⁷ Por “versión canónica” me refiero al Texto Masorético. Este tema lo abordo en el inciso II.1.1.a Lógica de Cronos del presente trabajo.

¹²⁸ Para la datación de la producción del libro *Génesis* sigo el trabajo de Thomas Römer. Como expondré más adelante, el autor se posiciona en el marco de la “teoría de los fragmentos”, para sostener, en una visión de conjunto, que *Génesis* tuvo un estrato redaccional pre sacerdotal, el cual fue independiente de la tradición también pre sacerdotal del Éxodo. Ambas tramas narrativas habrían sido combinadas por la obra sacerdotal hacia finales del siglo VI, dando como resultado una estructura todavía arcaica llamada Pg (*Priestliche Grundschrift*) que abarcaría Gn 1-Ex 40. Esta articulación habría sido re trabajada a lo largo del siglo V (en torno al destierro y al encubramiento del segundo templo), para dar lugar al estrato redaccional conocido como “sacerdotal” para ambos documentos. Hacia el siglo IV hay ya una estabilización importante del *Génesis* en el marco de la estabilización de la *Torah*. Cabe notar que uno de los puntos relevantes del análisis de Römer consiste en llamar la atención en que estos procesos editoriales no sólo focalizaban la producción individual de cada libro del *Pentateuco*, sino que en diversos momentos, el proceso editorial corría paralelo sobre más de un libro de la *Pentateuco* a la vez, influyendo en la edición de los otros cuatro libros. Sin embargo, tiene lugar todavía otro nivel de distinción y es el que corresponde a los orígenes y datación de los materiales utilizados. Y es que si bien un proceso editorial pudo tener lugar digamos en el siglo IV, los materiales editados pudieron datar de fechas mucho más antiguas. De ahí la importancia de no perder de vista tanto los contextos de los procesos de edición, como los orígenes y datación de los materiales utilizados.

narrativa que se conoce como “Ciclo bíblico de los orígenes” (Gn 1-11). Uehlinger señala que estos capítulos registran elementos literarios diversos, los cuales no pudieron surgir de la mente de una persona.¹²⁹ El autor precisa que, desde el siglo XVIII, se había reconocido ya en dicho “Ciclo...” la existencia de dos ramas narrativas originariamente independientes, a partir de la presencia de “duplicados”, como es el caso de los dos textos de creación: Gn 1-2:3, que abarca el primer relato en la versión canónica; y, Gn 2:4-3:4, que alberga el segundo relato de creación, también en la versión canónica.¹³⁰

Pero, aún hay más, pues en los relatos de creación del *Génesis* bíblico se han identificado no solo los así llamados “duplicados”, sino que se ha profundizado en el análisis detallado de sus versículos y como resultado de ello, se han propuesto dataciones que indican un complejo proceso editorial. Según la investigación de Uehlinger, estos procesos abarcarían cuatro perfiles o estratos redaccionales en una diacronía que va de los siglos VI al III a.e.c., y se enlistan a continuación:

- a) Perfil 1: *material pre sacerdotal* (conocido como antiguo Yahvista), datado en el siglo VI a.e.c.
- b) Perfil 2: *primera relectura*. Se trata de una ampliación de inspiración deuteronomica, datado en los siglos V y IV a.e.c.
- c) Perfil 3: *relato sacerdotal*. Datado en el siglo V, época persa, a.e.c.
- d) Perfil 4: *Redactor*. Es el proceso editorial responsable de la redacción final, datada en los siglos IV a III a.e.c.

De esta datación se concluye que el segundo relato de creación que presenta la edición canónica, es en realidad una narración producida por un proceso editorial particular que involucra tanto los materiales identificados por Uehlinger como el primer perfil (*material pre sacerdotal*) como los materiales que el investigador agrupa bajo el segundo perfil

¹²⁹ Para este trabajo sigo la investigación elaborada por Christoph Uehlinger, quien, a su vez se basa en el trabajo de Markus Witte. *Vid.* Christoph Uehlinger, “Génesis 1-11”, en *Introducción al Antiguo Testamento, op. cit.* pp. 114 y ss. Para mayor claridad, consultar el apéndice 3 de este trabajo donde distingo, con una clave de color, los estratos redaccionales en el entramado que presenta la edición canónica.

¹³⁰ *Vid. Ibid.* pp. 119-123.

(*primera relectura*). Tal proceso editorial consiste, según las investigaciones de Uehlinger, en reciclar el primer perfil -que es la narración más antigua-, para hacerlo encajar en una nueva visión de mundo a partir de su re-escritura. Esta es la razón por la cual el investigador ha denominado al resultado de este proceso editorial como *primer relectura*, pues se trata de un reciclaje que altera una visión politeísta de mundo, para llevar las aguas al molino de una visión monolátrica-monoteísta.¹³¹ Dicho de otro modo: el material perteneciente al primer perfil responde a una visión de mundo estrechamente ligada a los mitos de origen sumerios y acadios. Los editores deuteronomistas echaron mano de ese material y lo reescribieron para dar lugar a una narración acorde a su propia visión de mundo. Así nace el segundo perfil -*perfil deuteronomista o relectura*-, en la datación de Uehlinger.

Se hace visible, entonces que en la *relectura* deuteronomista tiene lugar una reorganización del discurso sobre los orígenes que implica una política respecto de las narraciones que describen la existencia y relaciones entre deidades, entre visiones cosmológicas y antropologías. En este proceso editorial considero que ha tenido lugar, a través de la escritura, la solidificación de un nuevo orden cosmológico que insiste en excluir del registro escrito la presencia de diversas divinidades, entre las cuales figuran divinidades femeninas. Pero también, considero que tuvo lugar un replanteamiento de la antropología hospedada en el material del primer perfil, con el objeto de dar lugar a un nuevo tipo de sujeto; uno capacitado para un proyecto de sociedad acorde a una monarquía teocrática. La

¹³¹ El paso del monolatrismo al monoteísmo supone un proceso complejo que no es fácilmente datable, pues consta de transiciones que van desde el encumbramiento de una divinidad única hasta la reorganización de la dimensión de lo sagrado para sostener la unicidad de una divinidad. En este trabajo mantengo una visión abierta, pues al tener los materiales bíblicos diferentes contextos de origen y dataciones, habrá los que remiten con mayor o menor claridad más a un monolatrismo que a un monoteísmo y los habrá que remiten con mayor claridad a un monoteísmo ya condensado o en vía de condensación, es decir, con una densidad distintiva. Tengo en mente, de manera análoga, lo señalado por Foucault a propósito de cuatro grandes conjuntos, que, en palabras del autor, *despliegan dispositivos específicos de saber y de poder sobre el sexo*. Aunque mi tema es otro, la idea que expresa el autor resulta útil para enfocar los materiales bíblicos en ese complejo tránsito del politeísmo al monolatrismo y de ahí a una condensación monoteísta, sin perder de vista el proceso y más bien suspendiendo la rigidez que da la lectura posicionada en un monoteísmo solidificado. El autor afirma: *No nacieron de golpe en ese momento, pero adquirieron entonces una coherencia, alcanzaron en el orden del poder una eficacia y en el del saber una productividad que permite describirlos en su relativa autonomía*. Vid. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber* (México: Siglo XXI, 2011), 98.

relectura responde, entonces, a un proyecto de sociedad y podría identificarse como un *orden de discurso* en sentido foucaultiano, pues fija límites para que lo expresado tenga cabida “en la verdad” del saber autorizado por el monolatrismo que sostiene la visión deuteronomica.¹³² Y para ello, a través de una política -que comprendo como relaciones de poder entre saberes y tradiciones-, subsume y excluye narrativas con el fin de producir sentidos, en función de aquella visión de mundo.¹³³

Pero la edición deuteronomica no fue la única en acudir a la reorganización de los discursos como un medio de expresión y soporte de una visión de mundo. En el orden canónico final, constatamos que es la narración sacerdotal de los orígenes, el tercer perfil, la que abre el tema. Pero también inaugura el libro *Génesis* mismo y la *Biblia*. Esta articulación en el orden de los saberes y tradiciones es producto de la intervención editorial que Uehlinger señala como *Redactor*, datado en el siglo IV y principios del III. Este perfil es el

¹³² En la época de los años 70, en la lección inaugural presentada en el Collège de France, Foucault introduce un programa de investigación que se centra en el discurso. En este programa, el conferenciante propone un análisis de las limitaciones que operan sobre el discurso desde las perspectivas genealógica y crítica como dos enfoques donde se le concibe como acontecimiento. Sobre ello el autor indica: “La crítica analiza los procesos de enrarecimiento, pero también el reagrupamiento y unificación de los discursos: la genealogía estudia su formación dispersa, discontinua y regular a la vez.” El discurso es entonces, concebido como acontecimiento y Foucault propone analizar sus dinámicas de producción y difusión, en una diversidad de contextos, a los cuales denomina “series” para enfatizar su cualidad múltiple. En tales series cabe el azar pero las conexiones causales necesarias pueden no tener lugar. En esta propuesta analítica resalta el enfoque sobre la *disciplina*; es decir, aquella “policía” -como él mismo la denomina-, que es un principio de control el cual determina la producción del discurso fijando sus límites, de modo que el discurso producido sea operativo “en la verdad”; es decir, al interior de las reglas de control de la disciplina que sea el caso. Así, un discurso puede estar aportando verdad, pero si sus instrumentos conceptuales, su objeto, y sus fundamentos teóricos se encuentran allende las fronteras de los límites marcados por la policía disciplinaria, quedará desacreditado como una malformación, o una anomalía. *Vid.* Michel Foucault, *El orden del discurso* (Buenos Aires: Tusquets Editores, 1992), 20-22. En este trabajo he propuesto la noción *Lógica de texto* para explorar las relaciones de poder entre saberes y tradiciones al interior de los procesos editoriales que dieron lugar a la formación canónica de los relatos bíblicos de creación. No ambiciono revertir los procesos de control de los discursos bíblicos a través de la ruta que plantea Foucault. Mi interés es más modesto, pues se orienta por conocer aquellos procesos de formación como un ejercicio crítico de lectura que arraiga en otro modo de comprender la resistencia a la norma y con ello, la agencia social. *Vid. supra.* Capítulo 1.1 Hermenéutica tradicional sobre los textos bíblicos y la producción del sujeto que interpreta: nuestras prácticas.

¹³³ Para el término “política” que utilizo en estas páginas *Vid. supra.* Capítulo I.

responsable de unir las tramas 1, 2 y 3 para dar origen a una sola.¹³⁴ Y lo hace acorde a un horizonte editorial consonante con la visión sacerdotal, pero articulada con el perfil deuteronomista. Y sin embargo esa articulación no produce un sentido de paridad entre ambas narraciones. Antes bien la articulación producida por el perfil *Redactor* subsume la visión deuteronomista a la visión sacerdotal hilvanando astutamente los materiales de los tres perfiles previos para dar lugar a una versión canónica, donde resalta la presencia de dos narraciones de creación. Narraciones duplicadas que al paso de los siglos y ciertas prácticas de lectura, hemos aprendido a considerar como una sola. Confusa, pero una. Ya no sabemos ver, en una lectura no especializada, que esta versión canónica aglutina tres perfiles editoriales y un esfuerzo editorial de costura. Tampoco sabemos ver, que en el orden que conocemos, no se expresa un criterio que responda a una cronología, sino que se expresa un criterio que responde al proyecto sacerdotal de sociedad y podría considerarse también como un nuevo *orden de discurso* frente a la visión deuteronomista: es decir una política que signa el registro escrito tanto como las posibilidades de producción de sentido.

Ahora bien, ¿cómo inciden estas políticas, estas relaciones de poder entre saberes y tradiciones en la configuración de nuestras concepciones sobre el ser de hombres y mujeres, a partir de los mitos bíblicos de creación?

Para responder a esta pregunta quiero recalcar que he limitado mi investigación a los perfiles 1 y 2. La razón es que considero que el proceso editorial deuteronomista sobre el primer perfil refleja el paso del politeísmo al monolatrismo, mientras que los medios productores de la narración sacerdotal pueden considerarse ya netamente monoteístas, al igual que los medios productores del cuarto perfil. Sin embargo, es en el paso del politeísmo al monolatrismo donde he localizado replanteamientos discursivos que reflejan la reorganización de una visión de mundo excluyente de diversas divinidades femeninas entre las cuales se encuentra una diosa considerada -en algunas regiones-, como consorte de Yahvéh.¹³⁵ Al mismo tiempo, he identificado la reorganización de una visión antropológica

¹³⁴ Vid. Christoph Uehlinger, "Génesis 1-11", en *Introducción al Antiguo Testamento*, op. cit. p. 124.

¹³⁵ Resulta de difícil acceso la bibliografía que discute la existencia de una consorte de Yahvéh en el antiguo Israel. Sin embargo he localizado los siguientes títulos: en primer lugar merece especial

que resulta subordinante para las mujeres y que no estaba expresada en el material del primer perfil.¹³⁶ Sin embargo, es notorio que el análisis de este proceso editorial es sumamente extenso, pues los perfiles 1 y 2 son materiales que responden a visiones de mundo acordes a distintos periodos históricos. Por tanto, se deja para investigaciones posteriores el análisis de la propuesta que hace el perfil sacerdotal sobre los orígenes; su contraste con la relectura deuteronomica y el uso que el último perfil redaccional (*redactor*) hace de los materiales heredados para dar lugar a la versión canónica, en el marco de producción de la historia nacional del pueblo israelita.

Así, pues, mi investigación aborda *lo primero*, que desde un punto de vista cronológico, se trata de los materiales más antiguos del relato bíblico de creación: los perfiles 1 y 2 de la datación de Uehlinger. Estas narraciones las encontramos a lo largo de los pasajes Gn 2:4 a 3:24 y constituyen lo que desde hace tiempo la crítica bíblica conocía como “El segundo relato de creación”.

mención el artículo preparado por Raphael Patai, egresado de la Universidad de Breslau y del Seminario Rabínico de Budapest. Pionero en el tema, Patai señala la presencia de la Aserah en sus diversas caracterizaciones locales entre los israelitas. Vid. Raphael Patai, "The Goddess Asherah," [en línea] *Journal of Near Eastern Studies* 24, no. 1/2 (Enero - Abril, 1965), 37-52. [Fecha de consulta: marzo 2016] Disponible en: URL. <http://www.journals.uchicago.edu> Vid. Tmbn. Judith M. Hadley, *The cult of Aserah in ancient Israel and Judah. Evidence of a hebrew goddess* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); J.A. Emerton, "Yahvéh and his Aserah: the goddess or her symbol" [en línea] *Vetus Testamentum* 49(3):315-337. (Julio, 1999). [Fecha de consulta: marzo, 2016] Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/1585374>; William G. Dever, "Aserah, consort of Yahveh? New evidence from Kuntillet Ajrud" [en línea] *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 255 (1984) [Fecha de consulta: marzo 2016] Disponible en: <http://www.jstor.org>; Urs Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und dessen Umwelt* [en línea] (Tubinga: SLM Press, 1983/2012). [Fecha de consulta: marzo 2016] Disponible en <https://www.academia.edu/2095022/>

¹³⁶ Aunque no abordaré la narración sacerdotal, resulta notable el que dicha narración proponga un origen que podría denominarse “paritario” pues el varón y la mujer son creados al mismo tiempo y a imagen y semejanza de la divinidad. Vid. Gn 1:27. Como expondré en las páginas correspondientes, tal narración contrasta profundamente con la visión deuteronomista. Finalmente, el cuarto perfil editorial (*Redactor*), al hilar los materiales, conservaría tanto la visión sacerdotal como la deuteronomista. Pero el producto final del trenzado, leído bajo ciertas políticas de interpretación, sería la fuente donde abreviaría el decurso de la historia para justificar, con base en la *Biblia*, la subordinación de las mujeres. Vid. *infra*. Capítulo V. Políticas de la escritura: el reciclaje del material pre sacerdotal desde la visión profético deuteronomista.

Ahora bien, como he mencionado brevemente en estas páginas, he constatado que aquellas políticas de escritura resultantes en un orden de discurso, han dejado vestigios en la narración canónica. Por ello, el análisis de los perfiles 1 y 2 del relato de creación implica un manejo cuidadoso de los distintos regímenes de orden que le competen, pues supone tanto la datación histórica de los materiales que componen el relato canónico de creación, como los intereses y las políticas editoriales que le dieron forma. Así, con el objeto de atender estos regímenes he considerado dos enfoques: a) Lógica de Cronos, a partir del cual seguiré las investigaciones históricas sobre la datación de los materiales y sus contextos de origen. Y, b) Lógica de texto, a partir del cual analizaré el resultado del proceso editorial en su forma canónica, como una política de la escritura. Con estas herramientas analizo las políticas que dieron lugar a este particular orden de discurso en sus implicaciones para la antropología y para el registro bíblico de lo divino que proponen cada una -de manera independiente- y en la resignificación editorial que las unifica.¹³⁷

A continuación profundizaré en las herramientas que he diseñado

II.1.1 Lógica de cronos y lógica de texto

Como indiqué en el inciso anterior, no pretendo cursar la ruta foucaultiana para revertir procesos de control de los discursos. Mi ruta pasa por otras coordenadas y éstas consisten en conocer los procesos de formación de los textos que componen el relato de creación como un ejercicio crítico de lectura que arraiga en otro modo de comprender la resistencia a la norma y con ello, la agencia social.¹³⁸ Para ello, he diseñado dos enfoques de abordaje, los cuales he denominado Lógica de Cronos y Lógica de texto.¹³⁹

¹³⁷ Utilizo la expresión “registro bíblico de lo divino” porque en sentido estricto no se trata de lo que hoy consideraríamos una teología, comprendida como un abordaje sistemático de lo divino a partir de categorías filosóficas. *Vid. Theologia* en *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Silvia Magnavacca, (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005), 690.

¹³⁸ Para el tema de la agencia social. *Vid. supra* Capítulo I.

¹³⁹ En filosofía, el término “lógica” designa una disciplina cuya historia se remonta hasta la Grecia antigua y cuyo principal exponente fue Aristóteles. Y aunque a lo largo de la historia, la disciplina tuvo fuertes debates internos, no fue sino hasta el siglo XIX con los trabajos de G. Bentham, W. Hamilton y A. De Morgan, que la disciplina tuvo un giro de la mayor profundidad para desarrollarse en adelante de un modo matemático. *Vid. Lógica* en *Diccionario de Filosofía*, Nicola

II.1.1.a Lógica de Cronos

La Lógica de Cronos responde a un interés filosófico expresado ya por autores como Spinoza y Gadamer quienes propusieron un abordaje de los textos bíblicos desde metodologías científicas. La razón de este interés consiste en separar un estudio crítico de la *Biblia*, de un estudio dogmático o religioso.

Spinoza había planteado ya la necesidad de una lectura que considerara el método científico para contrarrestar el uso teológico, -y con ello el político, dado el poder que la Iglesia romana ha tenido en la historia-, de las escrituras por parte de intérpretes que pretendían fundamentar sus sistemas en la autoridad divina. Este uso suponía para Spinoza la imposición de un modo de pensar *confundiendo opiniones humanas con las enseñanzas divinas*, lo que difícilmente permitiría el acceso al camino de la salvación.¹⁴⁰

Gadamer, por su parte, enfocaría especialmente la conocida tensión entre la historia del pueblo judío narrada en los libros del *Antiguo Testamento* frente a las narraciones de la vida de Jesús.¹⁴¹ También cuestionaría a los lectores reformados el asumir la unidad de los textos bíblicos, y considerar dicha unidad como punto de partida para la interpretación.¹⁴²

Abagnano, (México: F.C.E. 1998). Sin embargo, en este trabajo considero dicho término en una acepción que retoma la etimología misma, como un “logos”, un “discurso”; es decir: *un proceso cognoscitivo que el pensamiento efectúa, pasando de un concepto a otro, progresivamente. Vid. Discursus en Léxico Técnico de Filosofía Medieval. op.cit.* En este proceso tiene lugar un orden de relaciones internas que dan cohesión y coherencia a modos específicos de abordar los objetos de estudio.

¹⁴⁰ Benedictus Spinoza, *Tratado teológico-político* (México: Porrúa, 1977), 287. La publicación anónima de este texto en 1670 provocó un gran revuelo por la propuesta de involucrar a la razón y el método de las ciencias de la naturaleza en la lectura de la *Biblia*. Sobre este tema volveré en el Capítulo 2.

¹⁴¹ Vid. Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método I* (Salamanca: Sígueme, 1996), 228. Resulta evidente que el título “Antiguo Testamento” sólo tiene sentido a la luz de las lecturas bíblicas cristianas, que oponen un “Nuevo Testamento”, como testimonio de la vida de Jesús, en la medida en que se le considera como salvador. Para la cultura judía no es necesaria esa distinción pues Jesús suele ser considerado un profeta o un hombre justo entre otros; y, los textos del “Nuevo Testamento” no son considerados canónicos.

¹⁴² No es difícil comprender las dificultades para un estudio científico de los textos bíblicos que reparara en su historicidad y procesos de producción, porque durante siglos se consideró que los textos bíblicos canónicos eran “santos” e “inspirados”. Dice Tomás de Aquino al respecto: *Argumentar por autoridad es lo más genuino de la doctrina sagrada, puesto que, como quiera que los principios de esta doctrina han sido establecidos por revelación, es necesario creer en la*

Gadamer señalaría en sus trabajos la necesidad de romper con las lecturas dogmáticas a partir de la atención dirigida al contexto de los textos bíblicos. Al respecto, el filósofo indica:

[Es necesaria] una sana interpretación de los detalles de la sagrada Escritura, capaz de tener presente el contexto relativo de cada escrito, su objetivo y su composición. [...] La idea de entender desde el contexto del conjunto requería ahora necesariamente también una restauración histórica del nexo vital al que pertenecieron los documentos. El viejo postulado interpretativo de entender los detalles por la referencia al todo ya no podía remitirse ni limitarse a la unidad dogmática del canon, sino que tenía que acceder al conjunto más abarcante de la realidad histórica, a cuya totalidad pertenece cada documento histórico individual.¹⁴³

Esta exigencia metodológica tendría tal potencial para la interpretación que Gadamer consideraría la necesidad de extenderla a los textos profanos, por lo que la referencia a los contextos históricos sería de la mayor importancia para desentrañar sentidos y contenidos de los textos.¹⁴⁴ Pero la exigencia metodológica por acudir al contexto de producción de los textos bíblicos rebasa por mucho la fecha de registro escrito o de la canonización del texto: el contexto histórico aporta mucho más que una ubicación cronológica, pues permite identificar directrices que trazaron rutas para la composición e interpretación de los textos bíblicos, configurando prácticas específicas de lecto escritura y produciendo con ello lo social, así como elementos constitutivos de auto reconocimiento y subjetividades.¹⁴⁵

autoridad que dimana de aquellos a quienes les ha sido hecha la revelación. Esto no anula la dignidad de la doctrina sagrada, pues el argumento por autoridad fundada en la razón humana es muy débil; mientras que el argumento por autoridad fundada en la revelación divina, es muy sólido. Vid. Santo Tomás. S. Th. Ia, a.8, ad.2. Esto significaría no sólo una cierta unidad intencional remitida al proyecto divino de salvación; sino también una cierta atemporalidad pues se sustenta en la revelación y por tanto en una comprensión particular de la divinidad misma.

¹⁴³ Vid. Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit. p. 229.

¹⁴⁴ Las prácticas de interpretación judía, que se remontan hacia tiempo antes de la era común, habían ya considerado la importancia de leer según el contexto. La lista más antigua de las reglas de interpretación rabínica se atribuye al rabino Hil.el en el siglo I a.e.c. y se trata de 7 directrices. Se conocen desarrollos posteriores en 13 reglas atribuidas a rabí Ysmael en el siglo I e.c. y compiladas en el *Sifre* o *Comentario rabínico al Levítico*. Enseguida se conoce un desarrollo en 32 reglas atribuidas a rabí Elizer cuya datación alcanza los siglos VI a X de la d.e.c. Vid. Apéndice 2 del presente trabajo.

¹⁴⁵ Este enfoque permite por ejemplo, plantear una historia comparada de las prácticas de lectura de las colecciones bíblicas en el mundo judío, en el cristiano y en el islam, como un punto de apoyo

En ese tenor, la Lógica de Cronos recupera las investigaciones históricas sobre la datación de los materiales y sus contextos de origen. Para ello en este trabajo he aprovechado mayormente la investigación desarrollada por Thomas Römer como uno de los grandes exponentes de la escuela alemana en la crítica bíblica contemporánea, sobre la formación histórica del *Pentateuco* o *Torah*. Su trabajo, presentado en la obra *Introducción al Antiguo Testamento* de la que es editor, ha permitido una mirada panorámica sobre la formación de esta colección bíblica dentro del proyecto editorial sacerdotal.¹⁴⁶ Así mismo, la compilación de artículos especializados en dicha obra, permite una comprensión aguda y precisa, a la vez que panorámica, de cada uno de los libros de la *Biblia*, atendiendo tanto a la historia de su estudio académico, como a los puntos centrales de la investigación actual. Enseguida, dentro de la misma obra, he aprovechado muy especialmente el trabajo de investigación de Christoph Uehlinger¹⁴⁷, recuperando su propuesta para la datación de los materiales que componen los relatos bíblicos de creación.

Por otro lado he recuperado con especial interés el trabajo de investigación de Johannes de Moor, quien propone una hipótesis audaz a la vez que académicamente justificable sobre el origen de la divinidad israelita y el proceso de su encumbramiento como divinidad monolátrica. El autor aborda los textos bíblicos considerando esta hipótesis, para verificar los registros teológicos en sus valencias politeísta y monolátrica en diversas narraciones bíblicas y extrabíblicas.¹⁴⁸

para un estudio comparativo de la formación de subjetividades a partir de las prácticas mismas de lectura.

¹⁴⁶Thomas Römer, *et. alia. Introducción al Antiguo Testamento* (Bilbao: Desclée de Brower, 2008).

¹⁴⁷ Vid. Christopher Uehlinger, “Génesis 1-11”, en *Introducción al Antiguo Testamento, op. cit.* pp. 114-133.

¹⁴⁸Es poca la bibliografía disponible en México del autor y más escasos aún los estudios críticos sobre su obra, a pesar de la relevancia que ésta tiene para los estudios bíblicos. Para este trabajo de tesis cuento con el libro *The rise of Yahwism. The roots of israelite monotheism*, así como el artículo conjunto *Adam, Eve and the Devil*. El primero, atiende de manera minuciosa un estudio sobre el proceso de encumbramiento del Yahvismo, con el fin de comprender los quiebres teológicos que orientaron y dieron como resultado la concepción sacerdotal de la divinidad. El segundo, en su abordaje sobre el Jardín del Edén, aporta datos relevantes provenientes de la arqueología respecto del origen cananeo de algunas creencias registradas en la *Biblia* en torno a la figura divina El y su consorte Asherah. Vid. Johannes De Moor, *The rise of Yahwism: The roots of Israelite Monotheism* (Lovaina: Leuven University Press, 1990). Vid. *Tmbn.* Marjo Coppel,

El erudito trabajo de comentario elaborado por Daniel Colodenco, ha resultado igualmente invaluable para esta investigación.¹⁴⁹ He seguido con especial cuidado las orientaciones interpretativas que propone, y he acudido a los estudios históricos elaborados por el gran sumeriólogo Samuel Noah Kramer¹⁵⁰ así como al minucioso trabajo de Mircea Eliade.¹⁵¹ De la mano con las precisiones históricas, diccionarios especializados, los comentarios de Rashi¹⁵² y los comentarios rabínicos recopilados en el *Génesis de Rabbah*¹⁵³, he recolectado un bagaje que ha resultado invaluable para la elaboración de esta investigación.

Mención especial merecen Diane Wolkstein y Mary Douglas. Wolkstein realiza una labor magistral al interpretar narrativamente la saga de la diosa Inanna, fundamental para mi acercamiento a una comprensión de mundo que me es ajena, donde el papel, la importancia y la presencia de las diosas era constituyente de una cosmovisión.¹⁵⁴ El trabajo de investigación de Douglas, por su parte, permitió comprender los intereses del proyecto editorial sacerdotal desde una óptica analógica.¹⁵⁵ Perspectiva que ha resultado de gran utilidad para contrastar con los medios productores, visión de mundo y procesos de formación de las narraciones de creación en sus estratos *pre sacerdotal* y *deuteronomico*.

Hay que señalar que mi mirada atiende a la crítica planteada en el primer capítulo del presente trabajo de tesis sobre la búsqueda de datos considerados tradicionalmente como periféricos, pero que resultan de la mayor relevancia en mi lectura de la elaboración del

Johannes de Moor, *Adam, Eve and the Devil*, (Amsterdam: Protestant Theological University, s.a.)
URL http://www.bibleinterp.com/PDFs/Paper_Korpel_De_Moor.pdf

¹⁴⁹ Daniel Colodenco, *Génesis: el origen de las diferencias* (Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano/Lilmod, 2006.)

¹⁵⁰ Samuel Noah Kramer, *La historia empieza en Sumer* (Barcelona: Orbis, 1985)

¹⁵¹ Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las religiones* (México: Era, 1972). *Vid. tmbn.* Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas Vol I: De la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis* (Madrid: Paidós Orientalia, 2010.)

¹⁵² *Vid. The Complete Tanach with Rashi's Commentary* [en línea] (s.l: The Judaica Press, s.a.)
Disponible en www.Chabad.org.

¹⁵³ *Génesis Rabbah. Comentario midráshico al libro del Génesis*, Luis vegas Montaner, ed. (Navarra: Verbo Divino, 1994).

¹⁵⁴ Diane Wolkstein, Samuel Noah Kramer, *Inanna. Reina del cielo y de la tierra* (México: Cien del mundo: 2010).

¹⁵⁵ Mary Douglas, *El Levítico como literatura* (Barcelona: Gedisa, 2006).

discurso histórico. Y quiero mencionar que en las obras referidas he encontrado diversidad en la integración de enfoques de género. De Moor, por ejemplo, en su obra *The rise of Yahwism*, aporta datos muy importantes sobre la diosa Aseráh y su presencia documentada arqueológicamente en al menos dos regiones. Sin embargo en su investigación no profundiza sobre los procesos de destronamiento de las diosas cananeas en el auge de los monolatrismos locales, entre los cuales se encuentra el del yahvismo. En el meticuloso análisis que elabora el investigador, tampoco aborda las formas en que la naciente divinidad israelita integra o no en su configuración aspectos asociados -desde el ordenamiento de género- a lo femenino. Y, aunque indica que la divinidad israelita fue considerada en un momento particular padre y madre, no profundiza en el tema. En cuanto al proceso de exclusión de las diosas por parte de los monolatrismos y, posteriormente, del politeísmo israelita, éste parece estar atendido por Thomas Römer, autor del artículo *L'éviction du féminin dans la construction du monothéisme*.¹⁵⁶ Sin embargo el conocimiento de la existencia de este texto me ha sido tardío, por lo que no he tenido oportunidad de considerarlo para esta tesis.

Finalmente quiero señalar que el trabajo realizado en esta investigación sobre la exclusión de las diosas ha sido original y ha tenido como base los datos históricos recuperados desde mi propuesta metodológica en las investigaciones referidas.

En cuanto al texto bíblico en la cultura judía, hay que recordar la historicidad misma de los textos *canónicos*: los manuscritos más antiguos presentan una forma de texto sin puntuaciones, separaciones entre palabras o párrafos e incluso sin vocales. Estos manuscritos tuvieron diversos procesos editoriales, hasta llegar a la formación de un canon. Sin embargo, como señala Schenker, se debe distinguir entre *canon* y *fijación definitiva del texto de los escritos canónicos*.¹⁵⁷ Esto se debe a que puede que se publique una nueva edición de un libro canónico con la autorización de las autoridades correspondientes, a raíz

¹⁵⁶Thomas Römer, "L'éviction du féminin dans la construction du monothéisme", en *Etudes Théologiques et Religieuses* 78 [en línea] (Montpellier: Institut Protestant de Théologie, 2003), 167-180. [Fecha de consulta: 27 marzo 2017] Disponible en <https://www.academia.edu>

¹⁵⁷ Adrian Shenken, "Historia del texto del Antiguo Testamento" en *Introducción al Antiguo Testamento*, *op. cit.* pp. 41.

de algún suceso que así lo justifique. Shenken señala una justificación de este tipo entre los siglos III y I a.e.c., donde tuvieron lugar las llamadas “correcciones de los escribas”. Estos editores hicieron cambios importantes como el sustituir la expresión “Hijo de Dios” en *Dt* 32:8, por “Hijo de Israel”. Como ejemplo de otros procesos editoriales de los libros bíblicos canónicos hacia el siglo III, Schenker señala el *Pentateuco Samaritano*¹⁵⁸, el *Papiro Nash*¹⁵⁹ y las *Recensiones de la Septuaginta*.¹⁶⁰ Finalmente el texto conocido como “protomasorético” sería antecesor del texto masorético editado en la edad media por los sabios y se caracteriza por lo siguiente: [...] *estabilidad absoluta, a partir de ese momento, del texto consonántico y muy probablemente también por una cierta consistencia en las tradiciones orales relativas a la pronunciación, acentuación y división del texto bíblico*.¹⁶¹ Por ello, corresponde de manera bastante aproximada al texto consonántico medieval. Se le reconoce desde finales del siglo I d.e.c. y circuló como edición única y autorizada para la comunidad judía con excepción de la comunidad samaritana.¹⁶² En la edad media los sabios determinaron la presentación actual de los textos bajo la forma que conocemos como “masora” o “texto masorético”.¹⁶³

¹⁵⁸ *Biblia* de la comunidad judía samaritana. *Vid. ibid.* p. 42.

¹⁵⁹ Como indica la Biblioteca Digital de la Universidad de Cambridge, los documentos conocidos como Papiro Nash son papiros datados en el segundo siglo a.e.c. Estos documentos contienen los diez mandamientos así como la oración conocida como *Shemá*. Antes del descubrimiento de los *Rollos del Mar Muerto*, eran los fragmentos bíblicos más antiguos. Los documentos fueron recuperados por el Dr. Walter Nash de manos de un vendedor egipcio de antigüedades en 1902. *Vid. Nash Papyrus*. [En línea] Cambridge Digital Library, Hebrew Manuscripts [Consulta: 16 diciembre 2014] Disponible en <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-00233/1>

¹⁶⁰ Shenken indica que este último es una edición de la *Septuaginta* que buscó adecuarla a la edición que considerada como única y autorizada. Hoy, gracias a los descubrimientos de los *Manuscritos del Mar Muerto*, se sabe que la *Septuaginta* seguía otro testigo textual; es decir, otro arquetipo editorial hebreo diferente incluso del texto “protomasorético”. El testigo manuscrito más antiguo de la recensión es el rollo de los *dodekapropheton* (los doce profetas menores). Dicho rollo fue encontrado cerca del Mar Muerto. *Vid. Adrian Shenken, op. cit.* p. 42.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 47.

¹⁶² Para este tema se presenta en apéndice la transcripción del cuadro elaborado por Adrian Schenken para la obra colectiva coordinada por Thomas Röemer: *Introducción al Antiguo Testamento, op. cit.* p. 47. *Vid. Apéndice Núm. 1.*

¹⁶³ El texto masorético es el texto bíblico hebreo que contiene consonantes, signos de puntuación y acentuación, las vocales, las divisiones en párrafos, secciones y libros; así como las anotaciones marginales abreviadas o detalladas escritas por eruditos. *Vid. Adrian Schenker, “Historia del Antiguo Testamento”, op. cit.* p. 44.

Así es como se explican las diferencias que puede haber entre ediciones canónicas como la samaritana, los manuscritos bíblicos del Mar Muerto, y la edición de la *Septuaginta*.¹⁶⁴ Son ediciones previas a la masorética medieval y fueron a las que tuvieron acceso los comentaristas rabínicos; los editores de la literatura midráshica de los siglos I a IV.¹⁶⁵

Para este trabajo he utilizado la versión canónica del Texto Masorético que presenta la versión bilingüe hebreo-inglés de *The complete Tanach with rashi's commentary*.¹⁶⁶ He revisado los pasajes en hebreo que competen a esta investigación con ayuda de la versión inglesa, y contrastando con la versión preparada por Desclée de Brower de la *Biblia de Jerusalén*.¹⁶⁷ También he acudido, en pasajes especialmente complejos, a las ediciones de la *Biblia de Ferrara*¹⁶⁸, a la *Septuaginta*¹⁶⁹ y a la *Vulgata*¹⁷⁰.

Ahora bien, el enfoque histórico no necesariamente considera las relaciones de poder entre saberes y tradiciones. Para ello se requiere de otra herramienta de análisis. Así enlazo para este trabajo lo que he denominado como Lógica de Texto.

II.1.1.b Lógica de Texto

“Lógica de texto” es un término que he acuñado para referirme al interés que los editores de la *Biblia* han reflejado como horizonte para elegir y excluir contenidos, así como para

¹⁶⁴ Schenken señala que las divisiones del texto son variadas en las diferentes ediciones porque se remontan a los ciclos litúrgicos y a las divisiones convenientes para los oficios en las sinagogas. Por ello los *Manuscritos del Mar Muerto*, la *Septuaginta* y el *Texto Masorético* presentan diferentes sistemas de división. *Vid. Ibidem*.

¹⁶⁵ Para este trabajo he acudido al *Génesis Rabbah*, una compilación de comentarios rabínicos en torno al *Génesis* bíblico. *Vid. Génesis Rabbah. Comentario midráshico al libro del Génesis*, Luis Vegas Montaner, ed. (Navarra: Verbo Divino, 1994).

¹⁶⁶ *Vid. The Complete Tanach with Rashi's Commentary* [en línea] (s.l.: The Judaica Press, s.a.) Disponible en www.Chabad.org. En adelante por versión canónica me refiero al Texto Masorético y las versiones que presentan la *Biblia de Jerusalén* y *The complete Tanach*, indicando respectivamente la fuente utilizada.

¹⁶⁷ *Nueva Biblia de Jerusalén Revisada y Aumentada* (Bilbao: Desclée de Brower, 2000).

¹⁶⁸ *Biblia de Ferrara*, Moshe Lazar, ed. (Madrid: Biblioteca Castro, 2000).

¹⁶⁹ *Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart Complete Text without Apparatus* [en línea] (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006). Disponible en www.academic-bible.com

¹⁷⁰ *Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam Editio Electronica*. Michael Tveddale ed. (Londres, 2005).

organizar y jerarquizar las narraciones recopiladas en función de sus intereses como proyecto de sociedad, en el sentido de una política. Es decir, como relaciones de poder entre saberes y tradiciones que orientan la producción de ciertos sentidos y limitan la producción de otros. Con esta herramienta ha sido posible un doble acercamiento al “relato de creación” bíblico; primero, como entidad unitaria y su lugar en el proyecto editorial sacerdotal, pues tal proyecto tuvo como horizonte la producción de un tipo particular de sujeto, a través de tecnologías de poder; de tecnologías del yo¹⁷¹: un sujeto religioso, genéricamente diferenciado, perteneciente a una comunidad cultural, orientada por la visión sacerdotal de los siglos IV a.e.c.- a I d.e.c. Esta visión dio forma a la *Biblia* canónica y al lugar y contenidos que ocupan en ella los relatos de creación contenidos en el *Génesis*. Pero, en segundo lugar, la “Lógica de texto” también ha posibilitado analizar, en la versión canónica, la narración aportada por el perfil pre sacerdotal y los resultados del proceso editorial efectuado por la visión deuteronomica sobre aquel perfil.

Allende las fronteras de esta tesis, esta herramienta posibilita analizar los resultados del proceso editorial efectuado por el cuarto perfil, el *Redactor*, que une el material sacerdotal con la relectura deuteronomica, jerarquizando las narraciones de creación para la versión canónica final. Una vez consolidada la versión canónica, esta herramienta también permitiría reflexionar sobre las recepciones que los distintos grupos culturales o comunidades de lectores institucionalizadas han posibilitado o impedido, determinando aquello que institucionalmente se considera como directriz legítima de lectura.¹⁷² Finalmente, dicha herramienta también permite reflexionar sobre las relaciones de poder que autorizan o desautorizan la legitimidad de una interpretación, al interior mismo de las comunidades.¹⁷³

¹⁷¹ Michel Foucault, *Tecnologías del yo* (Barcelona: Paidós, 1991), 48.

¹⁷² Considérese como ejemplo las prácticas de lectura judías de la *Biblia*, desconocidas en el mundo católico. La articulación entre procesos históricos y relaciones de poder entre saberes y tradiciones permite posicionar una narrativa y sus claves hermenéuticas como las legítimas –y únicas-, las adecuadas para lo que se asume desde las instituciones sociales como *la interpretación correcta*; constituyendo con ello horizontes hermenéuticos específicos donde las narraciones fundantes – desde sus contenidos-, y sus interpretaciones –desde sus prácticas de lectura-, performan subjetividades específicas y genéricamente diferenciadas.

¹⁷³ Considérese como ejemplo, las lecturas feministas sobre la *Biblia*.

Así, aunque la salud mental y el sentido común indiquen optar por la Lógica de Cronos o la Lógica de texto, lo cierto es que seguir solamente una ruta tendría consecuencias negativas para esta investigación, por las razones siguientes: prescindir de la historia tendría como consecuencia asumir que los textos siempre han sido tal y como los conocemos ahora; que nada tienen que ver en la producción de sentido sus procesos de formación, las políticas de su escritura; así como la historicidad de quienes escriben, sus lectores y las subjetividades que producen en el devenir temporal. Pero, por otro lado, prescindir de la Lógica de texto, llevaría a desconocer las orientaciones que guiaron el manejo de los textos para producir ciertos sentidos -y no otros-, configurando concepciones sobre el ser de hombres y mujeres y sus relaciones entre sí y con la divinidad; incidiendo a lo largo de siglos en la producción de subjetividades y de relaciones de poder genéricamente diferenciadas.

Por tanto, ambas lógicas serán imprescindibles para mi interés por responder a la pregunta que guía esta investigación: ¿Cómo es que se jugaron las concepciones antropológicas genéricamente diferenciadas en los procesos de formación – en estas políticas, estas relaciones de poder entre saberes y tradiciones-, de los relatos canónicos de creación en la *Biblia* (Gn 2:4 a 3:24), que hoy moldean nuestro imaginario en México.?

Así, pues como diría Perogrullo: primero lo primero.

II.2. Políticas de la lectura y lógica de texto: el “Ciclo bíblico de los orígenes” en su recepción cristiano romana.

Como se ha indicado en el apartado anterior, todos y todas, de una forma u otra, nos hemos familiarizado con los mitos de creación del *Génesis*. Posiblemente nombrarlos en plural cause confusión, porque desde hace muchos siglos las ediciones canónicas de la *Biblia* presentan dos diferentes relatos que fueron editados entre los siglos V al III a.e.c., para dar lugar a uno solo. Vamos a iniciar considerando el texto que nos es familiar. Quienes lo hayan leído se habrán sumado a la perplejidad general, al encontrar que se narra la creación de los seres humanos de dos formas: a) Dios crea al ser humano como dos seres sexualmente diferenciados [tzakar –nekebá], a su imagen y semejanza, los bendice, los hace

vegetarianos y les da la tierra para hacerla fértil. b) Dios duerme a Adán, le saca una costilla y con ella crea a Eva. Eva come del árbol del bien y el mal, convence a Adán para que pruebe el fruto prohibido y como resultado ambos son expulsados del paraíso y condenados al trabajo sufrido. Son dos narraciones distintas que han sido editadas como una sola y han sido recibidas también, a partir de su edición final, como una sola.

En el mundo cristiano romano medieval, Tomás de Aquino leyó esta narración a través de su propuesta filosófica, cuya deuda con el pensamiento aristotélico es de la mayor importancia.¹⁷⁴ Su lectura prevalece hoy día en la iglesia cristiana romana y desde entonces ha permeado el pensamiento ibérico y, por tanto, el criollo mexicano. En esta lectura las relaciones de género son subordinantes para las mujeres “por naturaleza”, en una equiparación con la jerarquía de los entes planteada por Aristóteles donde la mayor relevancia la tienen los seres de mayor capacidad racional. Por si fuera poco, las mujeres somos responsables del pecado original, de la expulsión del Paraíso y de las decisiones de Adán.¹⁷⁵ La Edad Media de los últimos siglos se las ingenió para “desautorizar” -según el término empleado por Beteta-¹⁷⁶ a las mujeres, equiparándolas con lo siniestro, lo maligno, lo monstruoso, el saco de desperdicios que era cada cuerpo, remontando esta condición al “pecado original” cometido por Eva, sin reconocer nunca la participación de Adán, ni su elección de tomar el fruto prohibido que ella le ofrecía.¹⁷⁷ Este horizonte interpretativo, que se presenta como inmutable, da nulo espacio para una lectura no subordinante para las mujeres. Por ello cabe considerar un cuestionamiento radical que, además de dar el espacio ético correspondiente a las lecturas elaboradas por distintas tradiciones sobre el “mismo”

¹⁷⁴ Santo Tomás, *Suma de Teología* (Madrid: B.A.C, 2001).

¹⁷⁵ Más adelante se discutirá el uso del término “paraíso” (*gan* “גן”) para referir al lugar especial en el que la divinidad colocó al varón según *Génesis* 2:8. En este momento, hago eco del término utilizado por la *Vulgata*: “paradisum voluptatis”, como uno de uso común. *Vid.* Gn 2:8 en *Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam Editio Electronica*, *op. cit.*

¹⁷⁶ Yolanda Beteta Marín, ed. *La querrela de las mujeres IX. Súcubos, hechiceras y monstruos femeninos. Estrategias de desautorización femenina en la ficción bajomedieval.* (Madrid: Al-Mudayna, 2011).

¹⁷⁷ No contamos con espacio para hacer un recuento de las críticas que los feminismos han dedicado tanto a la visión aristotélica sobre las mujeres, como al imaginario medieval. Sin embargo hay que señalar que ha sido un trabajo laborioso, fecundo y ampliamente documentado. Sirva como ejemplo la amplia bibliografía referida en el texto editado por Beteta, *La querrela de las mujeres IX. op. cit.*

texto, subvierta las relaciones de poder entre géneros, por lo menos, dentro del orden heteronormativo.

¿Cómo lograr esto sin desechar de tajo no sólo las narraciones bíblicas de creación, sino a la *Biblia* misma? El punto de quiebre está precisamente en cuestionar la inmutabilidad y solidez del sistema, y para ello contamos con las herramientas que he señalado en los apartados anteriores. Por ello, desde el enfoque de la Lógica de Cronos, a continuación recuperaré las críticas a la teoría documentaria tradicional, para considerar las ediciones de los perfiles pre sacerdotal y profético deuteronomista.

II.3 Crítica bíblica contemporánea y Lógica de Cronos: el cuestionamiento a la teoría documentaria.

La crítica bíblica ha agrupado tradicionalmente las narraciones del *Génesis* a partir de las diferencias literarias e históricas, en tres grandes secciones: Gn:1-11 o “Ciclo de los orígenes”; Gn:12-36 “La epopeya de los patriarcas”; y Gn: 37-50, la “Novela de José”.¹⁷⁸ A su vez, cada sección presenta singularidades que deben abordarse con precaución, pues se corre el riesgo de pasar por alto las “costuras” a través de las cuales los editores buscaron generar el documento que hoy conocemos, donde se han entrelazado elementos de diversas tradiciones narrativas y orales.

Para dar cuenta de esta discordancias, filósofos como Baruch de Spinoza buscaron aplicar la metodología destinada a las ciencias de la naturaleza, a la lectura de la *Biblia*, generando con ello una vertiente de investigación cuyo mayor exponente durante muchos años fue Wellhausen.¹⁷⁹ Sin embargo, en los años 70’s se cuestionó la forma en que los historiadores

¹⁷⁸ Para esta sección sigo el trabajo de la publicación colectiva coordinada por Thomas Röemer, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan: *Vid. Introducción al Antiguo Testamento*, Thomas Röemer, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan, coords. (Descleé de Brower: Bilbao, 2008).

¹⁷⁹ Los orígenes de la crítica textual de la *Biblia* se remonta a la Edad Media, donde sabios como Isaac ben Jesús e Ibn Esra, elaboraron listas de textos que consideraron no podrían haber sido escritos por Moisés por ser narraciones tardías de la historia del pueblo judío. Pero no criticaron abiertamente la atribución de autoría. Fue hasta siglos más tarde, con los trabajos filosóficos de Spinoza -abonados por el espíritu de una época que desde Descartes daba prioridad al uso de la razón-, que el filósofo neerlandés planteó sistemática y abiertamente las inconsistencias sostenidas

habían reconstruido las instituciones y la religión del Israel pre monárquico, pues contaban con escasas fuentes documentales. En esa época se propuso la presencia del estilo denominado “deuteronomista” en lo que se había considerado como las fuentes más antiguas, causando dudas sobre las cronologías y ediciones que proponía el sistema de Wellhausen.¹⁸⁰ Finalmente la falta de consenso respecto del inicio y fin de las diferentes fuentes, así como la pobreza en criterios para distinguirlas entre sí, dio lugar a amplios debates que hoy por hoy siguen abiertos, por lo que no hay consenso académico al respecto.

por la tradición. Es en pasajes de su libro *Tratado teológico-político*, donde propone el uso del método encumbrado para el conocimiento de la naturaleza, que afirma la necesidad de emplear dicho método en la lectura de las Escrituras y así separar opiniones infundadas de las enseñanzas divinas. Para ello, indica Spinoza: [debemos evitar ...] *el peligro de confundir opiniones completamente humanas con las enseñanzas divinas, debemos, para la interpretación de los libros santos, trazar de antemano un seguro método sin el cual todo conocimiento cierto del pensamiento del Espíritu Santo es completamente imposible. [...] ¿Cuál es, en efecto, el espíritu del método de interpretación natural? Consiste en trazar éste toda una historia fiel de sus fenómenos para llegar después, partiendo de datos seguros, a definiciones exactas de las cosas naturales. [...] de donde pueda deducirse por una serie de legítimas consecuencias el verdadero pensamiento de los autores de la Escritura. Vid. Benedictus Spinoza, Tratado teológico-político. (Porrúa: México, 1977), 287.* Kant, Lessing y Moses Mendelssohn aportaron recursos epistemológicos para la continuidad del trabajo de autores como Richard Simon, Jean Astruc, Johan Eichhorn, Johan Gabler y Martin de Wette. Todos ellos fueron grandes precursores del trabajo de Wellhausen. Sus aportes documentaron críticamente que el *Pentateuco* es resultado de la combinación de cuatro grandes tradiciones que generaron documentos propios con un orden cronológico; pero que luego fueron integrados editorialmente. A partir de ello Wellhausen propuso una teoría conocida como *documentaria* en la que a partir del trabajo realizado por los investigadores mencionados, organiza la investigación de su tiempo para señalar como eje de articulación de la *Toráh* a la tradición denominada *Yahvista*. A partir de ello traza una prudente cronología para ubicar históricamente -y con las herramientas de la crítica literaria-, los estratos de redacción que culminaron en la edición canónica. La propuesta de Wellhausen tuvo grandes influencias durante todo el siglo XX hasta que diversos estudios la pusieron en cuestión. Hoy por hoy el debate gira en torno a tres grandes corrientes de investigación: quienes siguen el trabajo de Wellhausen, con reservas. Quienes proponen una *teoría de fragmentos*, es decir la idea de que la *Torah* está formado por textos originariamente dispersos y sin continuidad narrativa que, sin embargo, fueron reunidos. Y, finalmente, la *teoría de los complementos*. Esta teoría considera un núcleo de la *Torah* que habría sido reelaborado y completado a lo largo de siglos. Sin embargo, la teoría de los complementos no explica la existencia de tradiciones paralelas. *Vid. Thomas Römer, Thomas. La formación del Pentateuco: Historia de la investigación. En Introducción al Antiguo Testamento, op. cit. p. 69*

¹⁸⁰ En 1943 M. Noth desarrolla la hipótesis de una *historia deuteronomista* para explicar la coherencia de una obra historiográfica concebida y escrita en el 586, después de la caída de Jerusalén. Así se considera que desde mediados del siglo VI existe una obra fundacional cuyo interés radicaba en dar cuenta de la desaparición de los dos reinos señalando al pueblo y no a una debilidad de dios, como responsables. Esta obra deuteronomista tendría dos ejes: la Revelación de la Ley en el marco de la alianza que concedió YHWH a Israel y la Historia del pueblo a la luz de esa ley. Esta obra historiográfica habría contenido el *Deuteronomio* mismo, y la primera parte de los *Nebiim*. *Vid. Albert De Pury, El canon del Antiguo Testamento. En Introducción al Antiguo testamento, op. cit. p. 32*

Con todo, los trabajos más recientes cuestionan la teoría documentaria tradicional y reconocen la integración tardía de diversos materiales independientes –entre los cuales la mayoría del material no sacerdotal conoce la literatura deuteronomista, por lo que consideran ya que no puede pertenecer a la época de la monarquía y por ende, no podría ser datado como “Yahwista” según la terminología propuesta por Wellhausen.¹⁸¹ Así mismo, eliminan la existencia de una fuente *Elohista* e incrementan el interés por los materiales sacerdotales. Actualmente, los trabajos más recientes parten de una división que distingue entre materiales “no-sacerdotales” y “sacerdotales”. Con ello buscan dar cuenta de las siguientes consideraciones: el perfil y la coherencia de los textos no-sacerdotales; la diacronía interna de los textos sacerdotales y su formación; así como el papel de las redacciones post-sacerdotales en la composición del *Pentateuco o Torá*.¹⁸² De este modo, la crítica bíblica contemporánea considera que el nuevo centro de gravedad para la producción de la *Torah* es la elaboración conocida como *sacerdotal <P>*.

¹⁸¹ Spinoza mismo había señalado vínculos temáticos, así como de estilo y vocabulario entre el *Deuteronomio* y los libros denominados históricos, proponiendo, como indica Römer, la hipótesis de una gran obra histórica que va del *Génesis* al libro de *Reyes*. Vid. Römer, Thomas. *La historia deuteronomista: Deuteronomio-2 Reyes*, en *Introducción al Antiguo Testamento*, op. cit. p. 235. Al respecto señala Spinoza: *si se considera manifiestamente la secuencia y el objeto de todos esos libros, no habrá dificultades para reconocer que son la obra de un solo historiador, que se propuso escribir las antigüedades judías desde los tiempos más lejanos hasta la primera devastación de Jerusalén*. Vid. Spinoza, Baruch. *Tratado Teológico-Político*, op. cit. p. 306. Martin Noth identifica las conexiones entre el *Deuteronomio* y los libros históricos y propone la Historia Deuteronomista. En esta teoría el origen de la *Torá* sería un *tetrateuco* conformado por *Génesis Éxodo, Levítico y Números*. Sólo tardíamente se habría convertido en un pentateuco, cuando el *Deuteronomio* fue separado de la *historia deuteronomista* y fue anexado a *Gn-Nm*. Esta postura contrasta con la tradicional expuesta por G. von Raad, quien ha sido considerado el gran arquitecto de la teoría documentaria. Von Raad señaló fechas para los diferentes estratos documentales, considerando a “J” o documento Jahvista como el más antiguo, fechado hacia el 930, en la época de Salomón. El documento “E” o *Elohista* se fechó hacia el 850 en el Reino del Norte; el deuteronomístico “D”, hacia el 750; y finalmente “P” o sacerdotal, hacia el 550. Sin embargo la crítica de los años 60’s mostró que esos documentos Yahvistas resultaban muy cercanos al estilo y teología del *Deuteronomio* y se dataron consecuentemente en torno al siglo VII.

¹⁸² Para este tema sigo la *teoría de los fragmentos* expuesta por Thomas Römer en *Introducción al Antiguo Testamento*, op. cit. pp. 63-113.

II.4 El “ciclo bíblico de los orígenes” en la lógica de texto del proyecto editorial sacerdotal.

La corriente de los *fragmentos* considera que las tradiciones del *Génesis* y del *Éxodo* en su estadio pre sacerdotal, fueron originalmente distintas e independientes. Estas dos tradiciones fueron combinadas en épocas tardías por la obra sacerdotal. A través de este proceso se generó la obra sacerdotal pero en su estructura más arcaica conocida como Pg (*Priestliche Grundschrift*), cuya extensión, aún discutida, va de *Gn* 1 a *Ex* 40.¹⁸³

Esta integración no se hizo a la manera de redacciones complementarias, como sostiene la teoría de los complementos, -porque no explica los paralelismos entre textos-, sino, a partir de diferentes estratos de redacción. Y aunque la corriente de los fragmentos considera mayoritariamente que no ha sido la comunidad sacerdotal la editora de la *Torah* o *Pentateuco* pre sacerdotal, Thomas Römer ha demostrado lo contrario.¹⁸⁴

¹⁸³ Römer y Nihan indican que en el modelo propuesto por Wellhausen, este estrato <Pg> fue la última fuente independiente después de los documentos Yahvista, Deuteronomica y Elohistas; y habría sido completado a lo largo del siglo V para dar lugar al documento <P>. Albert de Pury, señala que es el único elemento del sistema de Wellhausen que ha sobrevivido a las críticas contemporáneas en los estudios bíblicos. Uehlinger por su parte, parece abstenerse de considerar un documento <Pg> en su análisis específico de *Gn* 1-11 que pudiera indicar qué narraciones de esta sección pertenecerían a <Pg>. Más bien aborda *Gn* 1-11 remitiéndose a la distinción académicamente consensuada y básica que plantea la existencia de materiales sacerdotales y materiales no sacerdotales. A partir de ello, distingue materiales presacerdotales –reconociendo que para estas narraciones hay autores que se inclinan por una datación tardía; es decir, de la época persa-; frente al material netamente sacerdotal, así como sucesivas relecturas. De este modo, para la crítica bíblica contemporánea, el rango temporal para la producción de <P> se ubicaría hacia el 550 durante el destierro o después de él y por tanto <Pg> sería un material más antiguo. A partir de esta datación podría considerarse el trabajo editorial y de integración en el gran proyecto sacerdotal del siglo V en el marco social del encumbramiento del Segundo Templo. *Vid.* Christophe Nihan y Thomas Römer, “El debate actual sobre la formación del Pentateuco” en *Introducción al Antiguo Testamento*, *op. cit.* p. 94. *Vid. Tmbn.* Albert de Pury, “Génesis 12-36” en *Introducción al Antiguo Testamento*, *op. cit.* p.141. *Vid. Tmbn.* Christoph Uehlinger, “Génesis 1-11”, en *Ibid.* pp. 121-124.

¹⁸⁴ Römer ha considerado la alternativa de que los “padres” a quienes hace referencia la historia deuteronomista no designa originariamente a los patriarcas, sino a la generación del *Éxodo*. A partir de ello sugiere que las tradiciones del *Génesis* y del *Éxodo* estaban originalmente separadas y que fue precisamente <Pg> el redactor-editor de la integración. La propuesta de Römer ha sido demostrada por K. Schmidt y actualmente va logrando mayor popularidad entre la comunidad exegética. Esta propuesta replantea desde los cimientos la crítica bíblica a partir de dos grandes conclusiones: *Una redacción homogénea del tipo de J que incluya de Gn. a Dt. no existió nunca en un estadio pre-P y J no es el artífice del Pentateuco. Si antes de P las tradiciones del Gn. y del Éx. eran transmitidas aún por separado, hay que hacer constatar el carácter heterogéneo del material pre-sacerdotal <que no estaba reunido aún en un documento único>. Vid.* Christopher Nihan y Thomas Römer, “El debate Actual sobre la formación del Pentateuco”, en *Introducción al Pentateuco*, *op. cit.* p. 87.

Römer, quien coincide con los trabajos de De Pury, indica que el “ciclo de Jacob” y el establecimiento de antepasados lejanos en Canaán constituye un primer mito autónomo de los orígenes de Israel, de tipo genealógico; tesis que coincide con lo señalado por Johannes de Moor.¹⁸⁵ Por otra parte este ciclo se opondría a la tradición que señala la salida de Egipto como el origen de Israel; tradición que señala una concepción vocacional de tipo profético-deuteronomista, basado en la obediencia a la ley.¹⁸⁶ El esfuerzo editorial de <Pg> (Priestliche grundschrift, o P primitivo -Gn 1- Ex 40), habría procurado ofrecer una síntesis de estas dos tradiciones que aparentemente, además de coexistir, ofrecían ciertos contactos previos a la síntesis.¹⁸⁷

<Pg> organiza tres conjuntos de tradiciones heredados: la creación Gn 1-11; los patriarcas Gn 12-50 y el éxodo, *para convertirlos en tres épocas sucesivas de una misma historia, enteramente orientada hacia la revelación de una naturaleza divina a una nación en particular.*¹⁸⁸ El relato habría sido completado a partir de diferentes añadidos a lo largo del siglo V, reflejando el culto del Segundo Templo en la época persa. También tendría un proyecto teológico y en tanto tal, coronaría el relato del *Éxodo* con la migración de Dios desde su habitáculo natural en la montaña, hacia el santuario. El santuario, en este contexto, será no sólo un lugar de culto entre otros, sino “El lugar de culto por excelencia”. A partir

¹⁸⁵ De Moor confirma la hipótesis de K. Koch, en el sentido de que Moisés no fue el fundador de la religión yahvista, sino que tal religión le precedía. De Moor también confirma el papel que Moisés tuvo como líder en la reforma religiosa, la cual implicó precisiones en muchos de los ideales de este sistema de creencias. Para el investigador, Moisés fue el personaje capital que fungió mayormente como líder y legista, e impidió que el Yahvismo se mezclara con el Baalismo durante la era del Bronce Tardío, como ocurrió en Bashán. Bashán es un ejemplo de un sitio donde los israelitas tuvieron la tendencia a fusionar a Baal con Yahvéh. *Vid.* Johannes De Moor, “YHWH, King in Bashan” en *The rise of yahwism, op. cit.* pp. 118 y ss. *Vid. Tmbn.* Johannes De Moor, “Beya-Moses” en *Ibid*, pp. 136 y ss. *Vid. Tmbn.* “Mosaic Religion” en *Ibid.* p 169, *apud.* K. Koch, “der Tod des Religionsstifters. Erwägungen über das Verhältniss Israels zur Geschichte der Alterorientalischen Religionen” en *Kerigma und Dogma* (Göttingen, 1962); P. Volz, *Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der Israelitischen Religion* (Tubingen 1907); H.H Rowley, *From Moses to Qumran. Studies in the Old Testament* (Londres, 1963); R. Rendtorff, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich, 1975). *Vid. Tmbn.* en el presente trabajo Capítulo IV.1.1. Políticas del monolatrismo: “Yahvéh-El-elohi-abiká”

¹⁸⁶ *Vid.* Christopher Nihan y Thomas Römer, “El debate Actual sobre la formación del Pentateuco”, en *Introducción al Pentateuco, op. cit.* p. 88.

¹⁸⁷ Nihan y Römer remiten a *Dt* 26, 5-9 para indicar la presuposición de vínculos entre ambas tradiciones. *Vid. Ibidem.*

¹⁸⁸ *Vid. Ibid.* p. 96

de la relectura de los materiales entretnejidos y completados, se consideraría que hubo un desvelamiento progresivo de la divinidad a los seres humanos. Por ello el estrato redaccional P terminará por identificar al dios creador del universo con el dios nacional de Israel como una y la misma divinidad.

Desde esta perspectiva los expertos consideran que en el plano teológico esta instalación de Dios en el santuario convierte a Israel en la “nación sacerdotal” entre las demás naciones. Este estatus respondería al orden de la creación y se originaría en una vocación asignada a este pueblo. Vocación que no sería comprendida como un efecto de las lecturas y elaboraciones de las narraciones fundantes, sino que se trata de un sentido que se produce con estos ejercicios editoriales como algo que ha sido así desde el comienzo mismo del mundo. Esta idea se proyecta sobre la historia de este pueblo y configura la comprensión de sus orígenes. Así, el proyecto sacerdotal redefine la tradición del éxodo, tanto como la identidad de Israel, cuya vocación es la de reanudar la comunicación con la divinidad, rota por la irrupción de la violencia en la tierra y el correspondiente castigo mediante el diluvio. De esta manera se pretende hacer compatibles los orígenes de Israel con dos estructuras de la sociedad judía de la época, según indica Römer: el monoteísmo yahvista promovido por los medios sacerdotales y el nuevo orden político impuesto por el imperio persa. En dicho contexto se favoreció esta reinterpretación por considerar que los materiales tradicionales representados por la historia deuteronomista durante el destierro y el retorno eran inadaptables a la nueva situación socio política.

En consecuencia, el proyecto sacerdotal re significa las tradiciones para considerar que la nación que conoce la verdadera identidad de Dios, y que goza de la presencia divina en el santuario, es Israel. Se piensa en el papel que puede desarrollar la comunidad en torno al segundo Templo, donde éste pasa a ser el centro cultural no de la nación sino del universo: un *axis mundi*.

La dimensión ritualista de esta tradición buscará performar la mediación entre lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro tanto en las personas, los alimentos, los animales y los sacrificios. Por ello, para la crítica bíblica contemporánea se ha renovado el interés por los

vínculos que enlazan los relatos del *Génesis* y del *Éxodo* con el *Levítico*, especialmente los capítulos 1 a 16.¹⁸⁹ Estos capítulos, según indican Römer y Nihan se consideran una instrucción sacerdotal, por lo demás bastante completa, destinada a la lectura para la comunidad al pie, no del santuario, sino de la tienda del encuentro en el Sinaí, siguiendo la ficción mosaica de la tradición sacerdotal. Se piensa que este conjunto de normas fue compuesto a partir de materiales que, probablemente, fueron ejercicios destinados a la formación de sacerdotes. En ese tenor se piensa que fueron insertadas en el contexto de la revelación del relato P, como normativas destinadas a la comunidad, mientras que se reservaron algunas para el grupo sacerdotal, como vehículo para acceder a la presencia divina. Con estas normas se redondea la visión sacerdotal que comienza en *Gn* 1: La comunidad de los hijos de Israel, que ha sido definida como <nación sacerdotal> al final del libro *Ex* (*Ex* 40), es iniciada en las normas y las leyes que le permitirán realizar este sacerdocio. En este sentido *Lv* 1-16 da continuidad al proceso de separación de Israel con respecto a las otras naciones. Un proceso ya iniciado en el relato P de *Gn* 1-*Ex* 40. La comunidad en el seno de la cual reside el Dios del universo tiene que diferenciarse de las otras naciones por su elaborada performatividad del sacrificio (*Lv* 1-7) y su mayor pureza (*Lv* 11-15[...])¹⁹⁰

Así, el tema de la pureza como una marca identitaria cobrará la mayor importancia y cerraría un circuito que inicia con las narraciones míticas sobre la creación, las cuales coherentemente se insertaron al inicio de la colección *Pentateuco*, para afianzar el anclaje de la historia nacional en un proyecto teológico, profundamente entrelazado con las regulaciones recolectadas en el *Levítico*.¹⁹¹

¹⁸⁹ El material sacerdotal, antes de las últimas redacciones del siglo V habría sido la articulación de Pg (*Gn* 1-*Ex* 40) + *Lv* 1-16 (<Ps> “P secundario”, datado entre finales del siglo VI y primera mitad del V.) *Vid.* Adrian Schenker, “Levítico” en *Introducción al Antiguo Testamento*, *op. cit.* pp. 188-191.

¹⁹⁰ *Vid.* Römer y Nihan, “El debate actual sobre la formación del Pentateuco”, en *Introducción al Antiguo Testamento*. *op. cit.* p. 101.

¹⁹¹ En esta investigación no habrá ocasión para analizar el tema de la pureza, debido a que tal tema no viene a colación en los estratos redaccionales abordados. Sin embargo cabe señalar que no es un tema agotado. Y para sostener esta afirmación me remito al estudio elaborado por Couto Ferreira y García-Ventura titulado *Engender purity and impurity in Assyriological studies: A historiographical overview*. En este estudio las autoras señalan que ha tenido lugar un prejuicio en la reconstrucción histórica del tema, poniendo el acento en ciertos discursos sobre el cuerpo y las

Tradicionalmente se consideró al *Código de Santidad* del *Levítico* como el centro del documento. Anteriormente se databa a lo largo del siglo VI e incluso del VII, pero los trabajos de la crítica bíblica lo han reubicado para mejor comprenderlo como el más tardío entre los códigos del *Pentateuco*.¹⁹² Römer y Nihan indican que el *Código de Santidad* habría sido producido como composición post P para su contexto literario actual complementando la legislación P de *Lv* 1-16. Para los investigadores, esta redacción parece inscribirse en el marco de una primera edición de la *Torá* en la época persa entre los medios sacerdotales, reuniendo por primera vez las principales tradiciones legislativas de Israel.

mujeres. Especial atención merecen los temas “menstruación” e “impureza” y la relación que académicamente se ha dado por hecha como algo universal y evidente. *Vid.* Érica Couto Ferreira y Ágnes García-Ventura, “Engender purity and impurity in Assyriological studies: A historiographical overview” en *Sex, Gender and the Sacred: Reconfiguring religion in Gender History*. Johana de Groot y Sue Morgan eds. (Blackwell Publishing, 2014), 119-134.

¹⁹² Esta postura de investigación considera tres códigos legislativos identificados desde hace ya tiempo, pero bajo la siguiente propuesta cronológica y editorial: el más antiguo sería el Código de la alianza, en medio estaría el Código deuteronomico y finalmente, el más tardío sería el Código de Santidad contenido en el *Levítico*. El código de la alianza y el deuteronomico son considerados mayoritariamente por los exégetas como documentos independientes. Sin embargo el Código de Santidad se considera una composición tardía post sacerdotal, dada su dependencia respecto del código de la alianza y el código deuteronomico: refleja que conoce la tradición legal previa y busca completarla o armonizarla. Douglas, por su parte considera que el Código de Santidad y *Lv* 1-16 son producto del mismo autor, porque ambas secciones responden al pensamiento mitopoético que privilegia la analogía. Esto resulta interesante porque desde el abordaje antropológico de Douglas habría un interés redaccional impulsado por un orden de pensamiento analógico que se expresaría en las dos secciones del *Levítico*, dando aperturas importantes a la interpretación del texto bíblico. Pero respecto de la postura de Douglas, no parece ser necesario considerar un solo autor que tuviese dos estilos diferentes de escritura como ha señalado la crítica bíblica. Posiblemente el pensamiento analógico expresado en el *Levítico* pudiese responder a una corriente. Esto se retomará más adelante. *Vid.* M Douglas, *El Levítico como literatura*. (Barcelona: Gedisa, 2006), p. 55. En cuanto a los medios productores del código deuteronomico, éstos serían los redactores de la *historia deuteronomista* responsables de la composición de *Profetas* anteriores (*Jos- 2R*); pero se indica que una parte del marco redaccional del *Dt* 12-26 (*Dt* 31-34 y *Dt* 1-11) habría tenido el interés de insertar el libro *Deuteronomio* en el *Pentateuco*, por lo cual esa parte podría ser atribuida a autores post-sacerdotales. En cuanto al Código de la Alianza del *Éxodo*, la datación se complica y las opiniones académicas señalan un rango tan amplio que postula la época neo-babilónica (por conformidad a los tratados de vasallaje neo asirios) en una diacronía que alcanza la época del primer retorno del destierro a finales del siglo VI. Al respecto Römer y Nihan señalan lo siguiente: *la tradición de la salida de Egipto habría sido releída en la perspectiva de la salida de Babilonia y del retorno al país.[...] La alianza concluida en el Sinaí daría a los judíos que volvían del destierro, la la seguridad de que la bendición del dios nacional YHWH, estaría de nuevo sobre ellos como antes del destierro[...]*. Esto, bajo la sanción de respetar la legislación tradicional del código de la alianza pre exílico, reeditado, *para quella ocasión*. *Vid. Ibid.* pp. 90-103.

Para Römer y Nihan es claro que la primer edición de la *Torá* en la época persa es el producto de una síntesis entre dos grandes tradiciones originariamente independientes: el *Deuteronomio* sin los profetas anteriores y el material P en *Gn 1-Lv 16*. En ello prevaleció la legislación Sinaítica por encima de la deuteronomica. Entonces, indican Römer y Nihan: *el Deuteronomio se convierte [...] en una segunda ley[...] una ley secundaria, incluso un simple comentario a la ley anterior bajo la forma de un testamento de Moisés.*¹⁹³

Es interesante detenerse un momento en esta afirmación hecha por los autores, donde la articulación editorial toma forma de comentario en pasajes que por razones de una política de la escritura y lógica de texto se integraron de manera subordinada; es decir donde una de las narraciones registra mayor peso frente a otra que, sin embargo, no puede ser desechada. Es una alternativa de conciliación, no sin consecuencias: los intereses editoriales sumados a las directrices de lectura marcadas por la comunidad de lectura, trazarían los registros válidos para la interpretación institucionalmente aceptada como algo dado, y que sin embargo ha pasado por largos procesos de formación. En ese sentido puede explicarse que la composición tardía –se considera post sacerdotal- del *Código de Santidad* contribuya a determinar los límites de la Revelación divina en el Sinaí, indicando que ésta se ha cerrado y que nada más puede agregarse.¹⁹⁴ En este marco tardío, la investigación actual considera que tuvo lugar la redacción del libro *Números*, cuya razón de ser fue la de articular *Génesis-Levítico* con *Deuteronomio*, para dar lugar a la edición del *Pentateuco*.¹⁹⁵ En tal proyecto, el horizonte será la sujeción del pueblo a la ley en una vocación particular y no la conquista militar de un país o territorio. Dicho proyecto se reflejaría en la composición

¹⁹³ Vid. Thomas Römer y Christophe Nihan, “El debate actual...” en *Introducción al Nuevo Testamento... op. cit.* p. 104.

¹⁹⁴ Los redactores a cargo de la elaboración del *Código de Santidad* habrían intervenido pasajes del *Éxodo* y del *Levítico*, por lo que se les considera una escuela con estilo e intereses propios. Las intervenciones serían en los siguientes pasajes: Ex 12, 14-20; 31, 12-17; Lv 11, 41-45; 16, 29-34. Nm 15. Vid. Thomas Römer y Christophe Nihan, *El debate actual sobre la formación del Pentateuco, op. cit.* p. 106.

¹⁹⁵ *Ibidem.* p. 105-106. La discusión académica sobre el proceso de formación del libro *Números* lleva a considerar la falta de consenso. Sin embargo no se abordará aquí por cuestiones de extensión. Sólo se hará un pequeño comentario sobre este libro en el capítulo dedicado al perfil deuteronomista. Vid. Capítulo V. 3. Lógica de texto: la visión profético deuteronomista y su horizonte editorial.

textual del *Pentateuco*, determinando incluso su extensión: la *historia de los orígenes como historia nacional* entrelaza la génesis mítica con el proyecto social, pero no terminaría en las narraciones de las conquistas, sino precisamente en la presencia divina en medio de Israel. Ese acento en la presencia divina marcaría la extensión de la Historia Nacional, por lo cual el *Pentateuco* es tal y no un *Hexateuco*.¹⁹⁶

Tras este recorrido se hace evidente que el *Pentateuco* no es producto de los trabajos de un par de redactores aislados, sino que, como indican Römer y Nihan, en un largo proceso histórico tuvo lugar un compromiso entre varias tradiciones, de entre las cuales resultaron excluidas las corrientes profética y escatológica, y resultó subsumida la corriente deuteronomista, en un esfuerzo de síntesis cuyo centro geográfico de gravedad fue el Segundo Templo. En ello la biblioteca tuvo un papel fundamental. Uehlinger coincide en esta prevalencia del Templo:

La biblioteca del Templo de Jerusalén debió recoger, a partir del siglo V, estas informaciones y conocimientos y erigirse en una especie de academia – conservatorio: fue allí donde los sacerdotes más brillantes tomaron la iniciativa de componer el relato llamado <sacerdotal> y también allí debieron cruzarse la mitología y la corriente sapiencial.¹⁹⁷

El templo sería la institución social donde se cultivarían los conocimientos requeridos para ejercer las funciones sacerdotales, pero también era central como lugar de culto, en el

¹⁹⁶ Las investigaciones recientes consideran la alternativa de que hayan coexistido un *Pentateuco* y un *Hexateuco* durante la segunda mitad de la época persa. Consideran también que cada documento tuviese una denominación particular: el *Pentateuco* o los cinco libros atribuidos a Moisés, sería conocido como *sepher torat mosheh*; mientras que el *Hexateuco* pudo ser conocido como *sepher torat elohim*. Römer y Nihan consideran que en la decisión editorial que se inclina por un *Pentateuco* se expresan opciones religiosas y políticas profundas: “No solo subraya el carácter totalmente excepcional y exclusivo de la mediación mosaica, que no tiene equivalente en la revelación de los profetas que siguieron, sino que sobre todo separa la revelación de la *Torah* de la posesión del país. Aún cuando el horizonte de las promesas divinas sigue siendo el de la entrada en el país, en cuya frontera muere Moisés, la totalidad de la *Torah* es transmitida a Moisés y al pueblo de Israel fuera del país, contrariamente a lo que sucede en Jos. 24.” Los investigadores ven en ello la elección que da prioridad a la obediencia a la ley mientras que la posesión territorial estaría subordinada a la obediencia, ahora ya como un signo identitario. Vid. Thomas Römer y Christophe Nihan. “El debate actual...” en *Introducción al Nuevo Testamento...* op. cit. p. 109. El subrayado es de origen.

¹⁹⁷ Vid. Christoph Uehlinger, Génesis 1-11, en *Introducción al Antiguo Testamento*. op. cit. p. 130.

marco de un calendario ritual que articulaba las dimensiones míticas con las expectativas comunitarias para el mantenimiento del orden cosmológico.

En la dimensión político- económica Römer y Nihan consideran que hubo un esfuerzo por rehabilitar la provincia de Judea tras la misión de Nehemías. Esfuerzo que probablemente llevara consigo la intención de reflejar un cierto grado de autonomía y reafirmación identitaria frente a la pérdida de control por parte del Imperio persa en los siglos IV y V, lo cual tuvo como consecuencia el auge económico y político del Templo de Jerusalén. Es una historia que refleja el ámbito sagrado como inicio de su existencia y la sujeción a la ley sagrada como corolario. En esta perspectiva los pasajes dedicados a los orígenes míticos, serían considerados precisamente como *Ciclo de los orígenes (Gn 1-11)*.¹⁹⁸ Así los editores retomaron elementos antiguos, pero pasados por el tamiz de su contexto e intereses y produjeron textos de carácter fundante, a partir de los cuales buscaron dotar al pueblo de un patrimonio documental. Un patrimonio que permitiera trazar los márgenes de la identidad, a través de los regímenes temporales, la normatividad de las dimensiones sagradas y profanas, los mitos de origen, y la historia nacional, en el marco de proyectos de sociedad con directrices teológicas, cosmológicas y antropológicas. En esos hilos discursivos o lienzos, cabe la intencionalidad editorial que utiliza libertades igualmente literarias, además de las formas en que se consideró que dichos textos debían ser leídos: *estilos retóricos que desafían cualquier lectura directa y llana*.¹⁹⁹ Pero la marcha no terminó ahí. Posteriormente hubo todavía intervenciones en los textos.

¹⁹⁸ Uehlinger considera la extensión de este ciclo de los orígenes hasta Gn 11:9 donde se narra la multiplicación de las lenguas a partir del episodio de la torre de Babel; o bien, en Gn 9:29 en la narración del diluvio, donde el investigador considera que se separa el tiempo mítico del tiempo de la historia, y cierra con Noé toda una época. Así, este *ciclo de los orígenes* habría hecho las veces de un prólogo dentro de la Historia Nacional que se extendería hasta Jos. 24 o Re 25. Vid. Christoph Uehlinger, *Génesis 1-11*, en *Introducción al Antiguo Testamento*. op. cit. p. 116.

¹⁹⁹ Mary Douglas, *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*. op. cit. p. 34.

II.4.1 Estabilidad canónica

Entre los siglos IV y III los escritos del *Pentateuco* tendrían ya una estabilidad canónica, lo cual no excluye que tuviesen lugar nuevas ediciones gracias a la intervención de instancias oficiales. Por ello entre los siglos III a.e.c - I d.e.c., circulan ediciones con variantes pues la estabilidad de los textos no ha sido fijada. Una de esas formas textuales ha sido denominada como texto pre masorético por parecerse de manera muy aproximada a la postrera edición masorética. Sería el final del siglo I d.e.c., el que atestiguaría la existencia del texto proto masorético conteniendo los textos bíblicos ya estabilizados.²⁰⁰

Douglas y Römer resaltan que la redacción final del *Pentateuco* habría estado claramente marcada por la centralidad del templo. Y, los intereses sacerdotales habrían trazado la ruta editorial a partir de la visión sacralizada del mundo. En esta visión se redefine la tradición del éxodo tanto como de la concepción identitaria de Israel.

Uehlinger y Witte destacan que la redacción final se habría ocupado de releer el prólogo o “Ciclo de los Orígenes” en una perspectiva de tipo más bien historiográfica, integrando los elementos míticos y antropológicos a la luz de la Historia Nacional, aunque separando lo sagrado de lo profano. Sin embargo, en este análisis Uehlinger considera que la elección de Abra(ha)n y de los hijos de Israel permitiría construir una comunidad reflejo del proyecto divino de creación, a través de la institución del Shabbat y del culto. También buscaría salir al encuentro de las adversidades socio políticas, insistiendo en las consecuencias de creer que la humanidad puede proyectar una sociedad en oposición y desobediencia a Dios, lo

²⁰⁰ Se ha considerado que una de las primeras ediciones canónicas de la *Biblia* sería el texto *protomasorético* datado hacia el siglo I d.e.c., el cual habría sido un texto autorizado como único en la comunidad judía excepto en la comunidad samaritana. Schenker indica que habría sido el arquetipo o modelo editorial que tendrá primacía hasta que en la edad media los sabios desarrollarán la edición *masorética*. El texto *protomasorético* sería, pues, el que habrían tenido a la mano los redactores del *Génesis de Rabbá* que revisaré en este trabajo. Sin embargo otros autores, entre ellos Van Seters, cuestionan que haya habido una edición canónica hacia el siglo I. Por su parte E. Martin, señala que aunque se ha querido ver en los sopherim a los precursores de los masoretas, hay poca evidencia que lo ratifique. *Vid.* Elvira Martin-Contreras, *The Text of the Hebrew Bible: From the Rabbis to the Masoretes*, [en línea] (Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht Göttingen, 2014), 80. *apud*, J. Van Seters, *The edited Bible: The curious history of editor in biblical criticism*, (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006) [Acceso: 22 de marzo de 2015] Disponible en: [htt://google.books.mx](http://google.books.mx) *Vid. Tmbn. Apéndice 1. Tabla de ediciones canónicas de la Biblia judía antes de la era común.*

que por otra parte habría sido la causa del primer exilio mítico, releído ahora en conexión con el exilio político. La esperanza en el regreso se inauguraría entonces como un signo identitario articulando las dimensiones religiosa, social y política. No se trata, entonces, de una concepción religiosa moderna donde pensaríamos en la expresión espiritual voluntaria que pertenecería a la esfera de lo privado y por tanto al margen del proyecto nacional. Esta experiencia religiosa articula las dimensiones social y política en la esfera pública y configura subjetividades como sujetos religiosos con un pasado en común, y un cohesión identitaria.

Desde esta perspectiva se identifican las políticas de escritura y de interpretación que dieron forma al *Pentateuco* y, en ello, las razones de por qué el libro *Génesis* es el libro inaugural de la colección, al tiempo que es el perfil sacerdotal el que lleva mano en describir la visión cosmológica, teológica y antropológica válida. Es decir, la visión sacerdotal produce una lógica de texto específica. Se comprende entonces que en el trazo de las narraciones de creación, los perfiles pre sacerdotal y deuteronomista resultasen subsumidos a la visión sacerdotal. En adelante, desde estas políticas, aquellos perfiles ya no serían narraciones con derecho propio, sino que encontrarían las posibilidades y límites de sus sentidos a partir de la lógica de texto sacerdotal que las contiene. Y no las contiene de cualquier manera, sino que se sirve de ellas, subordinándolas, para apuntalar su propia visión. En tal estrategia editorial la subordinación se oculta detrás de un *profundizar* en los temas. Los perfiles pre sacerdotal y deuteronomista no son ya sino un supuesto *complemento* que describiría con mayor riqueza o desde otros ángulos, *la misma* creación a la que hace referencia el perfil sacerdotal.

Pero entonces cabe preguntar ¿cuáles serían las posibilidades de sentido de los perfiles pre sacerdotal y deuteronomista por derecho propio?

A continuación abordaré el relato pre sacerdotal.

Capítulo III

Primer perfil editorial: el material pre sacerdotal en el relato bíblico de creación.

III.1 Lógica de Cronos: Medios productores

Sabemos que el material pre sacerdotal de los mitos de creación está datado en el siglo VI. Ahora, bien, ¿a quién podría atribuirse justificadamente su autoría? La respuesta a tal pregunta representa un desafío, mayormente porque hasta la fecha carecemos del documento “original”, es decir de aquella narración que fungió como fuente, primero para los editores deuteronomistas; y, posteriormente, para los editores del periodo sacerdotal. Y sin embargo, los elementos que se pueden destejer de la narración canónica, gracias al trabajo de Uehlinger y Witte, dan la impresión de ser, una narración coherente de un mito de creación perteneciente a una cosmología politeísta. Un mito que abarca pasajes allende las fronteras del tema de la creación.

Frente a estas dificultades, la estrategia que he seguido para la lectura del material pre sacerdotal tiene dos vertientes: por un lado, apelando a la Lógica de Cronos, reviso el lugar de ese material dentro del conjunto de “El ciclo bíblico de los orígenes” es decir, en cuanto al uso editorial que se hizo del material pre sacerdotal en el proyecto general de redacción del *Génesis*, procurando responder a la pregunta ¿cuál es el nicho cultural en el que tal material pudo ser recuperado?

En segundo lugar, apelo a la lógica de texto. Desde esta herramienta analizaré contenidos que conectan el material pre sacerdotal con elementos antiguos de tradiciones vecinas.

Quizás aún no tengamos manera de atribuir una autoría, pero quizás sí haya manera de conocer el contexto cultural al que tal material pertenece.

Respecto del primer punto, como he indicado en páginas precedentes, para la teoría de los fragmentos representada por Römer hay dos grandes tradiciones literarias en la formación del *Pentateuco*, -sacerdotal e historia deuteronomista-, cada una con una historia propia. Ambos trazos fueron unidos para dar la idea de una secuencia de sucesos que pudiesen ser leídos como una misma historia, una *historia nacional*, acorde a un proyecto de sociedad.

Pero se trata de un proyecto -en una época y contexto- donde esa historia nacional debía hundir sus raíces en los mitos cosmológicos vigentes, al tiempo que hacía frente y resistencia al politeísmo prevaleciente. Más aún, debía hacer frente a la zozobra política de cara al asedio neo babilónico y posteriormente -en el mismo siglo VI a.e.c.-, a la época de restauración en el marco del orden político-económico impuesto por el Imperio persa. Sería pues, una narrativa articulada a partir de materiales diversos y polisémicos, además de socialmente vinculante, cuyos efectos tendrían lugar en la producción de sujetos nacional-religiosos.

Se comprende entonces que este proyecto editorial echara mano de los mitos y tradiciones vigentes, como registros de memoria, pero tamizados a través del filtro orientado a la construcción de la identidad nacional, con su organización estratificada, sus instituciones y su perfil monolatrista.

Ahora bien, la corriente de los fragmentos ha identificado las principales tradiciones literarias pre sacerdotales del *Pentateuco*.²⁰¹ Sin embargo es preciso señalar que su origen pre sacerdotal en común, no significa que integraran un solo relato. Tales materiales, de carácter heterogéneo, abarcarían, en un primer acercamiento panorámico, los siguientes registros:

²⁰¹ La condición “pre sacerdotal” de estos materiales es entonces polisémica: por una parte son materiales elaborados-registrados en el siglo VI -antes del proyecto editorial sacerdotal del siglo V en la época persa-, mientras que sus contenidos, tramas y estructuras encuentran paralelismo y resonancias en mitos de culturas del Segundo Milenio a.e.c. Por otro lado, recogen tradiciones y materiales israelitas oriundos del Segundo Milenio a.e.c., como se expondrá en las siguientes páginas.

[...]los dos códigos, originalmente independientes de Ex. 20, 22-23, 33 y Dt. 12-26; el relato de los orígenes en Gn. 1-11; las colecciones de relatos sobre los patriarcas Abraham y Jacob en Gn. 12-25 y 26-36 y por último un mito de origen alternativo que narra la salida de Egipto. Esta última tradición se extendía muy probablemente hasta Ex. 14 en un primer momento, y pudo ser transformada después en una “vida de Moisés de época neo-asiria, e incluso completada, en un estadio pre-p, con el añadido de una primera versión de Ex 19-24.”²⁰²

Römer recupera la investigación de F. Crüsemann, quien desde 1981 había señalado que la versión pre-sacerdotal del relato de los orígenes no continúa en Gn 12-25.²⁰³ Markus Witte coincide en la independencia de Gn 2-8, y en que estos pasajes habrían sido integrados en la edición canónica por un redactor final, tal como sostiene Uehlinger, hacia los siglos IV y III²⁰⁴. Römer coincide con Witte y concluye que Gn 2-3 (el relato de creación) y Gn 6-8 (el relato del diluvio), constituirían, en conjunto, una narración en sintonía con los mitos mesopotámicos de los orígenes, especialmente con Atrajasis.²⁰⁵ El análisis de Uehlinger permite conocer el proceso editorial de este conjunto narrativo Gn 2-8, donde el material más antiguo, datado en el siglo VI, es reescrito por la visión deuteronomista hacia los siglos V y IV.

Es posible considerar que este conjunto independiente Gn 2-3 y Gn 6-8, bien pudo formar parte de los archivos de donde los redactores del *Génesis* recuperaron narraciones para producir los orígenes míticos de la Historia Nacional: Uehlinger señala que las bibliotecas y escuelas del oriente bíblico conservaron materiales muy antiguos, algunos datados hacia el segundo milenio a.e.c., y otros que tuvieron orígenes en distintas épocas que alcanzan hasta el siglo VII. De esta manera, cuando los redactores del *Génesis* en los siglos VI al III

²⁰² Vid. Thomas Römer y Christophe Nihan, “El debate actual sobre la formación del *Pentateuco*”, en *Introducción al Antiguo Testamento. op. cit.* p. 92. Para Römer el material pre P del *Éxodo* no continuaría en el libro *Números*, aunque éste conservara algunos elementos antiguos.

²⁰³ *Ibid.* p. 89.

²⁰⁴ *Ibidem.* apud Marcus Witte, “Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion” en *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.* N. 315. (Berlin/Nueva York, 2002.)

²⁰⁵ Otto Krüger discute la datación y considera que el material no sacerdotal de Gn 1-11 es de origen post sacerdotal. Vid. *Ibid.* p. 89. apud Otto Krüger, 1996. [Posiblemente hay un error en la referencia, pues al revisar la bibliografía del capítulo no se encuentra ninguna coincidencia de autor entre apellido, nombre y fecha de publicación.]

echaron mano de los registros archivados, contaron con un amplio acervo de materiales. A esto hay que agregar que el ambiente cultural de la época encontraba epicentros del saber en Menfis, Nínive y Babilonia, donde eran conocidos modelos elaborados de este tipo de narraciones. En tercer lugar Uehlinger indica que es importante notar que los redactores del *Génesis* se encontraban entre los letrados de Judea, los consejeros y sacerdotes, algunos de los cuales estaban en el destierro o en el extranjero. Finalmente, resulta igualmente relevante el intercambio con eruditos de Babilonia, por lo que el conocimiento de las tradiciones míticas babilonias no resultaba ajeno al nicho cultural israelita. ¿Fue este conocimiento sólo un dato anecdótico, que permite considerar la familiaridad de los redactores con tradiciones vecinas, pero ajenas? O, ¿se trata de materiales que competen en algún nivel o sentido a los orígenes mismos del monolatrismo yahvista?

A continuación abordaré el material pre sacerdotal, primero en el marco del “Ciclo bíblico de los orígenes” y enseguida, su transcripción.

III.1.1 Primer perfil en la lógica de cronos: el relato pre sacerdotal de creación.

En los siguientes incisos mi exposición referirá brevemente el lugar que ocupa el material pre sacerdotal en lo que la crítica bíblica ha denominado “Ciclo bíblico de los orígenes” *Génesis* 1-11. Esto permitirá conocer de manera panorámica las conexiones que se han identificado entre el material pre sacerdotal de las narraciones de creación y otros materiales pre sacerdotales entre los capítulos Gn 1-11. Posteriormente presentaré la transcripción del material presacerdotal extractado de la narración canónica.

III.1.1. a) El “Ciclo bíblico de los orígenes”

Markus Witte profundiza muy puntualmente en el análisis de las narraciones contenidas en el “Ciclo de los orígenes” del *Génesis* -capítulos 1 a 11- para proponer los estratos redaccionales que denomina *perfiles* y con ello desmenuzar los procesos de producción de la narración canónica. Uehlinger, retoma el trabajo de Witte, asumiendo las críticas a la

teoría documentaria, pero preservando la terminología de Wellhausen, y desde ese posicionamiento teórico, Uehlinger señala las siguientes extensiones del perfil pre-sacerdotal en el “Ciclo bíblico de los orígenes”:

- I.- Creación (de los seres vivos, y ante todo del hombre): 2,5-7aa. (¿18?) 19-20a. (¿20b?). 21-22; 3,20.
- II.- Civilización, violencia, grupos emigrantes (de Caín a los hijos de Lámeç): 4,1-5*.8.17a.18-22*
- III.- Diluvio (Lluvia de 40 días) y promesa: 6,7-8*; 7,1a.2.4-5.10a.12.23*; 8,2b (?). 6-7.13b.20-21a*.22*²⁰⁶

Se trata entonces de un material que encuentra estrechas conexiones con pasajes externos al relato de creación, como son aquellos que narran el diluvio y sus causas. En cuanto al tema que interesa a esta investigación, la propuesta analítica de Uehlinger señala que el inicio de la narración pre-sacerdotal sobre la creación estaría ubicado en el versículo quinto del segundo capítulo (*Gn* 2:5) y su final estaría en el versículo 20 del tercer capítulo, saltando varios pasajes. A continuación transcribo la narración, recuperando solamente el material pre sacerdotal.

III.1.1.b) El material pre sacerdotal: transcripción

La narración, extraída de las intervenciones editoriales que presenta la edición canónica habría sido la siguiente,²⁰⁷ en la versión que propone Desclée de Brower²⁰⁸:

²⁰⁶Se transcribe *verbatim* el cuadro que presenta el autor. Cabe recordar que dado que su análisis aborda los capítulos 1-11 del *Génesis*, el investigador presenta el cuadro abarcando tal extensión. Uehlinger, Christoph. “*Génesis 1-11*”, en *Introducción al Antiguo Testamento*, *op. cit.* p.121.

²⁰⁷ He dejado entre corchetes la numeración al curso de los versículos, con el fin de suspender, sin omitir, los efectos implicados en el proceso de integración editorial. Se recomienda ver en apéndice los apartados donde se han presentado en un código de colores los estratos redaccionales. Ahí se aprecia con mayor claridad la intercalación editorial de los siguientes perfiles.

²⁰⁸ *Vid. Nueva Biblia de Jerusalén Revisada y Aumentada* (Bilbao: Desclée de Brower, 2000). A lo largo de estas páginas se trabajará comparativamente con las versiones señaladas con anterioridad. La razón de este cuidado radica en que hay diferencias notables en la producción de sentidos de los textos según la versión que se elija. Por ello la referencia al texto hebreo ha sido una constante. *Vid. Supra* II.1.1.a Lógica de Cronos.

[5.]No había aún en la tierra arbusto alguno del campo y ninguna hierba del campo había germinado todavía pues Dios no había hecho llover sobre la tierra ni había hombre que labrara el suelo.

[6.]Pero un manantial brotaba de la tierra y regaba toda la superficie del suelo.

[7.] Entonces Yahvé de Dios formó al hombre con polvo del suelo[.]²⁰⁹

[...]

[19.] Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera.

[20.] El hombre puso nombres a todos los ganados a las aves del cielo y a todos los animales del campo más para el hombre no encontró una ayuda adecuada.

[21.] Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, que se durmió. Y le quitó una de las costillas rellenando el vacío con carne.

[22.] De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre.²¹⁰

[...]

[Gn 3:20] El hombre llamó a su mujer <Eva> por ser ella la madre de todos los vivientes.

Salta a la vista la brevedad del fragmento en contraste con la forma tradicional de comprender su extensión.²¹¹ A partir de ello es notorio que la secuencia entre la formación de la mujer con la costilla del hombre y el ser nombrada “madre de todos los vivientes” corre sin interrupción: sin jardín del Edén ni “caída” y mucho menos “pecado original” provocado por el encuentro sexual, como pensaba el casto y temeroso San Agustín. Por su parte, en el proyecto editorial sacerdotal, este último versículo quedó registrado hasta el siguiente capítulo, más de veinte versículos después, transformando de manera importante el sentido de la narración, a partir de una visión que enfoca el trabajo como una realidad que entraña sufrimiento. Pero eso será un añadido posterior.²¹²

²⁰⁹En el análisis de Uehlinger y Witte la segunda parte del versículo “[...] e insufló en sus narices el aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente [...]” no pertenece a este estrato de la narración, sino que es un añadido de la “relectura”, es decir, del perfil que Uehlinger denomina *deuteronomista*, perteneciente a los siglos V y IV. *Vid.* Christophe Uehlinger, “Génesis 1-11” en *Introducción al Antiguo Testamento, op. cit.* p. 121.

²¹⁰ La edición canónica integra aquí el pasaje relativo al jardín del Edén y el relato de la caída, reservando para el momento de las sanciones prescritas por Dios, el nombramiento de la mujer como Eva.

²¹¹ Tal extensión abarca los capítulos 2 y 3 de manera continuada.

²¹² Este tema se aborda en el apartado V.4.a) Lógica de texto y políticas de género: antropología en el material profético- deuteronomista, del presente trabajo.

¿Qué nos dice, entonces, esta narración, considerada según la extensión propuesta por Uehlinger? El análisis de los perfiles así como las investigaciones arqueológicas han permitido sondear registros de sentido que remontan a tiempos anteriores al monolatrismo yahvista: Uehlinger indica que gracias al vocabulario utilizado se ha mostrado que en este relato *el narrador depende en última instancia de una fuente no identificada aún escrita en lengua acadia y por tanto de origen asirio babilónico.*²¹³ Considerando el material pre sacerdotal en el “Ciclo de los orígenes” el autor afirma que las narraciones *hunden sus raíces en la memoria milenaria de la literatura sumerio-acadia.*²¹⁴ Y es evidente la analogía con los mitos sumerios y babilonios dada la presencia de los pilares cosmológicos en el circuito Creación-diluvio.

Pero esto, para la crítica bíblica contemporánea, no es ya ninguna novedad. Estos vínculos han sido estudiados desde el siglo XIX gracias al desciframiento de la escritura cuneiforme y de los jeroglíficos, lo que incrementó el acervo de las narraciones sumerias y acacias, permitiendo constatar su influencia en la cultura cananea y sus alcances hasta las tradiciones del antiguo Israel.²¹⁵ En especial se considera la epopeya de Atrajasis, único texto que vincula paralelamente al relato bíblico los temas de creación y diluvio; el poema

²¹³ Vid. Christophe Uehlinger, “Génesis 1-11”, en *Introducción al Antiguo Testamento. op. cit.* p.126.

²¹⁴ Vid. *Ibidem*. Recordemos que el posicionamiento teórico del autor difiere con el de Römer y, aunque asume las críticas elaboradas por la teoría de los fragmentos, aún preserva elementos en la terminología de Wellhausen. Para este tema Vid. *Supra. II.3 Crítica bíblica contemporánea y Lógica de Cronos: el cuestionamiento a la teoría documentaria. Vid. Tmbn. II.4 El “ciclo bíblico de los orígenes en la lógica de texto del proyecto editorial sacerdotal.*

²¹⁵ Por precisión utilizo el término “Israel” y sus derivados para hacer referencia al antiguo pueblo. Aunque actualmente se utiliza dicho término para hacer referencia a la comunidad del Estado moderno de Israel, se cuenta con evidencia arqueológica fechada en los siglos XIII y XII a.e.c. que identifica a este pueblo como “israelita”. La estela de Merneptah fechada en el 1207- es decir, con anterioridad a la época monárquica- designa al pueblo de YHWH como “Israel”. Vid. Johannes de Moor, *The rise of Yahwism: The roots of Israelite monotheism* (Lovaina: Leuven University Press, 1990), 127. Por otro lado, el *Diccionario de las mitologías* dirigido por Yves Bonnefoy, indica que el término “semitas” se utiliza de manera convencional para hacer referencia a una variedad de pueblos cuyo signo en común es más bien un criterio de tipo lingüístico y no étnico. El criterio lingüístico fue acuñado por A. L. Schlözel a finales del siglo XVIII para designar al hebreo, arameo y árabe como un conjunto cuyo parentesco ya era reconocido. Así, he elegido el criterio histórico-arqueológico por ser más específico que el lingüístico. Vid. *Diccionario de las mitologías. Vol 1: Desde la prehistoria hasta la civilización egipcia.* Yves Bonnefoy, dir. (Barcelona: Ediciones Destino, 1996), 235. A menos que expresamente indique lo contrario, por “Israel” haré referencia al Israel antiguo y por “israelita” haré referencia al habitante del antiguo Israel.

de *Gilgames* descubierto en Nínive el cual contiene un relato sumerio del diluvio próximo al bíblico;²¹⁶ y, en seguida, el poema cosmogónico *Enuma elish*.²¹⁷ Así, aunque la integración del relato a la *Torá* haya sido tardía, es posible identificar elementos arcaicos en vecindad con la literatura de las culturas aledañas.²¹⁸ A partir de ello es posible puntualizar algunas consideraciones sobre el contexto cosmológico y la antropología que entraña esta narración, donde lo que sí es una novedad es que el giro epistemológico propuesto en este trabajo ha permitido identificar y recuperar elementos de significado presentes en el relato que rebasan las costuras del proyecto editorial que da lugar a la versión canónica del relato de creación.

El proyecto sacerdotal –y antes de él el perfil deuteronomista–, en su interés por sostener el posicionamiento del monolatrismo yahvista, dejó de lado no solo a los dioses de la región en un esfuerzo de singularización, sino también a las diosas.²¹⁹ Pero el olvido de las diosas ha sido un olvido académico, también. Y quizás el término “olvido” no da la idea correcta, porque “olvidar” implica haber sabido o haber conocido, como condición de posibilidad del olvido. Quizás los editores del proyecto *monolatrismo* deuteronomístico “olvidaron” por una política que reorganizó una concepción cosmológica. Quizás los editores del proyecto sacerdotal “olvidaron” en la consolidación de un monolatrismo que era oficial desde el

²¹⁶ Esta narración se traduce al acadio y es plagiado -en palabras de Kramer-, y reeditado tiempo después por los babilonios. *Vid.* Samuel Noah Kramer, *La historia empieza en Sumer. op. cit.* pp.148 y ss.

²¹⁷ Los testigos documentales cuneiformes abarcan un rango temporal que va del segundo milenio hasta mediados del siglo VII a.e.c. Sin embargo, Uehlinger señala que no es sencillo determinar sus formas literarias exactas en las escuelas y archivos mesopotámicos y semítico-occidentales de los siglos VI a III, (e incluso siglo II, según la datación de Römer) época de redacción e integración editorial de los textos bíblicos. *Vid. Ibidem.*

²¹⁸ Recordar que es importante distinguir el tiempo de origen de una narración de la fecha de su escritura.

²¹⁹ Se sabe que aunque hay un fondo común en las religiones semítica occidentales, la diversidad de sus configuraciones es notoria, pues desde la segunda mitad del segundo milenio las ciudades sirio-palestinas manifiestan una preferencia particular por una divinidad perteneciente a un panteón más o menos común. Esta preferencia reflejaba un interés político por posicionarse singularmente frente a las demás ciudades. De ahí la variedad de formas en las que se concibieron las deidades adoptadas por cada ciudad generando un particularismo religioso. *Vid.* Maurice Szyner, “Mitologías de los pueblos semitas occidentales” en *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*. Yves Bonnefoy, dir. (Barcelona: Destino, 1996).

siglo IX.²²⁰ Pero ¿cómo podría olvidar una tradición académica lo que nunca supo por no tener a mano una crítica epistemológica feminista? Hace falta la orientación epistemológica que permita la recolección de estos datos periféricos a la luz de preguntas descentralizadas.

Comenzaré, entonces, por analizar elementos antropológicos del fragmento pre- sacerdotal. Posteriormente, abordaré elementos del contexto cosmológico y de la configuración de la divinidad.

III.2. Lógica de texto y políticas de género: antropología

El versículo 6 del capítulo II indica la creación del ser humano a partir del polvo del suelo. Cabe notar que en el análisis de perfiles propuesto por Uehlinger la “segunda parte” de este versículo no corresponde al estrato pre sacerdotal.²²¹ Uehlinger considera que el versículo 7b es, posiblemente, parte del siguiente estrato redaccional o perfil designado como “relectura inspirada en la sabiduría escéptica de los siglos V y IV”. Así que en realidad solo contamos con una línea:

[7.] Entonces Yahvé de Dios formó al hombre con polvo del suelo[...]

La versión de Colodenco traduce de otro modo, en la intención de preservar la homofonía entre los términos hebreos “tierra” y “humano”:

[7.] Y IHVH Elohím formó al ser humano como humus de la tierra [...]

Colodenco señala que entre adamah, “tierra” y adam “humano” hay un juego de palabras.²²² Juego de palabras que alcanza a “rojo”(adom אָדָם) y a “sangre” (dam דָּם),

²²⁰ Esto se abordará más adelante. *Vid.* IV.1. Lógica de cronos: Yahvé-El y su encumbramiento. Una elaboración histórica en clave politeísta.

²²¹ Me refiero al fragmento “[...] e insufló en sus narices el aliento de vida, y resultó el hombre en un ser viviente.”

²²² Es notable la relación entre los términos hebreos “sangre” (dam דָּם), “ser humano” (adam אָדָם), “tierra” (adamá אֲדָמָה) y “rojo” (edom אֶדְוֶם). *Vid.* Daniel Colodenco. Génesis, el origen de las diferencias. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano/Lilmod, 2006), 32. *Vid.* *Tmbn.*

complejizando la red de sentidos: Baker explica que el término “tierra” –adamah-, pudo haber recibido su nombre a propósito de su tinte rojizo.²²³ Cabe preguntar si ese *tinte rojizo* pudo ser efecto de ofrendas de sangre, más que -o al lado de- la composición mineral de la tierra que pudo haberle dado un color ocre, de modo que según lo que se expondrá más adelante sobre la diosa Anath, la fertilidad y la sangre;²²⁴ habría un circuito de significados entrelazados: el ser humano, el adam, es formado de la roja tierra “adamáh”, posee la roja sangre como indicador de vida;²²⁵ adam, el rojo. El viviente formado de la tierra.

En este estrato redaccional la intervención divina es muy específica: de la tierra ya fecunda al menos por el manantial que brotaba del suelo, toma el elemento que será constitutivo del ser humano, pero será una materia que este último compartirá también con *casi* todos los otros vivientes animados que vendrán después de él: la tierra, *ha adamá* (האדמה), señalando esa estrecha relación en los orígenes para los seres vivientes que son parte de la creación.²²⁶

Encontramos, entonces, cómo el versículo mismo, en el contexto del relato pre sacerdotal, da ya la idea de un viviente al que no hace falta insuflarle nada. En este punto la cercanía con los mitos sumerios de creación es evidente y abona a la indicación de Uehlinger sobre la datación del fragmento 7b del relato.

Diccionario castellano-hebreo hebreo-castellano. Yeshayahu Austridan (Tel Aviv: Aurora, 1979). *Vid. Tmbn.* Robert Baker, *Sinónimos del Antiguo Testamento* (S.l.: Clie, 1986). Sobre este tema volveré más adelante.

²²³ *Vid. Ibid.* pp. 57-66.

²²⁴ *Vid. Infra.* Capítulo IV Lógica de cronos, lógica de texto y políticas del monolatrismo: hacia una teología yahvista del presente trabajo.

²²⁵ El material de un estrato posterior de esta narración complementará la idea del circuito de significados entre sangre, ser humano con la acepción de alma o espíritu (*nephesh*) indicando la prohibición de comer sangre, pues en ella estaría la vida. Gn 9: 5. De modo que Yahvé se compromete a reclamar el alma-sangre a todo hombre y todo animal, sancionando el castigo para quien derrame sangre humana: su sangre será derramada.

²²⁶ Tras el diluvio y una vez instaurado el nuevo orden de cosas, la sangre será el elemento distintivo para los vivientes, elemento a cuidar en los seres vivos que servirán de alimento, el elemento que clamará por justicia cuando ha sido derramada violenta o injustamente. Por otro lado es un elemento que mes a mes, conectará el circuito de la divinidad con el mundo humano a través del sangrado femenino menstrual el cual será tratado, posteriormente, bajo las normas relativas a la pureza. Sobre esto se volverá más adelante.

Enseguida, la divinidad no considera la creación de otro humano, sino la de los animales del campo y las aves del cielo, a partir del mismo material, *adamah*. Cabe notar que Uehlinger duda que el versículo 2:18 sea de origen pre sacerdotal, y pregunta si más bien sería una intercalación posterior. Esa duda alcanza a la explicación que presenta el relato sobre la creación de la mujer como ayuda adecuada. Ese fragmento intercalado en dos sitios distintos del relato causó no pocas elucubraciones, que han considerado por ejemplo si esa “ayuda adecuada” relaciona -al menos análogamente-, a la mujer con los animales frente al primer ser humano, y si significó que el primer ser humano tuviera relaciones sexuales primero con los animales sin encontrar gratificación. No conozco las razones por las que Uehlinger duda de la datación del fragmento porque en el trabajo revisado no lo detalla, pero tal duda apunta hacia sostenerse si se piensa en lo extraño que resulta que la divinidad haya considerado que la ayuda adecuada para el ser humano recién creado fuese no un semejante, sino un animal.

La creación parece ir en un crescendo de bueno a mejor. Así, el varón es el primer viviente sanguíneo creado. En segundo lugar lo son las aves y las bestias. En tercer lugar, la mujer. Si la interpretación regida por la idea de proceso de bien a mejor es adecuada, entonces podría pensarse que el varón es inferior a las bestias y las aves, mientras que la mujer sería el corolario de la creación. Si ese proceso estuviese regido por la idea *del dominio sobre los seres*, como apunta el estrato sacerdotal (Gn 1,28), sería claro el que la mujer debería dominar a las bestias y al varón, por ser ella el corolario de la creación.

Sin embargo, el material pre sacerdotal no expresa nada en un sentido que indique que al ser humano –ni en la primer experiencia de creación humana, ni en la segunda- se le haya declarado amo de las bestias: aunque la relación entre el ser humano recién creado y los animales fuese una peculiar a partir del ejercicio del *nombrar*, cabe preguntar si necesariamente tal relación implica una condición de dominio.

Por otra parte, si se descarta el fragmento dudoso, es decir, el que “explica” la creación de los animales como un primer intento -extraño intento- por parte de la divinidad de dar lugar a esa alteridad proyectada para el varón, entonces, es posible pensar al varón no como un

inferior respecto de las bestias y aves, y menos como un doblemente inferior respecto de la mujer. Habría que considerar, por tanto, que no hay información para justificar la creación de los animales, ni el orden en la creación de los seres vivos, donde los animales son creados antes que la mujer. Y quizás sería la explicación más adecuada, pues según Kramer los poetas no necesariamente pensaban en indagar las primeras causas de las cosas.²²⁷

Desde esta perspectiva podría pensarse en un estado de cosas donde es creado un primer ser humano y en seguida son creadas las bestias del campo y las aves dando lugar a una situación estable, gratificante y creativa, donde el primer humano es llamado a nombrar el mundo y a los vivientes.²²⁸ Pero antes de entrar con más detalle en el tema de la capacidad humana para nombrar, es importante hacer notar que en este relato hay una secuencia en el nombrar: aquel primer humano conocido como “el tierroso”, ha adam, (אָדָם) tendrá la prerrogativa de nombrar a los animales y a las aves. En seguida, al conocer el resultado de la segunda experiencia de creación humana nombrará a la mujer como *Madre de todos los vivientes*. Pero finalmente será ella, Eva, *la madre de todos los vivientes*, la primera en nombrar a la divinidad con el apelativo que sería conocido milenariamente: יהוה. Yahvé.²²⁹

²²⁷ Kramer indica que los poetas y narradores sumerios no necesariamente se detuvieron a considerar los primeros principios del mundo y de los seres en sentido filosófico, sino que dieron lugar a elaboraciones genealógicas para describir y explicar una realidad existente, a partir de la experiencia. Considerando las influencias de las mitologías sumerias en el material pre sacerdotal cabría preguntar si la narración no pretende responder filosóficamente a un por qué, sino dar cuenta de una realidad que llegó a ser y al cómo es que llegó a ser a partir de las actividades divinas. Vid. Samuel Noah Kramer, *La Historia empieza en Súmer. op. cit.* pp. 69 y ss.

²²⁸ La idea de signar el orden del mundo a partir de la palabra es antigua y se remonta a los mitos sumerios. En ellos, según se expondrá más adelante, es a través de la palabra, que tiene lugar la creación, a semejanza de la forma en que los reyes antiguos proclamaban sus mandatos y deseos para verlos cumplirse. Vid. *Ibid. op. cit.* pp. 75-76.

²²⁹ *Conoció el hombre a Eva su mujer, que concibió y dio a luz a Caín, y dijo: <he adquirido un varón con el favor de Yahvé>.* Vid. Gn 4:1. Como he indicado este fragmento está identificado como parte del material pre sacerdotal. Vid. Cristophe Uehlinger, “Génesis 1-11”, en *Introducción al Antiguo Testamento... op. cit.* p. 121. La forma de escribir el nombre de la divinidad israelita presenta ciertos cuidados. Por una parte cabe considerar el registro que aparece específicamente en cada pasaje consultado en la fuente masorética, de modo que los nombres de la divinidad pueden ser por ejemplo “El”, “Elohim”, “Yahvé”. Sin embargo cada uno de estos nombres es vórtice de una semántica amplia, que requiere considerar tanto elementos históricos como teológicos. En ese sentido, podría considerarse, siguiendo las investigaciones de de Moor, que el apelativo más antiguo de la divinidad israelita tendría como componentes las consonantes YW. De donde deriva el término “YHWH” conocido como “Tetragramaton”, el cual, también se translitera como IHVH. De ahí las traducciones “Yahvé” o “Jehová”, que hacen pronunciable el término gracias a las inserciones vocálicas. Pero son traducciones imprecisas, pues desconocemos la pronunciación originaria, lo

Este tema no es menor. Cohen explica la importancia del nombre en la tradición judía:

El nombre propio hace vibrar con intensidad las cuerdas más íntimas y sutiles del pensamiento mítico. El nombre, para estas sociedades, no es accidental ni arbitrario; por el contrario, representa una parte vital del hombre, no solo como elemento de identidad individual, sino comunitaria, es el tesoro más caro y a su vez el más temido.²³⁰

El nombre es algo que se transforma cuando hay un cambio de destino en la persona, por estar estrechamente vinculado al ser. Por ello, el lenguaje no es un mero instrumento de transmisión de información, sino que, como indica Cohen, es la posibilidad misma de existencia para las personas y las cosas. Nombrar es, entonces, un acto sagrado: al nombrar se crea y recrea el universo pues se verbalizan las cualidades, las características de los seres, sus transformaciones, su memoria. *Carecer de nombre*, indica Cohen, *es pertenecer a la muerte: sin cualidades ni sombra, ni sueño, ni imaginación, ni alma. Carecer de nombre propio es mantenerse al margen de la vida, sustraerse a la alteridad del otro sin el cual el yo se desvanece en las sombras[...]*²³¹ El nombre, continúa Cohen, *es la frontera que divide el territorio del sentido del desierto del delirio.*²³²

“El tierroso” ve a los animales frente a él y responde a la solicitud divina de participar en el acto creador nombrando a los animales; designando su ser, sus cualidades, su pertenencia al mundo de la creación. Y el nombre que “el tierroso” les daba, era el nombre que en adelante les pertenecía y les signaba en su ser. Pero, aunque hay comentaristas que sugieren –quizás bajo la influencia del material sacerdotal- que el nombrar implica dominio, en este trabajo cuestiono tal postura: en la narración pre sacerdotal no hay un mandato de dominio sobre los vivientes. Es decir, no parece que el acto nominativo conlleve de manera

que por otra parte, en términos teológicos ha abonado a la idea de que el nombre de la divinidad es impronunciable. En términos generales, en mi exposición, he elegido el apelativo “Yahvé” siguiendo la traducción que propone la *Biblia de Jerusalén*. Sin embargo, cuando el tema y la exposición lo requieren he mantenido la terminología utilizada por las fuentes; es decir, tanto la edición masorética, como las investigaciones que he recuperado.

²³⁰ Esther Cohen, *El silencio del nombre: Interpretación y pensamiento judío*. (Barcelona: Anthropos, 1999) 40

²³¹ *Ibid.* p. 39.

²³² *Ibid.* p. 43.

necesaria el dominio por parte de quien nombra. De ser así, no sólo Adán tendría dominio sobre los animales y sobre Eva. (Dominio que podría no solo no ser cuestionado, sino que ha sido aceptado a lo largo de siglos). Pero si Eva fue la primera en nombrar a la divinidad, en esa lógica, ella tendría dominio sobre la divinidad. Y nada en el texto apunta en esa dirección, además de que no habría congruencia en el texto: si Eva está sometida a Adán por haber recibido de él su nombre, ¿cómo es que ella, sometida, podría someter nada menos que a la divinidad? Pero, ¿y si nombrar tuviese dos acepciones distintas, una para la divinidad y otra para las criaturas? Es decir: aunque se nombrara a la divinidad sin posibilidad de sometimiento –mientras que a los animales y a la mujer se les pudiese nombrar implicando el afán de dominio-, ¿no sería más congruente que quien nombrara a la divinidad fuese “el tierroso” mismo? Los rabinos que comentaron el *Génesis* en la recopilación conocida como *Génesis Rabbah* notaron esta grieta y señalaron que Adán se había autonombrado y que él mismo había sido el primero en llamar a la divinidad por su nombre.²³³ La narración, sin embargo, parece apuntar en una dirección muy distinta.

Adán nombra a los animales sin afán de dominio, sino de ser co-partícipe en el proyecto de creación. Es un nuevo aspecto de participación humana, pues él fue creado para trabajar la tierra y contribuir a la fertilidad de la creación. Ahora es invitado a nombrar a los animales y a las aves, que como él, han sido creados a partir de la tierra.

²³³En el mundo rabínico no pasó desapercibida la ausencia de información sobre el nombre propio de Adán. Rabí Aja considera que Adán se nombró a sí mismo. Pero también considera que Adán fue el primero en nombrar a la divinidad con el apelativo “señor”, a pesar de lo indicado en el texto bíblico, el cual incluso en la lógica de texto, registra en primer lugar cronológico la acción nominativa por parte de Eva. Rabí Aja comenta: [...] *Entonces Él le preguntó: - Y tú, ¿cuál es tu nombre? -Yo -respondió-, parece apropiado que me llame Adán, pues fui creado del suelo ('adamah). -Y Yo, ¿cuál es mi nombre?- Es apropiado que te llamen Adonai (YHWH)- respondió-, pues eres el señor (adon) de todas tus criaturas. Vid. Génesis Rabbah: Comentario midráshico al libro del Génesis, Luis Vegas Montaner, ed. (Navarra: Verbo divino, 1994) s17. El editor señala que otros textos también mencionan a Adán nombrándose a sí mismo, a los animales y a Dios, aunque cabe notar que todos estos materiales pertenecen al mundo rabínico y son por tanto muy posteriores al tiempo de edición del proyecto sacerdotal que daría lugar a la versión canónica de la *Toráh*. Tales materiales son: *Abot de rabí Natan* versión b 8,6; *Midrás Tehilim* o *Midrás Salmos*. 8,2; *Midrás Pesiqta Rabbati* 14 (59b-60^a); *Midrás Tanhuma* (edición S. Buber) 6. *Génesis Rabbá* o *Bereshit Rabbá*.*

En este punto de la narración nos encontramos con una disyuntiva.²³⁴ Si consideramos que el versículo 20b no pertenecen al material pre sacerdotal, es el momento de entrar en materia sobre las conexiones que hay entre este material y los mitos sumerios en la creación de la mujer a partir de la costilla de Adán. Pero, si consideramos que el fragmento 20b pertenece al material pre sacerdotal, entonces hay que integrar la idea de que en este proyecto de creación para “el tierroso” no se encontró una *ayuda adecuada*, opuesta a él, que fuese su contraparte. Ahondaré primero sobre este punto y posteriormente retomaré el tema de la creación de la mujer a partir de la costilla de Adán.

Las bestias no tenían la capacidad de nombrar y muy posiblemente tampoco de ser interlocutoras para el ser humano. Tal vez lo que Adán necesitaba era a alguien que le nombrara a él: *adan*, el tierroso, no es un nombre propio *de facto*. Es un derivado del término usado para signar el material del que fue creado. Pero ni los animales ni las aves podían nombrarlo. Quizás la divinidad tampoco. En este relato pre sacerdotal no hay registro de que la divinidad nombre, aunque en consonancia con la mitología sumeria, cabe la posibilidad de la creación a partir de la palabra ordenadora, pero será el relato sacerdotal el que registre esta capacidad divina.

Volvamos al relato: a pesar de la actividad simbólica que supone el nombrar el mundo y a los vivientes, el primer humano no encuentra una “ayuda adecuada”. Y, como ha resonado a lo largo de la historia de la teología, la pregunta inminente es: ¿qué tipo de ayuda era ésa que los animales no podían proporcionarle? Y ¿por qué esa ayuda no fue hecha a partir del mismo polvo que el primer hombre, sino de una costilla suya, es decir, ¿de carne humana animada pero durmiente.?

Quizás la narración advierte el peligro del solipsismo. O, posiblemente en este extraño relato de creación de un ser humano sin ningún semejante, eventualmente se habilitaría un tercer tiempo, donde tendrá lugar la creación del “otro”, que no sea, ¡ay torpeza divina!, un animal al cual nombrar, sino un otro semejante y diferente a la vez. Pero sería un tercer

²³⁴ Como se ha indicado, Uehlinger cuestiona la pertenencia del versículo 18 como el 20b al material pre-sacerdotal.

tiempo como cuestión de oportunidad: en el momento en que el primer ser humano esté en condiciones de abrirse a esta nueva presencia. ¿Será acaso una alusión al proceso de maduración sexo afectiva del varón?. Esta idea puede no resultar descabellada si se considera que en aquel entonces era conocida la diosa sumeria Inanna cuyo desarrollo sexo afectivo se ha hecho conocido para nuestro tiempo a partir de los poemas registrados en las tablillas encontradas en las excavaciones que tuvieron lugar entre 1889 y 1990.²³⁵

Por su parte los rabinos del *Génesis Rabbah* comentan: *¿Y por qué no la creó para él desde el principio? Es que el Santo, bendito sea, previó que haría reproches contra ella, por eso no se la creó hasta que de su propia boca la pidió. Tan pronto como la solicitó por sí mismo, al punto hizo caer YHWH Dios un sopor sobre el hombre, que se durmió.*²³⁶ Será

²³⁵ La edición de la saga de Inanna preparada por Diane Wolkstein y acompañada por Noah Kramer, presenta una colección de poemas datados en torno al 2000 a.e.c., que dan cuenta de los momentos diríamos “vitales” que la diosa atraviesa en su ruta existencial. Llama la atención en especial el poema denominado *El cortejo de Inanna y Dumuzi*, que narra el despertar sexual de la diosa y su búsqueda por el compañero adecuado para ella dando lugar a la idea de que en la región divino-mítica cabe tanto esto último como el desarrollo sexo- afectivo de las divinidades. En este poema Utu, el dios sol, hermano mayor de la diosa, se ha dado cuenta del florecimiento sexual de Inanna y le habla de ello aludiendo a la cosecha del lino. Tras un diálogo donde Inanna interroga al hermano por el sujeto que realizará todas las actividades necesarias para convertir la planta en sábanas, el hermano se apresta a cosechar, peinar, hilar, urdir, tejer y blanquear el lino. Inanna continúa con sus preguntas e interroga al hermano para saber quién irá con ella al lecho cuando tenga su sábana nupcial. El hermano señala a Dumuzi, el pastor, a quien ella rechaza porque está interesada en un labrador. El hermano insiste e Inanna no cede, pero ha despertado a la sexualidad. Su familia aboga a favor de Dumuzi hasta que el pretendiente y la diosa se sientan a dialogar. Pero más que diálogo aquello es un pleito y el poema narra que de ese pleito nació el deseo amoroso. Inanna, por orden de su madre, se prepara para el encuentro con Dumuzi y se pregunta: *mi vulva, el cuerno, / la Barca del Cielo, / está llena de ansiedad como la joven luna. / Mi tierra sin labrar está barbechada. // En cuanto a mi, Inanna, / ¿Quién va a arar mi vulva? / ¿Quién va a arar mi campo elevado? / ¿Quién va a arar mi tierra húmeda? / En cuanto a mi, mujer joven, / ¿quién va a arar mi vulva? / ¿Quién va a estacionar al buey allí? / ¿Quién va a arar mi vulva? / Dumuzi respondió: “Gran señora, el rey va a arar tu vulva. / Yo, Dumuzi el rey, voy a arar tu vulva”. // Inanna: “Entonces ara mi vulva, hombre de mi corazón. / Ara mi vulva”. // En el regazo del rey se levantaba el cedro. / Las plantas crecían altas a su lado. / Los granos crecían altos a su lado, / los jardines florecían exuberantes. /// Inanna Cantó: “Él ha brotado, ha florecido. / Él es lechuga plantada junto al agua. / Él es a quien mi vientre ama más / Mi jardín bien provisto en la planicie, / mi cebada creciendo alta en su surco, / mi manzano que da fruto hasta la copa, / él es lechuga plantada junto al agua // Mi miel, mi hombre de miel siempre me endulza. / Mi señor, el hombre de miel de los dioses, / él es a quien mi vientre ama más. / Su mano es miel, su pie es miel. / Él siempre me endulza [...] Las cercanías con el Cantar de los cantares bíblico son notorias. Vid. Diane Wolkstein/ Samuel Noah Kramer, *Inanna. Reina del cielo y de la tierra*. (México: Cien del mundo, 2010), 45 y ss.*

²³⁶ *Génesis Rabbah* 2, 18-21. *op. cit.* p 208

una forma un tanto sexista de plantearlo, pero quizás encierra un fundamento en común: más allá de la formulación sexista donde al parecer la mujer es un “objeto” “dado” a un hombre cuando éste lo pide, Rabbí Jiyya expresa la verdad hospedada en el adagio que indica que algo se nos es dado, cuando estamos en capacidad de recibirlo. El comentario, pues, también refleja la posibilidad de que Adán no estuviese, sin más, en condiciones de abrirse y aceptar la presencia de la alteridad femenina, hasta que tuviese la madurez adecuada y brotara en él la necesidad o el deseo, como de hecho sucede con los humanos en general. Pero, antes de continuar abundando sobre esto, volvamos un momento al relato: la divinidad emprende un nuevo intento y esta vez acierta: Eva es la “ayuda adecuada”. Pero, a diferencia de la lectura que hemos recibido desde hace siglos a través de la mirada aristotélico-tomista (donde se interpreta la inferioridad de ella y -en la lógica del estagirita-, el sometimiento correspondiente del inferior al superior), la idea de “ayuda”, desde el pensamiento hebreo antiguo y rabínico no implica necesariamente inferioridad: *ezer kenegdo*, es la expresión bíblica. Y, como señala Colodenco, ha sido interpretada de diversas maneras: *Ezer*, significa “ayuda”, pero también “fuerza”. Algunos traducen “contraparte”, “correspondiente” u “homólogo”.²³⁷ *Una manera de expresar mayor simetría entre los sexos de la que sugiere el término “ayuda”*. Otros textos traducen “una compañera o pareja como él mismo”. En el *Génesis Rabbá*, comentario rabínico, los rabinos ponderan la ambigüedad del término *kenegdo*, pues también puede comprenderse como “contra él” o “frente a él”.²³⁸ Algunas participaciones rabínicas en el *Génesis Rabbá* discuten en torno a si ese “estar en contra” significa lo opuesto de “ayudar” cuando existe una disposición a causar alguna contrariedad o daño. El *Gn R*. Recopila el siguiente comentario: *Si es afortunado, ella es una ayuda; y si no, está contra él [...]*²³⁹ Rashí, por su parte recupera una versión distinta del mismo pasaje rabínico: *If he is worthy, she will be a helpmate. If he is not worthy, she will be against him, to fight him.* -[*Gen. Rabbah* 17:3]²⁴⁰ La diferencia en versiones es de lo más interesante, pues para Rashí, el condicional

²³⁷ Daniel Colodenco, *Génesis: el origen de las diferencias*. (Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano/Lilmod), 36.

²³⁸ *Génesis Rabbá: Comentario midráshico al libro del Génesis (1-11)* (Navarra: Verbo Divino, 1994), 204-206.

²³⁹ *Génesis Rabbah* 2, 18-21. *op. cit.* p. 204

²⁴⁰ *Vid.* Rashí ad “Génesis” 2:18 en *The Complete Tanach with Rashí's Commentary* [en línea] (The Judaica Press.) Acceso Diciembre, 2015. Disponible en www.Chabad.org. Rashí es acrónimo de

que determina si será una ayuda o una contrariedad depende de que él, “el tierroso”, sea valioso, en el sentido de ser merecedor de la presencia de ella.²⁴¹ Y es que la ayuda también puede venir de la oposición: en la oposición y en la contra argumentación se despliega con mayor profundidad el sentido de aquello sobre lo que se reflexiona. En la oposición se despliega más ampliamente la diversidad de posibilidades, la riqueza del sentido. Desde esta perspectiva este tipo de oposición no proviene de la necesidad, o de la debilidad de carácter, de la inmadurez, de la ceguera, la ignorancia o del capricho. Sino que, muy al contrario, proviene de la fuerza. De la capacidad. Del conocimiento, de la apertura.

Así, siguiendo las reglas de interpretación rabínica (regla 7 en la recopilación atribuida a Hil.el.), que indican apelar al contexto para aclarar significados, es posible considerar la semántica mencionada y pensar que esta oposición expresada en las palabras “contra él” es signo de la presencia humana en su singularidad: la fortaleza de quien es homóloga.²⁴² Para decirlo de otra forma: esa singularidad que emerge del epicentro de la persona, en su fuerza, y se manifiesta, actúa, participa desde sí, con voz propia. El relato pre sacerdotal narra que Eva fue creada ya de materia humana.²⁴³ El mito traza una antropología donde ella es *la madre de todo lo viviente* y su nombre lo expresa: según la exégesis rabínica este nombre está relacionado con el arameo *Jeviah*, que significa serpiente. Pero Colodenco indica que se debe entender este apelativo como “consorte de la serpiente”. Así mismo, el autor señala que la diosa Astarté (conocida también como Ishtar) era representada como “La señora de la serpiente” y se la consideraba como responsable de la fertilidad femenina. De ahí que Colodenco comente que la expresión “madre de todo lo viviente” sea un epíteto de la diosa.²⁴⁴ Por su parte Noah Kramer nos recordará que Ishtar es uno de los nombres

Rabí Schlomo Itzhaki, rabino francés nacido a finales del siglo XI, gran comentarista del *Talmud* y de la *Biblia*.

²⁴¹ Vid. *Ibid.* p. 204. Contrastar con la cita recuperada por Rashi en la edición bíblica *The complete jewish Bible. op. cit. ad. Gn 2:18. La*

²⁴² Ver el texto preparado por Stemberg sobre las diferentes compilaciones de las reglas rabínicas de interpretación. Gunter Stemberg, *Das klassische Judentum: Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit.* (München: Becksche Elementarbücher, 1979).

²⁴³ Más adelante discutiré la cualidad divina de Eva. Vid. V.5.b) Políticas del monolatrismo: Adán y Eva, los dioses que fueron.

²⁴⁴ Daniel Colodenco, *Génesis: el origen de las diferencias. op. cit.* p. 45.

por los cuales se conoció a la diosa Inanna entre los semitas.²⁴⁵ Recordatorio que nos remite a los poemas que trazan la saga de Inanna que se ha mencionado: Inanna, en el poema *El árbol huluppu* pide su cama y su trono, para ejercer y disfrutar del poder y de la sexualidad. Con ello, según expone Wolkstein, Innana traza una ruta de fertilidad, de fuerza, de ejercicio de poder, de disfrute de su sexualidad. Pero también hace un camino de auto descubrimiento: en el poema *El descenso de Inanna*, donde la diosa *escucha* al Gran Abajo, desde el Gran Arriba, inicia una ruta de renacimiento a través de su descenso al desconocido y temible inframundo, además de dar lugar a la renovación cósmica que conlleva su travesía como producto de una trayectoria vital.²⁴⁶

Eva, en esta resonancia semántica, resulta sin duda una “ayuda adecuada”, además de ser perfectamente acreedora del apelativo “Madre de todos los vivientes”. Para Uehlinger el relato bíblico de creación expresa esa condición humana vinculante que permitiría no solo la entrada en la relación humana que posibilita la ética, sino la constitución misma de los géneros, dentro del orden heteronormativo: según la propuesta de lectura de Uehlinger, el hombre primordial, ha adam (אָדָם) *sólo llega a ser realmente él mismo después de la aparición de la mujer* (Ishá) (אִשָּׁה) y sería a partir de la diferencia sexual frente a ella, que él se constituiría como un varón. Enseguida Uehlinger, coincide con Colodenco en señalar que la mujer no es una ayuda en un sentido de inferioridad, sino en el sentido de ser una contraparte. Para Uehlinger, gracias a ella, el hombre se convertirá en un ser de diálogo, pues *lo propio del ser humano se encuentra en su capacidad de comunicación, y su figura más intensa es el reconocimiento mutuo en la pareja (hasta la relación sexual; de ahí el reflejo de Gn 2-3 en el Cantar de los Cantares).*²⁴⁷

²⁴⁵ Samuel Noah Kramer, “Historia, cultura y literatura sumerias” en *Inanna Reina del cielo y de la tierra*. Diane Wolkstein, Samuel Noah Kramer. (México: CONACULTA, 2010), 109.

²⁴⁶ Wolkstein, Diane. “Interpretaciones de los relatos e himnos de Inanna”, en *Inanna Reina del cielo y de la tierra. op. cit.* pp. 123-164. Datación saga Innana: hace 4000 años.

²⁴⁷ Cristophe Uehlinger, *Génesis 1-11*, en *Introducción al Antiguo Testamento. op. cit.* p. 132. No hay espacio en este trabajo para abordar la intertextualidad de los libros bíblicos desde el análisis de la crítica bíblica contemporánea, pero no deja de ser importante hacer notar una conexión como ésta, pues el *Cantar de los Cantares* será uno de los libros centrales del judaísmo, que será leído de diversas maneras expresando las relaciones espirituales entre los seres humanos y la divinidad. Pero también, expresando el amor de pareja donde la divinidad se hace presente. Las resonancias del texto bíblico con *El cortejo de Inanna* y *Dumuzi* son evidentes.

Quizás la *ayuda adecuada* es la mirada humana, la mirada de “la otra”, de esa Eva a quien él nombra y que sería quien tuviese la capacidad de nombrar a la divinidad. Y ¿por qué no? también al “tierroso”. A un tierroso que pudiera transitar del ser una criatura humana de tierra, a entrar en el espacio relacional de los afectos, de la sexualidad humana; de la ética.²⁴⁸ El nombre “Adán”, podría haber estado latente en la mirada de Eva. Pero es que los textos bíblicos no nos indican cuándo fue nombrado el primer humano, es decir, cuándo esas cuatro letras pasaron de ser el mote que signaba su cualidad como *creado de la tierra*, a ser un nombre propio.²⁴⁹ Pero si, como indica Derrida, es cierto que el nombre propio es lo más impropio que poseemos, -porque siempre se nos es dado por la alteridad; porque alguien más lo elige para nosotras; para nosotros-²⁵⁰ y, si es cierto que carecer de nombre propio implica sustraerse a la alteridad, entonces muy posiblemente no fuese adecuado que Adán se auto nombrara, como propone algún rabino del *Genésis Rabbah*.

²⁴⁸ Otro “tierroso” que sin embargo no llegaría a habitar el lenguaje, como advierte Borges, sería el Golem de la conocida leyenda atribuida a rabí Loew en Praga. Esta figura mítico-literaria proviene de una mención descriptiva auto referencial de un poeta bíblico que se considera sin forma, una materia informe. *Vid.* Sal. 139:16 ($\text{פֶּתֶרֶן לֹא־יָצַקְתָּ־לִּי־חַיִּים}$, לֵךְ). Los rabinos del *Genésis Rabbáh* tomarían esta descripción para comentar el pasaje del *Genésis* 1:26 reflexionando sobre la creación de los seres humanos como macho-hembra (un estrato bíblico que no pertenece al material pre sacerdotal), considerando que se trató de una creación que tuvo lugar a partir de una materia inanimada, que sería tal por carecer del soplo divino. (Discutiré este tema más adelante, porque considero que cabe pensar que se trate de un esfuerzo por distinguir a la divinidad Yahvé, del dios El y sus capacidades de creación.) Posteriormente, sería el uso talmúdico del término el que insistiría en reflexionar sobre esa realidad imperfecta, carente de figura; y, bajo la influencia griega, se consideraría filosóficamente como una materia carente de forma. *Vid. Genésis Rabbá, op. cit.* p. 109. Borges recupera una parte significativa de esta visión sobre el Golem como un ser carente de forma, quizás homologando el sentido “forma” al término aristotélico utilizado para “alma” que sería aquello que hace que la materia prima llegue al ser en su esencia. Podemos pensar, entonces que un Gólem, un tierroso carente de esencia, carente de capacidad de interlocución humana –que no significa carencia de capacidad de fonación-, a través de la palabra, sería una criatura fuera del orden de la creación; una criatura monstruosa, que fue fabricada por un ser humano. *Vid.* Jorge Luis Borges, “El Golem”, en *El otro, el mismo*. (Buenos Aires: Emecé, 1996.) *Vid.* M. Bauks, W. Horowitz, et. al., *Between text and text: The hermeneutics of intertextuality in ancient cultures and their afterlife in medieval and modern times*. (Göttingen: Vandenhoeck – Ruprecht, s.a.), 157. apud. Jakob W. Pascheles, ed. *Sippurim: Einer Sammlung jüdischen Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten und Biographien berühmter Juden aller Jahrhunderte, besonders Mittelalters*. (Praga: Wolf Pascheles, 1864) [Url. https://books.google.com.mx](https://books.google.com.mx) Consulta realizada: agosto 2016. *Vid.* Aristóteles, *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo (Madrid: Gredos, 1988) *Vid. Tmbn.* Aristóteles, *Metafísica*. Trad. García Yebra. (Madrid: Gredos, 1982).

²⁴⁹*Vid. Supra.*

²⁵⁰Jacques Derridá, *De la Gramatología*. (México: Siglo XXI, 2005), 143 y ss.

“Ayuda adecuada”, tal vez podría ser también, el anhelo, la espera de la mirada por parte de la alteridad que le haga entrar en la dimensión relacional de la vida humana: la espera vital por recibir en la voz del otro el nombre propio. Es decir, el anhelo de Adán por recibir de su contraparte, su nombre. Quizás sólo Eva, la madre de todo lo viviente, podría haber respondido adecuadamente a ese anhelo.

Así, en este fragmento de material pre sacerdotal se hospeda el mensaje de la potencia que implica la relación con el semejante. Semejante que, al mismo tiempo, es radicalmente otro: el relato hospeda el nacimiento de la sujeción al otro, a la otra, como condición originaria e interpelante. Y los alcances de este mensaje habrían resonado profundamente en la historia del pueblo judío: de esta potencia, han abrevado durante siglos las propuestas éticas de relación con el otro.²⁵¹

Pero ¿y la divinidad? La divinidad ¿requería ser nombrada? ¿reveló su nombre a Eva? O, ¿Eva estuvo al tanto de las características de su creador como para conocer su nombre?

En cualquier caso, Eva, como nuevo tiempo del lenguaje desde el cual se nombra, realiza lo inédito al nombrar a la divinidad. Pero nombrar es distinguir, y cabe considerar si en esta nueva distinción, -que ocurre después de que ella concibe y da a luz a Caín-, tiene lugar un nuevo estado de cosas. Recordemos que en el material pre sacerdotal no ha tenido lugar – ni antes ni después-, el pasaje de la expulsión del paraíso: tras el encuentro de Adán con Eva se inaugura la generación de los seres humanos ya no por creación divina directa, sino por medio de la sexualidad humana. Y posiblemente en ello se distingan ciertas claridades en el orden de la creación que continúa dando sus frutos: hay un mundo animal de vivientes cuya carne no se consume, pues esta primer pareja es vegetariana.²⁵² Hay un orden divino,

²⁵¹ Cohen indica que la elaboración reflexiva sobre esta apertura a la alteridad en el lenguaje se encuentra ya en la cábala medieval. *Vid.* Esther Cohen, *El silencio del nombre. op. cit.* p. 33. Por otra parte, autores como Derridá y Levinas considerarán filosóficamente que es en el lenguaje donde tiene lugar la apertura a la alteridad. Para Levinás el lenguaje será el epicentro de la hospitalidad y la acogida. Para Derridá la lengua es la lengua del otro, de modo que la lengua que hablamos no es nunca nuestra, siempre es la lengua del otro. *Vid.* Emanuel Levinás, *Dios, la muerte y el tiempo.* (Madrid: Cátedra, 1992). *Vid. Tmbn.* Jacques Derridá, *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen,* (Buenos Aires: Manantial, 1997).

²⁵² Aunque el material pre sacerdotal tiene un relato sobre el diluvio, en este momento de la narración aún no ha ocurrido.

distinto del orden humano. Y hay un orden humano de interrelación con la alteridad en al menos tres sentidos: lo radicalmente otro que es el mundo animal, donde no hay interlocución. Lo radicalmente otro que es la dimensión de la divinidad. Y la apertura a la alteridad dentro de la dimensión humana. La presencia de Eva pareciera no sólo afinar los límites de estos órdenes, sino asentar la creación misma, demarcando la dimensión humana y la dimensión divina: nombrar a la divinidad posiblemente no signifique ningún cambio en el ser de esa divinidad, y posiblemente sí signifique un modo de elaboración humana sobre la divinidad y de sus relaciones para con tal divinidad. Pero serán relaciones que tendrán lugar no desde el solipsismo de la primer experiencia humana de creación, sino desde el recién inaugurado mundo de lo humano, signado por la apertura a la alteridad humana. Nombrar es discernir, es, como expuse más arriba, la posibilidad de existencia, desde la perspectiva humana y divina, del mundo y de los seres. Y por tanto es una capacidad humana co-creadora que delimita el mundo y sus realidades. Eva nombra a la divinidad y parece cerrar un circuito de significaciones que van desde el estado larval de la tierra fertilizada por la actividad creadora de la divinidad en su modalidad de rocío, bruma, o manantial, hasta la verbalización del arcano en la palabra de la criatura, ahora sujeta al ámbito de la relación humana –sexual- con su pareja; pero también inaugurando la relación parental, la genealogía que posibilita el devenir de su descendencia.²⁵³ El apelativo *madre de todo lo viviente* parece hacer justicia a su participación en la creación.

He explorado el sentido del nombrar a la divinidad. Sin embargo queda otro elemento por anotar. Colodenco señala que en esta narración se encuentra una palabra que alude a una diosa, y el investigador considera que se trata de la diosa Aseráh: En el fragmento Gn 4:1. Eva queda embarazada y da a luz a Caín. A causa de ello Eva dice: “He creado a un hombre con la ayuda de IHVH”. Colodenco indica que el vocablo hebreo kaniti significa tanto “he adquirido” como “he comprado” y “he creado”. En Ugarit la diosa Aseráh es denominada como “progenitora o creadora de los dioses”: Kanit ilím. Tal vez resulte aventurado considerar que exista tal resonancia con la diosa a partir de una palabra que vincula, no a los sujetos, sino, a sus acciones. Sin embargo, la especificación que propone Colodenco

²⁵³ Colodenco indica que hay una cierta simetría en este versículo con la historia de la creación de la mujer, pues ahora es ella la que procrea un hombre. Vid. Daniel Colodenco, *Génesis. El origen de las diferencias. op. cit.* p. 48.

permite acotar el sentido del versículo para remitir a la idea de procreación humana. Actividad que no dejó de estar asociada a figuras divinas, principalmente femeninas, en la región. Y Eva no resulta una excepción, más aún cuando ella misma, en la literatura parabíblica era considerada una diosa.²⁵⁴ Desde este orden en la creación, ella –al igual que Adán-, puede ser considerada como una diosa, una diosa que nombra a la divinidad, aunque reconociendo que es tal divinidad la que posibilita la procreación.²⁵⁵ Y aunque, como expongo más adelante, en otros pasajes bíblicos se nombra a las Kosharot como divinidades femeninas asociadas a la fertilidad femenina, en el relato pre sacerdotal queda registrado el nombre de Yhwh. Lo cual no es aleatorio, sino que responde a un interés político por posicionar un monolatrismo donde la figura preferida, es decir Yhwh, va digiriendo atributos de otras divinidades de la región, masculinos y femeninos.²⁵⁶

Retomemos, para concluir este apartado, el camino interpretativo desde la otra alternativa que se nos planteó con anterioridad: aquella donde el fragmento 20b – el referente a que no se encontraba ayuda adecuada para Adán-, pudiera no ser parte del material sacerdotal. Recordemos que sin explicación alguna, dios procede a crear a la mujer después de que Adán nombrara a los animales recién creados. La continua complejidad de la creación se mantiene. Y el relato, nos regresa al camino, pues vuelve a orientarse a la creación de la alteridad con o sin el fragmento 20b, aunque evidentemente la presencia del fragmento profundiza en el tema. La divinidad crea a un “otro”, o mejor dicho una “otra”, semejante y no, al tierroso adan. (Recordemos que ella será creada no de tierra sino de la costilla.) La divinidad llevará a la nueva experiencia de creación frente al tierroso, quien procederá a nombrarla, considerándola su pareja, como madre de todo lo viviente. En Eva encontraremos insistentemente la apertura a la alteridad, como he expuesto en páginas

²⁵⁴ Esto se expondrá más adelante.

²⁵⁵ Colodenco recupera diversas interpretaciones que han tenido como idea regente explicar la capacidad asesina de Caín. Para estos intérpretes el versículo que he analizado indicaría que Adán se enteró de que Eva estaba embarazada y que el padre sería un ángel del mal. Pero Colodenco insiste en que es una interpretación tendenciosa, y que el texto está orientado a enfatizar la relación existente entre la divinidad y sus creaturas. Con todo, reconoce la incertidumbre que puede generar el que el texto indique que Eva creó un hombre en lugar de un niño. Y Colodenco anota que en ello se habilita una simetría siniestra con el acto divino de creación de un hombre ya acabado. *Vid.* Daniel Colodenco, *Génesis. El origen de las diferencias. op. cit.* p. 48.

²⁵⁶ Esto se expondrá con detalle en el siguiente apartado.

precedentes. Pero esta diferencia no estará marcada únicamente por la diferencia sexual, sino también por el proceso distinto que conlleva su creación: es un proceso de creación que ha sido objeto de todo tipo de elucubraciones, entre las cuales ha habido las que han abonado a la idea de la sujeción de la mujer como subordinada del varón.²⁵⁷ Sin embargo es posible y justificable una lectura muy distinta:

Colodenco señala que resulta oscuro el modo en que el término bíblico “tzela“ (טְלָא) fue traducido como costilla, pues su significado es más bien “lado” o “costado”. Y, siguiendo a intérpretes como Rashi y Filón, considera que el pasaje se aclara a partir de la idea de que cada ser humano tiene dos lados, los cuales, a su vez, son la mitad de un todo. Así, la mujer es la mitad faltante del hombre. El complemento. Es decir, aparentemente un ser creado en función de otro, para otro, con el fin de completarle y no como un ser en sí; para sí misma, como sucede con Adán, ni con la semántica asociada a Eva que se ha explorado en las páginas precedentes.

Kramer, por su parte, acude a la influencia de la literatura sumeria en las narraciones bíblicas y descubre algo asombroso. Kramer llegó a la misma conclusión a la que antes, -y sin que él lo supiera- había llegado otro gran investigador: Vincent Scheil. Ambos investigadores descubrieron un paralelismo en el poema de Dilmun, y otros poemas semejantes, que dan cuenta de la asociación de sentidos en el pasaje bíblico y la famosa costilla.

El poema de Dilmun narra la existencia de un paraíso donde sin embargo hace falta el agua. Enki, el gran dios sumerio del agua llama a Utu, dios del sol (¡el hermano de la diosa Inanna!) para que haga brotar el agua del suelo y se riegue la tierra. A partir de ello ese lugar será un jardín donde alternan los huertos. La diosa Ninhursag ha hecho crecer ocho tipos de plantas y ha engendrado a tres generaciones de diosas. (Kramer hace notar que en el poema, esos partos han sido “sin dolor.”) El dios Enki quiere conocer las plantas que ha sembrado la diosa y envía a su mensajero Isimud a que recoja las plantas para probarlas. Y

²⁵⁷ *Vid. Supra. II.2. El “Ciclo bíblico de los orígenes” en el proyecto editorial sacerdotal, y su recepción cristiano romana: Lógica de texto.*

así sucede. Pero la diosa enfurece y decreta una maldición contra Enki, quien comienza a decaer estrepitosamente. Cuando, después de algunos pasajes, la diosa reconsidera la terrible situación del dios Enki, quien está a punto de perecer, decide curar las dolencias del maltratado Enki una a una. Son ocho dolencias en total, equivalentes al número de plantas ingeridas, que afecta a ocho diferentes órganos del dios. Ninhursag crea ocho divinidades para curar las ocho enfermedades. A Enki le duele el diente, el brazo, la boca, la mandíbula... ¡y la costilla!²⁵⁸ Kramer comenta, entonces:

[...] el nombre sumerio de costilla es *ti*. La diosa creada para curar la costilla de Enki se llama Ninti, la «Dama de la costilla». Pero el vocablo sumerio *ti* significa igualmente «hacer vivir». Los escritores súmenos [sic. sumerios], haciendo un juego de palabras, llegaron a identificar la «Dama de la costilla» con la «Dama que hace vivir». Y este retruécano, uno de los primeros de la historia, pasó a la Biblia, donde, naturalmente, perdió todo su valor, ya que, en hebreo, las palabras que significan «costilla» y «vida» no tienen nada en común.²⁵⁹

El pasaje bíblico remontaría entonces al retruécano que señala Kramer, registrando el término “costado” que ha sido alternado con “costilla” y “lado”.²⁶⁰ Y, a diferencia de las interpretaciones que han elaborado el significado del versículo como fundamento para la subordinación de las mujeres al varón, el pasaje correría por otros rumbos apelando a la diosa Ninti, una diosa menor creada para curar a Enki, pero diosa al fin, en conexión con la semántica “hacer vivir”. Conexión que permite interpretar el pasaje bajo otra luz y considerar que las interpretaciones que consideran geo-fisiológicamente la costilla o el costado como metáfora del lugar de la mujer respecto del varón, en realidad estarían interpretando lejos del sentido desplegado por la conexión con la mitología sumeria, llevando agua a su molino a partir de ciertas visiones de división y organización social de los géneros en las relaciones sociales de poder.

²⁵⁸El relato sumerio aparece incompleto en algunos puntos y por eso no se sabe cuáles son las otras 3 partes del cuerpo del dios que han resultado afectadas por la enfermedad. Vid. Samuel Noah Kramer, *La historia empieza en Sumer. op. cit.* p. 124

²⁵⁹ Vid. *Ibid.* p. 125.

²⁶⁰ La *Septuaginta* registra el término griego pleurá (πλευρά) -en acusativo: τῶν πλευρῶν-, cuyo significado es costado, lado; costilla; flanco; cuerpo. Vid. *Septuaginta*. Alfred Rahlfs, ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006). URL www.academic-bible.com Consulta realizada: marzo 2015. Vid. **πλευρά**. en *Diccionario manual griego español*, José M. Pabón S. De Urbina. (Madrid: VOX, 1997).

Cabe destacar que las elaboraciones rabínicas recopiladas en el *Génesis Rabbah*, interpretan este versículo de forma variada, pues mientras hay quienes consideran que la mujer fue dotada de mayor entendimiento que el varón, hay quienes consideran que la mujer debe permanecer en casa. Lo cual no necesariamente significaría poseer un menor entendimiento, aunque a partir de la distinción tradicional entre lo público y lo privado se haya elaborado aquella idea de que la mujer debería permanecer en casa, al margen del estudio público del *Talmud* y de las leyes, por carecer de la inteligencia adecuada.²⁶¹ Otros comentarios rabínicos sobre este versículo elucubran en torno a los adornos que ella debió portar al ser presentada ante Adán. Elucubración cuya asociación al fragmento y cuyo orden de ideas se me escapa por completo. Finalmente el *Génesis Rabbah* registra el comentario de rabí Levi, traído a colación por rabí Yehosúa de Skinin, explicando el pasaje a partir de la idea de que la divinidad consideró crear a la mujer como un ser discreto y por ello la creó con la costilla. La explicación indica que aún desnudo, el hombre cubre con sus brazos esa parte de su cuerpo. Pero la explicación no termina ahí, pues el comentario abunda imaginando un diálogo que la divinidad debió tener consigo mismo para determinar de qué parte de Adán habría de crear a la mujer:

No la crearemos de la cabeza, para que no sea altanera, ni del ojo, para que no vaya coqueteando; ni del oído, para que no sea cotilla; ni de la boca, para que no sea chismosa; ni del corazón, para que no sea celosa; ni de la mano, para que no quite nada; ni del pie, para que no vaya callejeando; sino de una parte discreta del hombre [...]

Pero las prevenciones atribuidas a la divinidad fueron inútiles, porque en clara mezcla de relatos míticos con “históricos” –es decir relatos del *Génesis* con escritos de otras colecciones de la *Biblia* judía- rabí Levi apela a pasajes diversos para mostrar cómo la mujer fuera del ámbito mítico resultó ser cotilla, altanera, seductora, celosa, ladrona y callejera.

Notemos que en ese diálogo imaginado por rabí Leví, la divinidad no se plantea crearla también de la tierra para salvarla de tantos defectos. Tampoco considera que Adán mismo

²⁶¹ *Vid. supra.* Capítulo I.

posee los mismo órganos pero aparentemente no los mismos defectos, sin explicar el por qué de esta radical diferencia, ni que tales órganos tendrían también cualidades positivas.²⁶² Más bien, encontramos una explicación *a posteriori*: desde una visión antropológica genéricamente diferenciada que ha digerido la subordinación basada en esa diferencia.

Para Colodenco, la explicación al porqué la mujer fue creada de la costilla tiende a una visión mucho más equitativa, aunque no deja de ser androcéntrica. Pero, con base en su interpretación sobre el versículo que apela al crear a la mujer como ayuda adecuada, señala que no hay ninguna inferioridad preestablecida en nuestro relato, por cuestiones de género. Y tras el análisis desarrollado en este apartado, coincido en la afirmación.

En este relato, antes del proceso editorial de los siglos V y IV a.e.c., no encontramos pecado original alguno, pues esa idea, la de un “pecado original” con un marcado tinte sexual fue de San Agustín bastante tiempo después.²⁶³ Tampoco encontramos a una serpiente incitadora del mal, ni hay expulsión de un paraíso, pues son narrativas que corresponden a un estrato redaccional posterior y responden a otro interés enfatizando una

²⁶² Contrasta la revisión histórica del relato pre sacerdotal de creación con las interpretaciones rabínicas sobre el ser de mujeres y hombres. Hay que recordar que la exégesis rabínica responde a otro momento socio histórico; distinto incluso del interés sacerdotal de edición bíblica. Interesa entonces el análisis de este otro posicionamiento hermenéutico, aunque por cuestiones de extensión y tiempo no entraremos en el tema. Sin embargo, he identificado trabajos como el elaborado por Daniel Boyarín sobre la construcción de las masculinidades rabínicas y su visión de la sexualidad. Vid. Daniel Boyarin, *Jewish Studies as Teratology: The Rabbis as Monsters*, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 88, No. 1/2 (Jul.-Oct.,1997), 57-66 URL: <http://www.jstor.org/stable/1455063>. Acceso: 10-08-2015. Vid. Tmbn. Daniel Boyarin, *Stoves, sex and slave girls: rabbinic orthodoxy and the definition of jewish identity*. *Hebrew studies* 41, (2000). Vid. Tmbn. Shai Secunda, “The construction, composition: And idealization of the female body in rabbinic literature and parallel Iranian texts: three excursions” *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 23. (Indiana: University Press, 2012), 60-86. URL: <http://www.jstor.org/stable/10.2979/nashim.23.60>

²⁶³ Colodenco indica que, contrariamente a la tradición cristiana que le precedía, por cuatro siglos, Agustín interpreta el pasaje de expulsión del paraíso considerando que hubo una transgresión por el deseo sexual. A partir de ello todo ser humano nace con una marca de corrupción la cual solo puede ser borrada por el bautismo. Pero Colodenco afirma que el texto canónico del *Génesis* no habla ni de pecado original ni de caída. El autor indica: *ambos conceptos son producto de interpretaciones tendenciosas del mismo*. Y cita a Pagels cuando afirma que *para la tradición judía tanto la poligamia como el divorcio implicaban incrementar las oportunidades de reproducción, no para las mujeres sino para los hombres, quienes eran los que escribían las leyes y se beneficiaban de ellas*. Vid. Daniel Colodenco, *Génesis: El origen de las diferencias*, op. cit. pp. 44-45, apud. Elaine Pagels, *Adam, Eve and the serpent: Sex and politics in early christianity* (Londres: Penguin, 1988) Desafortunadamente no me ha sido posible localizar este texto.

visión antropológica propia. En todo caso, lo que hay es un pasaje que expone la violencia cometida contra Abel y el pesar de la divinidad en tiempos de Noé. Un pesar que le lleva a derramar las aguas durante 40 días destruyendo animales, plantas y seres humanos, excepto a Noé y a las parejas de animales que él había protegido en el arca.

Pero en la narración pre sacerdotal de creación no hay culpa alguna por el hecho de ser mujer, ni en la Eva mítica ni en su descendencia. No hay una Eva que defraude la confianza divina, e inicie al ser humano en un orden caído de mundo. No hay pecado, no hay condena. Hay presencias. Hay un reconocimiento por parte del varón, quien al verla, la nombra como la “madre de todos los vivientes”. Hay apertura para que resuene la calidad divina de Eva, sin perturbar la narrativa. Eva es creada a partir de la costilla y este proceso pudiese ser una nota distintiva para señalar un corolario de la creación, en la medida en que Eva está hecha, no de tierra, sino de materia propiamente humana: alteridad en la semejanza sin jerarquías o subordinación, sino en el resguardo de lo diferente en lo semejante. ¿Podríamos decir, en lo análogo?. Y lo que ello detona

Se interprete o no tal proceso de creación de la mujer como un proceso de mayor calidad que el anterior, por la materia utilizada, resulta muy interesante la constelación semántica hospedada en el texto que remitirá a las mitologías sumerias, babilonias y canaítas donde la presencia de lo femenino no se reduce a ser un *en medio* subordinado para que no pretenda hacerse obedecer” ni el *en medio* subordinado “para que no sea del todo inferior”.

Muy al contrario, la presencia de lo femenino rompe con esas costuras. Y, como he expuesto en las páginas precedentes, resulta ser una evocación muy potente de los registros cosmológicos de lo femenino desde las fuerzas primarias cosmogónicas hasta la condición de posibilidad del alumbramiento de la dimensión propiamente humana signada por la sujeción a la alteridad; el orden que delimita el mundo humano en el reconocimiento del nombre de la divinidad como radical alteridad y, el inicio de las genealogías de descendencia.

A continuación expondré brevemente una exploración de los sentidos hospedados en el material pre sacerdotal de la narración sobre la creación a través de su vinculación con las narrativas vecinas, pero abordando la dimensión cosmológica. Mi interés es exponer las alusiones directas e indirectas en el material pre sacerdotal de nuestro relato a las diosas de la región y, en la medida de lo posible, su papel en la cosmología.

III.3. Lógica de texto y políticas de género: registro bíblico de lo divino

El material pre sacerdotal del relato de creación señala que existe la tierra “*eret*” (אֶרֶץ). Y aunque cabe la tentación de precipitarse a señalar que se trata –o no– de una creación *ex nihilo*, lo cierto es que no sabemos cómo es que esa tierra llegó al ser: el texto describe una escena originaria donde ya existe una tierra. Pero, considerando las cercanías con los mitos de la región –cercanías que ha señalado la crítica bíblica y el trabajo de investigación de sumeriólogos como Kramer–, esto es algo usual.²⁶⁴ Usual, como fue también pensar antes en una acción cosmológicamente ordenadora de Dios, que en una creación *ex nihilo*, aunque esto último haya sido la elección interpretativa que ha sostenido la tradición cristiana.²⁶⁵

²⁶⁴ A partir del análisis de diversos mitos, Kramer concluye: *En un principio había el Mar primordial. Nada se dice ni de su origen ni de su nacimiento, y es muy posible que los sumerios lo hayan concebido como habiendo existido eternamente. Vid. S. N. Kramer, La historia empieza en Súmer. op. cit. p. 73.* Por otra parte también hay rasgos de cercanía en la estructura del versículo, la cual es análoga con inicio del *Enuma elish*, tanto como con el estilo introductorio de la épica mesopotámica: “Cuando en lo alto, el Cielo no había sido aún nombrado, y debajo, la Tierra no había sido mencionada por nombre...”.

²⁶⁵ No olvidar que la recepción cristiana del texto apoya una interpretación donde dios crea de la nada, según indica el comentarista del *Génesis* en la edición de Desclée de Brower, quien afirma que *No se habla explícitamente de una creación a partir de la nada, pero queda claro que todo viene a la existencia por orden de Elohim, y todo es creado según un orden ascendente de dignidad. Vid. ad Gn 1, en Biblia de Jerusalén, op.cit. p. 13.* El comentarista finalmente reproduce una consideración elaborada puntualmente por Tomás de Aquino, quien argumenta a favor de la necesidad de que Dios haya creado de la nada. No olvidemos que tanto nuestro comentarista como el de Aquino consideran el texto sacerdotal y el pre-sacerdotal como una y la misma narración. Por ello, la referencia mayor para el de Aquino es el primer versículo del *Génesis*, el cual según se expondrá más adelante, también retiene elementos de las mitologías sumerias y canaítas donde no necesariamente la creación tiene lugar a partir de la nada. De este modo comprobamos como “el mismo texto” se ha interpretado de formas contradictorias y cómo ha respondido a intereses teológicos que atienden a políticas de escritura e interpretación. *Vid. S. Th. I. q.45 a.1 y2.*

Así, pues, encontramos una tierra que existía y no sabemos cómo llegó a existir o si existió desde siempre. Pero su existencia tenía lugar en un estado particular, pues *no había aún* árboles y por tanto no había frutos, como tampoco -o *todavía no*- había crecido ninguna hierba.²⁶⁶ La causa de esta condición de la creación se explica en el texto mismo y es doble: Iehova Elohim/IHVH Elohím (יְהוָה אֱלֹהִים), -que es el nombre de la divinidad en este estrato redaccional- no había traído la lluvia sobre la tierra. Pero tampoco había ningún ser humano “adam” (אָדָם) que la trabajara.²⁶⁷ La evidente relación entre el trabajo en el campo y la necesidad de la lluvia hacen pensar en un contexto socio económico orientado a la agricultura, en contraste con una realidad socio económica orientada al pastoreo.²⁶⁸ Así, el relato pre-sacerdotal presenta la Creación en un estado que parecería larval, a la espera de

²⁶⁶ Rashi indica que en estos versículos se debe leer טָרֵם (terem) como “todavía no” y no como “antes de”. Para sustentarlo hace referencia a un versículo del Éxodo (Ex 9:30) donde aparece el mismo término “טָרֵם” (terem) significando claramente “todavía no”. Rashi equipara los significados del mismo término en ambos pasajes a partir del contexto del segundo y concluye que en Gn 2:5 el sentido del término es el mismo que en el Éxodo: *todavía no*. No es una precisión vana porque este versículo (Gn 2:5) desentona con la narración del texto sacerdotal, el cual indica que los árboles se crearon el día 3 y los seres humanos el 6. Pero el texto pre sacerdotal indica que *todavía no* había ningún árbol ni ninguna planta cuando fue creado el varón. Al tanto de esta inconsistencia, Rashi propone una salida: ya habían sido creados pero estaban germinalmente esperando bajo la tierra. Dice Rashi: *they [árboles y plantas] stood at the entrance of the ground until the sixth day*. De este modo bien pudo suceder que hubieran sido creadas antes, pero que no brotaran de la tierra hasta que fue creado el hombre que la trabajara. Vid. Rashi, *ad Gn 2:5*, en *The Complete Tanach with Rashi's Commentary* [en línea] *op. cit.* URL. www.Chabad.org. Consulta realizada: julio 2016. La versión de Desclée de Brower traduce “No ...aún”, mientras que *The Complete Tanach...* traduce “not yet.” Considero que el sentido de la precisión de Rashi se conserva mejor en la versión inglesa, que se traduce en español como “todavía no”.

²⁶⁷ Rashi considera que la razón para aquel estado pre-brote, o que diríamos “a flor de” tierra, era precisamente la creación del ser humano y la centralidad de su trabajo. Rashi explica que así es como el ser humano se da cuenta de que el ser humano mismo es esencial para el mundo, pues sin su trabajo la tierra no florece. Pero además sin su existencia nadie daría cuenta de los beneficios que entraña la lluvia. Para el comentarista el acento está puesto en el trabajo humano y parece desplazar a un segundo plano la acción fertilizadora de la divinidad. Dice Rashi sobre Gn 2:5: *Because there was no man to work the soil, and no one recognized the benefit of rain, but when man came and understood that they were essential to the world, he prayed for them, and they fell, and the trees and the herbs sprouted. Vid. Ibidem.*

²⁶⁸ Aunque anteriormente se consideraba que el pastoreo precedía a la siembra y se veía como un criterio para datar actividades culturales hoy día es sabido que pastoreo y siembra no son actividades económicas mutuamente excluyentes, sino que incluso ha sido común encontrarlas ambas al mismo tiempo en las mismas comunidades. De Moor considera que a partir de esta nueva perspectiva se debe abandonar la idea de que el nombre combinado YHWH-El reflejara una suerte de adaptación que expresara el paso de la sociedad nómada a la sociedad sedentaria, donde YHWH sería la deidad nómada y El, la divinidad sedentaria. Sobre esto volveré en el capítulo siguiente. Vid. Johannes De Moor, *The rise of Yahwism. op. cit.* p. 236.

la acción transformadora de Dios y de una acción transformadora de trabajo sobre la tierra por parte del ser humano “adam” (אָדָם), “el tierroso”: Colodenco explica que en este versículo hay una distinción entre vegetales cultivados y no cultivados a partir de las distintas palabras hebreas utilizadas, lo cual incide en el sentido expuesto para la interpretación.²⁶⁹ En este requisito de acciones transformadoras parece apreciarse una relación bilateral: la fertilidad de la creación requiere actividad desde dos lados, acción de dios y trabajo humano.

La relación entre las ideas “trabajar la tierra”, “lluvia” y “brote de plantas y árboles”, que remiten a la actividad agrícola, hacen notar que el trabajo no es un castigo, sino parte de las condiciones de posibilidad de florecimiento de la creación. Por ello resulta constituyente de esa relación bilateral originaria entre el “tierroso” y la divinidad, pues mientras el trabajo en la tierra es condición de posibilidad para que ésta germine, tampoco es suficiente. Hace falta la lluvia como hace falta el trabajo humano para que la creación rinda sus frutos. Pero la lluvia, en ese contexto, no es un mero fenómeno climático, sino que implica una visión sacralizada del mundo donde hay una voluntad divina de por medio.

Colodenco señala que “hacer llover” es habilitar la posibilidad de la vida.²⁷⁰ Y es que a diferencia de Egipto y Mesopotamia que dependían de la irrigación de sus grandes ríos, en Canaán, la lluvia resulta necesaria, pues la agricultura depende de ella para que tengan lugar las cosechas. Por ello la capacidad divina de fertilizar la tierra y posibilitar de ese modo la vida, es de la mayor importancia. Así, en esta escena primigenia del relato pre sacerdotal, que muestra una tierra larval a la espera del trabajo humano y de la lluvia, encontramos una acción fertilizadora de Dios. La divinidad, bajo la forma de un manantial,²⁷¹ una bruma,²⁷² o vapor²⁷³ -según diferentes versiones-, ejerce la acción transformadora que permite que la creación-tierra ahora ya no denominada “eretz” (אֶרֶץ)

²⁶⁹ Daniel Colodenco, Daniel. *Génesis: el origen de las diferencias. op. cit.* p. 32.

²⁷⁰ *Vid. Ibidem.*

²⁷¹ Desclee de Brower justifica del siguiente modo su traducción: *En hebr. 'ed, palabra de significado incierto. La traducimos a la luz del contexto y apoyándonos en Job 36 27 y en el hecho de que en Nm 21 17 y en algunos paralelos semíticos <subir> (verbo que traducimos por <brotar>) se dice de un manantial. Vid. ad Gn 2:6, en Biblia de Jerusalén. op. cit. p. 15*

²⁷² Según traduce *The complete Jewish Bible with Rashi commentary. op. cit.*

²⁷³ Según traduce la *Biblia de Ferrara*, Moshe Lazar, ed, (Madrid: Biblioteca Castro, 2004).

sino “adamah” (אָדָמָה) germine y florezca.²⁷⁴ La referencia común en las tres versiones bíblicas que he recuperado del término “ed” (אֵד) que registra el fragmento, es el agua. Y las distintas traducciones han resaltado alguno de sus aspectos. Colodenco traduce como “un efluvio” y comenta: *Una “humedad” o “emanación de vapor de agua”. Algunos traducen “río” o “aguas surgentes” basándose en el sumerio id. Otros entienden que se trata de una fuente subterránea de agua. Quizá sea un juego con Adamah: “tierra” y Adam: “humano”.*²⁷⁵ Lo cierto es que en Sumeria y en Canaán el agua había sido el elemento primordial, origen del cosmos y de toda vida.

Kramer, en su larga trayectoria como estudioso de la cosmología sumeria de los orígenes y sus estrechas vinculaciones con las aguas, expone lo siguiente:

El primer elemento había sido el océano primordial infinito. De este océano, los sumerios hicieron una especie de «causa primera», de «primer motor». Y así enseñaban en sus escuelas que era del seno de este mar original de donde había nacido el Cielo-Tierra. Era este mar el que había procreado el universo. Divina madre de los dioses, el agua había hecho nacer al Cielo y a la Tierra, y estos dos elementos habían dado, enseguida, la vida a los otros dioses.²⁷⁶

Encontramos un circuito donde este elemento será el origen arcaico y femenino para todo lo existente, a la vez que también será un origen, a partir de la acción ordenadora de la divinidad, para los vivientes no divinos así como el soporte de la vida misma para ellos. Pero también encontraremos el elemento acuático como medio de muerte y disolución por ser precisamente un medio que es el principio in-diferencial de donde todo proviene. Así se cierra el circuito creación-renovación-disolución/muerte. Al respecto Eliade señala: *Principio de lo indiferencial y de lo virtual, fundamento de toda manifestación cósmica,*

²⁷⁴“Eretz”, sinónimo de “adamáh”. Eretz adquiere un matiz jurídico como una delimitación territorial, tribal o distrital en pasajes bíblicos, por ejemplo en *Deuteronomio*, *Jueces* y *Reyes*. Vid. אֵד en *Hebrew and english lexicon of the Old Testament*. Francis Brown, Samuel Rolles Driver, Charles Briggs. (Gran Bretaña: Oxford University Press, 1906) 76.

²⁷⁵ Daniel Colodenco, *Génesis: el origen de las diferencias. op. cit.* p. 32. Vid. *Supra*. Capítulo II.1.4.1.1.a

²⁷⁶ Samuel Noah Kramer, *La historia empieza en Sumer. op. cit.* p. 71.

*receptáculo de todos los gérmenes, las aguas simbolizan la sustancia primordial de la que nacieron todas las formas y a la que vuelven por regresión o cataclismo.*²⁷⁷

Las aguas, en la mitología sumeria, son el medio ideal para la renovación a través de la muerte, para la vuelta a un estado germinal, posibilitando las transiciones y la purificación. De ahí la estrecha cercanía entre el material pre sacerdotal del relato de creación y su complemento -el material pre sacerdotal en el relato del diluvio-, con aquellos oriundos de las mitologías vecinas, como *Atrajasis*, *Gilgamesh* y *Enuma elish*.

En la edición canónica, el material pre sacerdotal intercalado entre la creación y el diluvio narra la rivalidad entre Caín y Abel, y el asesinato de Abel.²⁷⁸ Cabe recordar que el que un material sea datado como pre sacerdotal no necesariamente le vincula con otros materiales pre sacerdotales en términos de continuidad. De ese modo el material pre sacerdotal que narra la desavenencia entre Caín y Abel no necesariamente estuvo arcaicamente en relación de continuidad con el material pre sacerdotal del relato de creación, o de antecedente respecto del material pre sacerdotal que narra el diluvio.

Sin embargo para Röemer y Uehlinger sí hay tal conexión de continuidad entre el material pre sacerdotal de creación y el material pre sacerdotal sobre el diluvio. La narración sobre Caín y Abel bien pudo haber sido intercalada por una mano editorial. Y sería tal intercalación, dentro de la lógica de texto en la edición canónica, la que permitiría explicar las causas del diluvio. El material pre sacerdotal solo indica que a la divinidad le pesó haber hecho a los seres que había creado, sin ahondar en las razones de aquel pesar. Y

²⁷⁷ Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las religiones*. (México: Era, 1972), 178.

²⁷⁸ El pasaje bíblico sobre Caín y Abel correspondiente a este estrato es el siguiente, que presento también sin las intercalaciones del proceso editorial sacerdotal, Gn 4:

*1.-Conoció el hombre a Eva, su mujer, que concibió y dio a luz a Caín, y dijo: <He adquirido un varón con el favor de Yahvé./ 2.-Volvió a dar a luz y tuvo a Abel, su hermano. Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador./3.- Pasó algún tiempo y Caín hizo a Yahvé una oblación de los frutos del suelo./4.-También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño y de la grasa de los mismos. Yahvé miró propicio a Abel y su oblación,/5.-mas no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro. [...]8.-Caín dijo a su hermano Abel: <vamos afuera> Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató. [...]El fragmento continúa del versículo 18 al 22. Aunque del 22 hay duda. Vid. Gn 4, en *Biblia de Jerusalén. op. cit.**

precisamente por la conexión que ha indicado la crítica bíblica contemporánea, es que resulta relevante el pasaje: señala un circuito de significados que van de la creación desde el elemento acuático primigenio femenino, hasta su disolución mediante el mismo elemento.

El fragmento sin intercalaciones es el siguiente:

Capítulo 6

7. Y dijo Yahvé: «Voy a exterminar de sobre la faz del suelo al hombre que he creado, -desde el hombre hasta los ganados, los reptiles, y hasta las aves del cielo - porque me pesa haberlos hecho».

8. Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahvé.

Cap.7

1. Yahvé dijo a Noé: «Entra en el arca tú y toda tu familia, [...]

2. De todos los animales puros tomarás para ti siete parejas, el macho con su hembra, y de todos los animales que no son puros, una pareja, el macho con su hembra.

4. Porque dentro de siete días haré llover sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches, y exterminaré de sobre la faz del suelo todos los seres que hice».

5. Y Noé ejecutó todo lo que le había mandado Yahvé.

10. A la semana, [la parte b del versículo no pertenece a este estrato]

12. Y estuvo descargando la lluvia sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches.

23. Yahvé exterminó todo ser que había sobre la faz del suelo, desde el hombre hasta los ganados, hasta los reptiles y hasta las aves del cielo: todos fueron exterminados de la tierra, quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca.

Capítulo 8

2b [...La parte a del versículo no pertenece al material pre- sacerdotal] y cesó la lluvia del cielo. [La datación de la parte b del versículo está en duda]

6. Al cabo de cuarenta días, abrió Noé la ventana que había hecho en el arca,

7. Y soltó al cuervo, el cual estuvo saliendo y retornando hasta que se secaron las aguas sobre la tierra.

13b[...] Noé retiró la cubierta del arca, miró y he aquí que estaba seca la superficie del suelo.

20. Noé construyó un altar a Yahvé, y tomando de todos las animales puros y de todas las aves puras, ofreció holocaustos en el altar.

21. Al aspirar Yahvé el calmante aroma, dijo en su corazón: «Nunca más volveré al maldecir el suelo por causa del hombre [...]

22. «Mientras dure la tierra, sembrera y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche, no cesarán».

Pensemos en la mano editorial que vislumbró la conexión entre el material pre sacerdotal del relato de creación -con su complemento que es el material pre sacerdotal del diluvio- y el pasaje dedicado al fratricidio. Ya se trate de una conexión fabricada entre relatos, ya se trate de una continuidad originaria todavía desconocida, en ambos casos expresa aquella ruptura con el proyecto divino y cabe pensar en que haya sido el motivo para el proceso de desintegración/renovación que tiene lugar a través del diluvio, es decir, de las aguas primigenias asociadas a lo femenino, aunque el texto no haya registrado tal asociación explícitamente: aguas que dan lugar a la creación como mar primordial, aguas que como fuente subterránea riegan la tierra; aguas que como elemento de origen son la condición de posibilidad de la disolución y la renovación. Un ciclo cósmico completo asociado a lo femenino, donde lo femenino es la potencia que posibilita, sostiene, nutre y desintegra lo existente.²⁷⁹

Recordemos que en el pasaje del diluvio el exterminio no es total. Al otro lado del diluvio, una vez que la tierra vuelve a ser habitable y trabajable Noé agradece a la divinidad, es decir, Yhwh-El, por el renacer. Y ofrece, precisamente, un holocausto en un altar.²⁸⁰ Nada sabemos de los ofrecimientos que la esposa de Noé -a quien podríamos pensar igualmente agradecida por haber salvado su vida y ver resurgir el orden cosmológico y la tierra fértil-, podría haber performado. Pero tampoco sabemos nada de sus esfuerzos o colaboración en la construcción del arca, ni sobre su participación en el sostenimiento de la vida dentro del arca, si es que los hubo. No conocemos ni su nombre. Con todo, notamos aquella simetría, herencia de una cosmovisión popular: los elementos masculino-femenino, como condición de posibilidad de restauración de la vida creada. Noé con su esposa, los hijos de Noé con sus esposas, los animales en parejas macho-hembra, en el contexto de las aguas cósmicas; las aguas germinales- disolutorias, concebidas en cercanía con las ideas tradicionales en la región.

²⁷⁹En el mito sumerio son el dios Nintu y la diosa Inanna quienes se lamentan por la destrucción de su pueblo: *Así fue convenido.../ Entonces Nintu lloró como un...;/ La divina Inanna entonó una lamentación para su pueblo/ Enki tomó consejo de sí mismo./ An, Enlil, Enki y Ninhursag...; Vid. Samuel Noah Kramer, La historia empieza en Sumer. op. cit. p. 128.*

²⁸⁰ Por otro lado un elemento de interés es la ofrenda presentada por Abel, una ofrenda muy a tono con la experiencia e interés sacerdotal caracterizada por el ofrecimiento de los primogénitos y la grasa de los mismos.

Las aguas, entonces, preceden a la creación como condición cósmica. Y en su forma de lluvia, bruma, manantial, agua subterránea o efluvio suponen la posibilidad de existencia para los vivientes. En consecuencia, hubo potentes dioses celestes, dioses de la lluvia y de la tormenta encabezando los panteones antiguos.²⁸¹ Y, también, diosas.

Y, sin embargo, precisamente por tal cercanía, era de esperar que el material pre sacerdotal del pasaje bíblico sobre la fertilización de la tierra a partir del agua de lluvia, reflejara el rechazo, la segregación o frontera para con tales creencias. Así, Colodenco expone que posiblemente este versículo hiciera eco a la polémica de ese entonces con los politeísmos vecinos. Y su interpretación tiene fundamento, pues las investigaciones recientes señalan que esta polémica tuvo lugar como un suceso socio histórico donde prevaleció el interés por el monolatrismo y la superioridad de un dios, representativo de ciudades estado canaítas, en una época particular.²⁸²

En esta polémica, Ba'al fue una divinidad que tuvo la mayor importancia en ciudades de la región como Bashán donde hubo importantes asentamientos israelitas desde la época del bronce tardío (Siglo XIII). Pero la apuesta por el monolatrismo promovió el que Yahvé (YW, en la terminología empleada por de Moor), integrara las características de Ba'al, no sólo con el fin de reemplazarlo, sino de eliminarlo del panorama religioso. Y esta reorganización de vigencia y legitimidad entre preferencias teológicas –vale decir, entre saberes y tradiciones-, quedó expresada en el relato bíblico. Pero no sólo Ba'al fue digerido en la configuración divina de Yahvé. También la diosa Anat resultó digerida por la figura

²⁸¹ Colodenco señala que la divinidad asociada a la tormenta en las regiones vecinas podía ser Hadad, Baal mismo, Iskur, Itu-Mer o Dagan. Dado que el interés editorial monolatrista implicó el esfuerzo por posicionar a la figura de Yahvé, es posible considerar un doble objetivo: tanto la sustitución de Baal por Yahvé, como al mismo tiempo el rechazo y segregación de estas otras deidades de la tormenta. *Vid.* Daniel Colodenco, *Génesis: el origen de las diferencias*, *op. cit.* p. 32. *Vid. Tmbn.* Johannes De Moor, *The rise of Yahwism.. op. cit.* pp. 124 y ss.

²⁸² El tema del monolatrismo de la época y el proceso de la configuración de Yahvé se abordará más adelante.

de Yahvé, aunque en su caso la exclusión parece peculiar, pues, a diferencia de Ba'al, no quedó registro de ella en la *Biblia*.²⁸³

Maurice Szyner refiere, a propósito de Anat, la diosa guerrera hermana y consorte de Ba'al, su lugar y función en la fertilización de la tierra, al lado del dios de la tormenta, que también es el dios de la fertilidad:

La complicidad que une a la irascible diosa con el impetuoso dios de la tormenta se explica a la perfección por el otro aspecto, no menos esencial de Anat: su papel en el proceso vital de la fertilidad, del que Ba'al es el principal protagonista y el garante más seguro. Si Ba'al dispensa la lluvia vivificante, Anat es quien esparce el rocío, la señora de las fuentes de la tierra nutricia .²⁸⁴

Szyner indica que las características guerreras y el papel que desempeña la diosa Anat en la fertilización son vinculantes y complementarios, de modo tal que *la sangre vertida debe contribuir al proceso de fertilidad*.²⁸⁵ En la región, continúa Szyner, los ritos que conllevan la ofrenda de sangre son frecuentemente ritos de fertilidad y de fecundidad.²⁸⁶ Y no es desconocido el papel que el ritual del sacrificio con derramamiento de sangre tuvo en la visión sacerdotal del mundo en el Israel antiguo.

²⁸³ La *Encyclopaedia Judaica* y el *Dictionary of deities and demons* coinciden en señalar que el texto masorético no registra referencias a la diosa Anath. Sin embargo *Dictionary* acota comentando que diversos académicos han considerado interpretaciones y adecuaciones al texto que podrían indicar referencias a la diosa en la *Biblia*. Esta acotación permite preguntar si hubo un interés mayor en eliminar registros escritos de la diosa en la *Biblia*. Lo que se encuentra explícitamente es la referencia a nombres de lugares (Beth-Anath y Anathot), y en nombres personales como Anath, **padre** de Shamgar. Otros diccionarios como el *Theologisches Wörterbuch Zum Alten Testament*, el *Diccionario de la Biblia* a cargo de H. Haag y Serafín de Ausejo; y el *Diccionario Bíblico Hebreo Español* de Luis Alonso Schökel no registran ninguna entrada para la diosa borrándola del panorama conceptual y de la historia crítica del texto bíblico. *Vid. Encyclopaedia Judaica*, Michael Berenbaum y Fred Skolnik, eds. Segunda edición, Vol. 20. (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007). *Vid. Dictionary of deities and demons*, K van den Toorn, Bob Becking, Pieter Willem van der Horst, eds. (Cambridge: Brill, 1999.) *Vid. Tmbn. Diccionario de la Biblia*, H. Haag, A. Von den Born, Serafín de Ausejo, eds. (Barcelona: Herder, 1963) *Vid. Tmbn. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, eds. (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1973). *Vid. Tmbn. Diccionario Bíblico Hebreo Español*, Luis Alonso Schökel, (Trotta: s.l. 1994)

²⁸⁴ *Vid.* Maurice Szyner, "Mitologías de los pueblos semitas occidentales" en *Diccionario de las mitologías... op. cit.* p. 264.

²⁸⁵ *Vid. Ibidem.*

²⁸⁶ *Vid. Ibidem.*

Parece que todo ello quedó fuera de la semántica de la narración pre sacerdotal. Sin embargo no sólo pudo haber sido un conocimiento común en la época, sino que el texto hospeda registros de esa antigua semántica. Así, tal vez no deja de ser especulativo, pero ¿sería tan ajeno al texto considerar que haya referencias, o cuando menos resonancias con la diosa cananea Anat, *la señora de las fuentes de la tierra nutricia* en el versículo bíblico 2:6? Una diosa cuyo nombre ha sido borrado, pero cuya presencia como *río subterráneo, un efluvio, fuente de agua nutricia* continúa presente, resonando a través del tiempo.

Para Kramer el eco se remonta hasta Sumer, donde la pareja divina Enki – dios sumerio del agua-, y Ninhursag -la gran diosa madre-, interactúan para dar lugar a esa región única que conocemos como paraíso, pero no un paraíso terrenal, sino aquella región para los dioses. Enki fertiliza la tierra. Ninhursag hace crecer ocho plantas y da a luz a tres generaciones de diosas engendradas por Enki –recordemos el mito de Dilmun revisado en el apartado anterior-. El paralelismo sería el siguiente, en opinión de Kramer: *el pasaje del poema Enki y Ninhursag, que relata cómo el dios del sol riega Dilmun con el agua fresca surgida de la tierra, corresponde con el siguiente de la Biblia (Génesis, II, 6): «Salía empero de la tierra una fuente, que iba regando toda la superficie de la tierra.»²⁸⁷*

Si bien este poema relata la creación y realidad del paraíso divino y no la del mundo humano; y el dios del agua no es un dios femenino, no deja de ser llamativo que esa creación tenga lugar a partir de la acción fertilizadora del dios Enki y una participación creativa por parte de la diosa, en este caso de la diosa Ninhursag.²⁸⁸ Ninhursag tuvo un papel preponderante en la mitología. Kramer indica que fue una de las grandes divinidades, conocida también como Ninmah, “la dama majestuosa”. Para Kramer, en tiempos antiguos, su rango había sido tal que su nombre solía aparecer antes que el del dios Enki. Kramer continúa su exposición señalando que existen razones para considerar que el nombre primitivo de la diosa fuese “Ki” que significa “tierra”, que ella fue esposa de An “el cielo” y la madre de todos los dioses. Diosa nutricia, diosa que pare, *madre de todo lo viviente.*²⁸⁹

²⁸⁷ Vid. Samuel Noah Kramer, *La historia empieza en Sumer*, op. cit. p. 125

²⁸⁸ Vid. *Ibid.* p. 81.

²⁸⁹ Recordar que este apelativo lo hemos encontrado en el pasaje pre sacerdotal respecto de Eva. Vid. *Supra*.

La pareja divina An-Ki era, en realidad, el duplo representativo del universo. Ella, según indica Kramer, tiene un papel relevante en la creación del hombre. Y en claro paralelismo con el pasaje bíblico del Jardín o paraíso, su historia y descendencia divina remite al pasaje bíblico sobre la fruta prohibida.²⁹⁰

Ello permite insistir en preguntar por la participación de las diosas en la creación del mundo en el marco de la cosmovisión israelita. Y, con ello, considerar si en los mitos bíblicos fue efecto de políticas de texto el que las diosas resultaran primero marginadas y posteriormente borradas, aunque la resistencia socio cultural fuese significativa. Y es que se trata de un entorno donde las diosas tenían gran presencia y eran parte estructurante de la cosmología. Según la *Encyclopaedia Judaica*, Anath, por ejemplo, fue una diosa muy popular adorada también entre los amorreos y los arameos. Sabemos actualmente que su culto tuvo lugar en tierras como Mesopotamia, Siria-Israel, Anatolia y Egipto. Y que desde tiempos tan remotos como el segundo milenio antes de la era común, entre los amorreos tuvo gran popularidad.²⁹¹ Más aún, como se expondrá en páginas subsecuentes, las Cartas de Elefantina dan cuenta de una *Anatjaju*: una Anat, que posiblemente pudo ser considerada consorte de Yahvé.²⁹² Pero no es el único caso. Evidencia arqueológica de otros yacimientos como Kuntillet Ajrud, dan cuenta de una *Aserah* de Yahvé, al tiempo que pasajes bíblicos narran la determinación por borrar su presencia y su culto.²⁹³

El relato de Gn 2:6 estará en conexión con la acción ordenadora por parte de la divinidad, que resuena con las mitologías sumerias y cananeas. Pero desde la recuperación de los materiales pre sacerdotales ya no serán Ba'al- Anath, ni Enki-Ninhurshag. Será la divinidad configurada en el interés monolátrico, Yahvé, consecuentemente, sin una consorte. Sin embargo, no debemos olvidar que los medios productores de esta narración se han datado en el siglo VI, lo cual significa que si bien estos medios recuperaron materiales que

²⁹⁰ Vid. Samuel Noah Kramer, *La historia empieza en Sumer*, op. cit. p. 81.

²⁹¹ Vid. **Anath** en *Encyclopaedia Judaica*. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, eds. op. cit.

²⁹² Vid. **Anat** en *Dictionary of deities and demons*. op. cit. p. 41. El autor del artículo indica que hay una discusión sobre el registro de las cartas de Elefantina, pues bien podría tratarse no del nombre de la diosa, sino de un sustantivo. Vid. *Tmbn*. Infra.

²⁹³ El tema de la configuración de Yahvé y sus relaciones con la diosa Aserah se abordará más adelante.

pertenecerían al linaje de las narraciones sumerio acadias, su presencia y permanencia en el acervo proto-bíblico tuvo lugar no sólo en función de su vigencia en la sociedad y cultura de la época. Sino, también, y de manera muy importante, esta presencia tuvo lugar en función de la visión e intereses de los medios productores. Esto es de la mayor relevancia, pues como se expondrá en páginas subsecuentes, hacia el siglo VI el monolatrismo yahvista tenía ya un muy largo recorrido, y encontró una alianza poderosa en la Reforma impulsada por Josías.²⁹⁴ En estos procesos se performaron estrategias muy eficientes para lograr el encumbramiento de una sola divinidad, en detrimento de otras divinidades del panteón cananeo. Y el alcance ha sido de muy larga duración, pues con el paso de los siglos y de las políticas de escritura y lectura en cada momento histórico, se concretó el olvido de las divinidades del panteón, entre las cuales estaban las diosas.

A continuación expongo este tema.

²⁹⁴ Vid. Uehlinger, C. “Génesis 1-11” en *Introducción al Antiguo Testamento. op. cit.* pp. 114-133. Vid. Tmbn. De Moor, Johannes. *The rise of Yahwism. op. cit.* p. 11.

Capítulo IV

Lógica de cronos, lógica de texto y políticas del monolatrismo: hacia una teología yahvista.

IV.1. Lógica de cronos: Yahvé-El y su encumbramiento. Una elaboración histórica en clave politeísta.

Anteriormente la teoría de Wellhausen proponía que las tradiciones Yahvista (950 a.e.c., Judá) y Elohista (850 a.e.c., Israel) habían sido combinadas para dar lugar a un núcleo narrativo que sería conocido como JE. Se consideraba que la diferencia entre estas tradiciones estaba marcada por la preferencia en el uso del apelativo “Yahvé” o “Elohim” respectivamente, y se partía de tal distinción para identificar la pertenencia de los textos bíblicos a una u otra tradición. En esta propuesta se pensaba que Yahvé había sido un dios extranjero, proveniente del desierto que se había mezclado con el dios local en Canaán: el dios El. De esta mezcla habría nacido el dios Yahvé-El. Donde “El” ya no sería el nombre de un dios cananeo, sino el término genérico utilizado para designar a una entidad divina, en tanto entidad divina, -o lo que es lo mismo; un sustantivo-, y “YHWH” el nombre propio de la divinidad israelita.

Sin embargo, la crítica bíblica contemporánea ha entablado diversos debates con la propuesta de Wellhausen, cuestionado criterios de identificación y datación de textos. Como he señalado con anterioridad, entre las lecturas críticas es de especial interés la investigación que Johannes de Moor ha elaborado.²⁹⁵ El autor parte de un análisis meticuloso del contexto cultural de la era del Bronce Antiguo tanto en Canaán como en

²⁹⁵*Vid. Supra II.1.1.b Lógica de texto.*

Egipto para verificar su reflejo en las concepciones teológicas expresadas en los textos bíblicos. A partir de ello considera que la atención al contexto histórico aporta elementos imprescindibles para explicar de manera satisfactoria los procesos de formación que dieron como resultado a la divinidad israelita y las huellas que su proceso de conformación dejó en las narraciones. Narraciones que, sin embargo, fueron intervenidas editorialmente para adaptarlas tanto a las necesidades como a las valencias teológicas de cada época, a lo largo del proceso de formación de la *Biblia* judía.

El autor ha realizado un trabajo minucioso y erudito, cuyos resultados exigen del lector o lectora un esfuerzo de descolocamiento para considerar los textos bíblicos en sus realidades politeístas y monolatrías: vale decir, el trabajo de De Moor, que seguiremos en las próximas páginas, exige del lector o lectora un pensamiento en clave politeísta.²⁹⁶ En ese contexto será posible explicar cómo surgió el dios israelita; explicar que en el yahvismo primitivo no tuvo una consorte, aunque posteriormente en diferentes regiones se le asociaran diosas consortes, de manera análoga a la realidad cultural de la época; y, finalmente, cómo fue que el interés por encumbrar a una sola divinidad derivó en la destrucción (registrada en la *Biblia*), del culto a la Aseráh, como una política del olvido que ha cristalizado a lo largo de siglos.

Así, al seguir el decurso histórico y encontrar un punto de partida para nuestra lectura no en el monoteísmo, -que es el horizonte habitual desde el cual leemos la historia-, sino en el politeísmo previo, es posible comprender con mayor profundidad y claridad los procesos socio históricos que dieron lugar a la candidatura de Yahvé por la primacía monolátrica. Encontramos, entonces que nuestro candidato a ser la divinidad única, *El Único*, bien pudo no haber sido un dios extranjero surgido del desierto, sino que pudo haber nacido, según

²⁹⁶ Gadamer nos ha enseñado que el horizonte de interpretación determina el significado del texto que se interpreta. Esta condición implica que nuestras lecturas son performativas: determinan lo que el texto pueda o no expresar. Y a lo largo de este apartado comprobaremos cómo efectivamente el horizonte interpretativo signa las posibilidades del texto. Pero cuando es el horizonte mismo el que resulta cuestionado y reconfigurado a la luz de nuevos datos y de un esfuerzo de extrañamiento y descentralización, las posibilidades performativas de nuestra lectura también se transforman.

propone De Moor, como una manifestación ancestral del dios El.²⁹⁷ Y su nombre llevaría la marca de su origen: Yahwéh-El.²⁹⁸

IV.1.1. Políticas del monolatrismo: “Yahwéh-El-elohi-abiká”²⁹⁹

¿Cuándo apareció, entonces, por primera vez la figura de Yahwéh? De Moor indica que hoy día es un consenso entre los investigadores el que los primeros israelitas fueron cananeos.³⁰⁰ Tal afirmación es coherente con lo planteado por Römer y Nihan respecto de las dos grandes tradiciones que conforman el material pre sacerdotal combinado en su estructura más arcaica, conocida como *Pg (Priestliche grundschrift)*, en el *Génesis* y en el *Éxodo*.³⁰¹ Estas dos grandes tradiciones, según han demostrado Römer y Schmidt, exponen dos narrativas separadas donde una, la de tipo genealógico, consideraría antepasados lejanos establecidos en Canaán.³⁰² Mientras que el segundo, de tipo vocacional o profético-

²⁹⁷ Según la *Encyclopaedia Judaica* “El” es el término semítico más antiguo para designar el sustantivo “dios”. Corresponde al acadio “Ilu(m). En cuanto nombre propio, refiere al dios El, quien encabezó el panteón cananeo como creador de la tierra y sus creaturas. *Vid. God. Names of, en Encyclopaedia Judaica*, Segunda ed. (Estados Unidos: Macmillan Reference, 2006), 672.

²⁹⁸ He mantenido la transliteración con intervocálicas por un doble interés: en primer lugar, las intervocálicas permiten la pronunciación del término. En segundo lugar, el término así transliterado permite entrar en familiaridad con la historia del término que expondré en las siguientes páginas. *Vid. J. De Moor, The rise of yahwism, op. cit. p. 253*

²⁹⁹ Literalmente, “Yahvé –El, el El de nuestros padres”, según expondré enseguida.

³⁰⁰ Sechem o Siquem fue uno de los primeros lugares donde los primeros israelitas encontraron posibilidades de asentamiento en Cisjordania. (Antes se habían logrado asentar en Bashán, en Transjordania s. XIII). En Siquem fueron contratados como mercenarios para la resistencia contra Egipto. Con el tiempo, los israelitas recibieron propiedades por parte de Biryawaza, mayor de Kumidu, cerca de Shechem. Posteriormente se integrarían con la sociedad cananea hacia finales del siglo XIII, donde la aceptación de Baal fue mayor. Como se expondrá más adelante, el papel que desempeñó Moisés para evitar que Baal y Yahvé terminaran siendo mezclados, fue crucial. *Vid. J. De Moor, The rise of yahwism, op. cit. , pp. 108 y ss. Vid. Tmbn. Ibid. pp. 179 -182.*

³⁰¹ *Vid. Christophe Nihan y Thomas Römer. “El debate actual sobre la formación del Pentateuco.” en Introducción al Antiguo Testamento, op. cit. pp. 93-97. Vid. Tmbn. supra Capítulo II.3.*

³⁰² *Vid. Christophe Nihan y Thomas Römer, “El debate actual sobre la formación del Pentateuco” op. cit. p. 87. apud. K. Schmidt. Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursrpünge Israels innerhalb der Geschichts-bücher des Alten Testaments. (WMANT 81) (Alemania: Neukirchener, 1999). Vid. Tmbn. Mackenzie/ T. Römer, eds. Rethinking the foundations: Historiography in the Ancient world and in the Bible. Essays in honour of John Van Seters (BZAW 294), (Berlin/ Nueva York, 2000).*

deuteronomista, señala la salida de Egipto.³⁰³ Estas dos narrativas que componen las grandes tradiciones del *Génesis* y del *Éxodo* en su fase Pg, expresarían realidades co – existentes, que según Römer habrían sido integradas en una narración cronológicamente secuenciada, gracias a un proceso editorial, como se ha expuesto, previamente.³⁰⁴

En cuanto a la experiencia de la salida del desierto, para De Moor y E. A. Knauf, ésta se ratifica por su persistencia en los registros bíblicos y por la evidencia arqueológica: los resultados de investigación presentados, se orientan a señalar a un tal Beya, como el Moisés histórico.³⁰⁵ Moisés/Beya habría liderado a un grupo de israelitas desde Egipto hasta la tierra de Canaán, donde terminarían por integrarse a la sociedad. Los investigadores consideran que este grupo proveniente del desierto no necesariamente tuvo que haber sido numeroso. Más bien fue el proceso editorial posterior el que dotó de una dimensión mayor a esta experiencia, para ubicarla como una experiencia fundante e identitariamente constitutiva.³⁰⁶

En cuanto al grupo genealógico que reconoce antepasados en Canaán, de Moor considera que compartían nombres, lenguaje, cultura y religión con sus vecinos cananeos. Estos primeros grupos pertenecieron a las clases sociales más bajas como trabajadores manuales, e incluso, fueron mercenarios, sin posesión de tierras. Según registran materiales datados en el segundo milenio, se les conocía como *hapiru*.³⁰⁷ Y aunque de Moor no especifica quiénes componían este grupo, parece ser un término más bien descriptivo de una colectividad con ciertas actividades propias del nomadismo, que la designación de un grupo étnico. Por ello es posible considerar que entre los *hapiru* estuvieran estos colectivos

³⁰³ De Moor señala el registro bíblico de narraciones que dan cuenta de la subida “desde el sur” de pobladores israelitas, que sin embargo son ajenos a la experiencia del éxodo: Habacuc III y el material más antiguo del Salmo 68. *Vid. op. cit.* p. 128. El autor afirma que este colectivo subió desde Kadesh a través de Transjordania, hasta llegar a Bashán donde tuvieron asentamientos hacia el siglo XIII. *Vid. Ibid.* p. 122.

³⁰⁴ *Vid. supra. II.3 Crítica bíblica contemporánea y Lógica de Cronos: el cuestionamiento a la teoría documentaria.*

³⁰⁵ Antes que de Moor, Knauf había ya identificado al Moisés bíblico con Beya *Vid. E. A. Knauf. Midian: Untersuchungen zur geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends* (Wiesbaden, 1988).

³⁰⁶ *Vid. J. De Moor, The rise of Yahwism. The roots of israelite monotheism. op. cit.*

³⁰⁷ Johannes de Moor, *The rise of yahvism. op. cit.* p. 108.

nómadas y mercenarios, que fueron los primeros israelitas venidos del descampado a asentarse en Canaán en el siglo XIV.³⁰⁸

De Moor indica que, de acuerdo a registros egipcios, “Yhwh” pudo ser el nombre de un grupo semi nómada agresivo en Canaán entre los *hapiru*, o bien el nombre de algún héroe de alguna tribu proto israelita: en las cartas diplomáticas de El Amarna, el rey egipcio previene al regente Abi-Milku para que estuviese en alerta respecto de [m]Ia-we, (*m yhwh*).³⁰⁹ Hay referencias también en una lista topográfica de Amenophis III que menciona “la tierra Shosu de Yhw”. Los Sho-su, eran semi nómadas considerados ladrones y mercenarios empleados por las ciudades estado cananeas, muy parecidos a los *hapiru*. Se sabe que Abi-Milku tenía problemas frecuentemente con los *hapiru*, a quienes también contrataba como mercenarios, por lo cual, para de Moor, hay razones suficientes para conectar al grupo *m’ Ia-we* de las cartas de Tell Amarna con los guerreros Shosu de Yhwh.³¹⁰ Sería éste, pues el contexto en el cual habría emergido YHWH-EL: se considera la posibilidad de que “Yahwi” fuese el nombre de un héroe surgido de entre estos grupos. La muerte de este héroe o líder, conforme a las creencias cananeas, permitía que *aquel elemento divino en la persona*, como lo refiere de Moor, se reuniera con su patrón personal. Así, *lo divino en la persona* podría unirse al panteón. De Moor especifica con toda claridad que no se trata de un “endiosamiento” del héroe, sino que la presencia divina en él, vuelve a su creador, como manifestación de tal creador. De este modo “Yhwh” pudo ser precisamente el héroe o líder que se une al panteón con el nombre Yahwi-Ilu.³¹¹ Un Nombre que le asocia en adelante con la divinidad Ilu/El.³¹²

De Moor considera que un antiguo mito ugarítico da cuenta de este dios de los guerreros *hapiru*/Shosu. Para el investigador se trata de la primer mención de Yahwéh como

³⁰⁸ Desde el siglo XIV se conoce ya el nombre del dios de estos grupos.

³⁰⁹ Vid. *Ibid.* p. 12. *m yhwh* = de Yahwéh, en referencia a un grupo conocido bajo este apelativo.

³¹⁰ *Ibid* pp. 109-113

³¹¹ *Ibid.* p. 259.

³¹² Los grandes personajes héroes, reyes y reinas en Ugarit podían elegir el nombre que tendrían al morir y con el cual serían identificados como parte del panteón de ancestros que elegían: “La Familia de Ilu (ilhm) o “La Asamblea de Balu”. Pero también existían otros grupos, donde por ejemplo las reinas podían elegir tomar parte al morir y así pasar a formar parte del panteón de ancestros asociadas a la diosa Aseráh: “La Asamblea de Anatu”. Vid. De Moor, J. *The rise of yahvism. op. cit.* pp 241-242.

divinidad, bajo la forma “Yw”. El mito referido narra que Athiratu, la esposa de Ilu, se queja del comportamiento de Balu y pide que uno de sus hijos lo reemplace.³¹³ Ilu concede y Yammu, dios demoníaco del mar -que representaba las fuerzas del caos y del mal-desbanca a Balu. En este texto “Yw” aparece como un nombre anterior de Yammu. De Moor considera que la razón para esta asociación fue que el autor del poema mítico, Ilimilku, quisiera hacer de Yahwéh un dios del caos y la anarquía, el cual sería derrotado por Balu, dios de la prosperidad. Y no es novedoso, puesto que el mismo Ilimilku había hecho algo parecido respecto del dios Athtar, ridiculizándolo en sus pretensiones de desbancar a Baal.³¹⁴ El investigador, considera que hay correlación en la idea de que *hapiru* y *shosu* solían inundar los campos de cultivo y constituían una amenaza para los pobladores, por lo que el poema reflejaría un interés por caricaturizar al dios de aquellos guerreros *hapiru*, para resaltar a Balu, como dios civilizador; dios triunfante sobre el caótico y destructivo Yammu-Yw.

En esta caricaturización, De Moor identifica varios tópicos significativos para la configuración arcaica de la divinidad israelita y su culto, pero con la salvedad de que resultan pertenecer al espíritu de la época del bronce tardío en Egipto y Canaán – con excepción de la rara idea de “no inclinarse ante otros dioses”-. Desde este análisis se hace manifiesto el contraste con el registro bíblico, el cual, a través de procesos editoriales, buscó afirmar a Moisés como aquel a quien se había revelado el nombre de la divinidad y sus exigencias, cuando más bien, De Moor considera que Moisés/Beya ya era partidario de un yahwismo bastante definido. (Filiación que se verifica con evidencia arqueológica desde los tiempos de su participación en los asuntos del joven faraón Siptah.)³¹⁵ A continuación expongo de manera glosada, los elementos significativos que presenta el mito ugarítico que da cuenta por primera vez del nombre de “Yw” como divinidad, resumiendo la investigación de de Moor :

³¹³ *Ibid*, p. 116. *apud*. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín. *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*. 1.1:IV.13-20. Bd. 1 (Neukirche-Vluyn, 1976). El texto está fechado en el siglo VI a.e.c.

³¹⁴ *Ibid*. p. 118 *apud*. KTU 1.6:I.45ff.; De Moor, Johannes. *An Anthology of religious Texts from Ugarit*. (ARTU) (Leiden, 1987). 84-86.

³¹⁵ *Vid*. J. De Moor, Johannes, *The rise of Yahwism*, *op. cit.* p. 113-117.

- 1.-Los enviados de Yammu no se inclinan a otros dioses. Así la expresión de Ex. 34:15 recogería esta conducta -extraña en un contexto politeísta-, en una formulación de estilo arcaico que enfatiza la identidad entre YHWH y El. En este pasaje bíblico se puntualiza que esta divinidad es “la celosa”: [...] *you shall not bow to any other El, for YHWH the Jealous is his name, he is El the Jealous.*³¹⁶
- 2.-Yammu se convierte en rey de los dioses, usurpando el lugar de Balu.
- 3.-Yammu asume el apelativo *b'l* (baal- señor), que era el apelativo más apreciado de Haddu; tal y como hizo Yhwh, originalmente.
- 4.- Yammu es llamado *adn* (adon-amo). Un título reservado en los mitos ugaríticos, para Ilu y para el principal y único contendiente al trono entre los dioses: Balu.
- 5.- Yammu es llamado juez, un epíteto común tanto para Baal/ Haddu y Yhwh.
- 6.- Yammu quiere apropiarse de las riquezas en oro y plata de Baal, que era uno de los objetivos de aquellas bandas mercenarias conocidas como “la gente de Yhwh”
- 7.-El dios Athtaru se burla de Yammu, porque no tiene esposa ni descendencia, lo cual resalta la normalidad de la idea en la que las divinidades se concebían con parejas.³¹⁷ Es una época –yahwismo primitivo- en la que de Moor considera que no hay evidencia para sostener que Yahwéh tuviese una consorte en este momento, aunque ciertamente hay

³¹⁶ *No deberás inclinarte ante ningún otro El, porque Celoso es el nombre de YHWH, el es El, el Celoso.* La versión de Desclée de Brower traduce del modo siguiente: *No te postres ante un dios extraño, pues Yahvé se llama Celoso, es un dios celoso.* Vid. Ex 34:14 en *Biblia de Jerusalén. op. cit.* Conservo la versión de De Moor, pues la de Desclée diluye la estructura originaria donde se juega, primero la presencia de El y enseguida la identidad entre El y Yhwh. Por otra parte, resalta lo señalado por de Moor en ambas versiones, pues se enfatiza la característica celosa de esta divinidad, posiblemente, a diferencia de otras divinidades que podrían no llamarse “Celosa”. Vid. J. De Moor. *The rise of yahvism. op. cit.* p. 116. (La traducción es mía y conservo en la exposición la terminología utilizada por el investigador para la escritura del nombre de la divinidad y otros términos transliterados del hebreo. Para estos términos conservo la cursiva que marca el investigador y agrego entre paréntesis vocalización y traducción, para facilitar la lectura.)

³¹⁷ Athtaru, dios de la antigüedad, hijo de la diosa Athirat, (Vid. *Diccionario de las Mitologías* vol. 1. Op. cit. pp. 267) que trata de ocupar sin éxito el trono de Baal muerto. Vid. *Dictionary of deities and demons*, K van den Toorn, Bob Becking, Pieter Willem van der Horst. (Cambridge: Brill, 1999) 266 El dios Athtaru fue ridiculizado, -al igual que Yhwh-, por el poeta Ilimilku, debido a sus pretensiones fracasadas por sentarse en el trono del gran Balu. Vid. J. De Moor, *The rise of Yahwism. op. cit.* p 118, *apud* M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (KTU, en adelante) Neukirchen-Vluyn, 1976) 1.6:I.45ff.; Johanes de Moor, *An Anthology of religious texts from Ugarit* (ARTU, en adelante) (Leiden, 1987) , 84-86.

evidencia de que la tuvo en otro tiempo y lugar.³¹⁸ Consideramos que la falta de una consorte es consistente con la idea de que esta divinidad surgió de aquella figura ancestral: el retorno del elemento divino en el héroe a su creador; a partir de lo cual se unió al panteón como divinidad menor. Pero como se trata de un proceso en el que no es el humano el que se diviniza –y mucho menos su esposa, si es que la tuvo-, se puede considerar que fue una divinidad originalmente carente de consorte.

Para De Moor, posiblemente en la época de Amarna (segunda mitad del s. XIV, época de los patriarcas), Jacob demandó el culto exclusivo a El.³¹⁹ Pero ello no era ninguna novedad, pues era una demanda en consonancia con la moda iniciada en Egipto gracias a la reforma religiosa realizada en el siglo XIV por Akenathon: el faraón consideraba a Amun Re como el Dios principal, el Dios Rey que gobernaba a los demás dioses y demandaba un culto exclusivo y prioritario para su dios favorito. De Moor señala que se ha cuestionado el que esta reforma haya sido estrictamente un monoteísmo, ya que no se privó de la existencia a otros dioses y tampoco significó que el dios exaltado tuviera soberanía absoluta.³²⁰ Más bien, se trató, como indica el autor, de la preferencia por parte del faraón por el dios Amun-Re, a quien quiso considerar no sólo un dios rey (como se distinguía tradicionalmente a otros dioses importantes). El faraón quiso que Amun-Re fuese el dios principal, el más importante, el rey de los dioses. Y aunque logró imponer esta preferencia, incluso entre reyes cananeos, a su muerte fue considerada como una herejía.³²¹

Pero en la demanda de Jacob por el culto único a su divinidad predilecta había que distinguir a este favorito El, conocido también como “el Celoso”, del dios El -el antiguo dios que estaba cayendo en el olvido-. Así los antiguos israelitas se enfocaron en su

³¹⁸ Podría pensarse que si lo habitual en la época del bronce tardío en la región fuese el que las divinidades tuviesen una consorte, Yahwhé-El, eventualmente sería asociado a una diosa consorte. Más aún, siendo como era en la propuesta de De Moor, una manifestación del antiguo dios El, cuya consorte era Athirtu; Athirtu en Ugarit y conocida entre los israelitas como Astoret. O incluso, conocida como Aseráh.

³¹⁹ El análisis de los nombres antiguos ha llevado a los historiadores a señalar que “Jacob”, *y'qb*, es una forma abreviada de *y'qb'l*, “Que Ilu <le> siga de cerca” (May Ilu follow <him> closeley). Vid. J. De Moor, *The rise of Yahwism. op. cit.* p. 237

³²⁰ *Ibid.* p. 124

³²¹ Vid. J. De Moor, *The rise of Yahwism. op. cit.* p. 101 y ss.

manifestación menor: Yhwh–El.³²² Se ha demostrado que en las antiguas tradiciones de Israel se puede encontrar el nombre Yh(wh)-El (ohim),³²³ y aparece en dos modalidades: la forma extendida *yhw* (yahwe); y la forma abreviada *yh* (yahu). Esta última se puede encontrar en uso desde el siglo XIV.³²⁴

La situación de los israelitas llegados del sur durante el siglo XIII a.e.c., que lograron asentarse en Bashán, presenta rasgos distintivos: aunque siguen siendo prioritariamente nómadas y son contratados aún como mercenarios, han conseguido cierta estabilidad. De Moor señala que en este tiempo comienzan a poseer casas y rediles, contando con refugio para pasar el invierno. Los jefes de las bandas de mercenarios, llamados también *sb'wt* (shebaot), se auto designan “reyes de la armada”, poseen carros y guarda espaldas. En este contexto, la divinidad *Yw* respondía a la forma de vida y realidades de aquellos mercenarios y guerreros: una divinidad también regia, belicosa asociada al caos y a la destrucción; a las fuerzas primigenias. Esta cualidad quedaría integrada a su configuración bajo el apelativo “shebaoth”, como dios rey, dios de la guerra y la destrucción, el antiguo dios de esos temidos mercenarios, ganando en complejidad y densidad configurativa.³²⁵ Es una época reflejada en el Salmo 68, que según indica De Moor, expresa esa realidad politeísta, que incluye la presencia de divinidades femeninas como las Kosharot.³²⁶

³²² “Let El be” es el significado del nombre “Yahwh-El” que señala de Moor. *Vid.* J. De Moor, *The rise of yahwism. op. cit.* p. 260.

³²³ De Moor recupera la investigación de Del Olmo Lete, quien ha argumentado que en los rituales ugaríticos el término *ilhm* corresponde a la designación de un colectivo de ancestros reales que también recibían el apelativo “dios”, en tanto ancestros deificados. Por lo tanto, implica una pluralidad de entidades divinas. *Vid. Ibid.* p. 241. *apud* del Olmo Lete, “Los nombres ‘divinos’ de los reyes de Ugarit” en *Aula Orientalis* Vol. 5. N.1. [en línea] (Barcelona: AUSA, 1987), 39-69. Acceso: enero 2017. URL. <https://www.academia.edu/6919739/1987>

³²⁴ Los registros bíblicos de esta formulación son, por ejemplo: Gn. 21:33; Gn 14:22; Ex. 34:6; Jos. 22:22; Gn 26:24. El paso de tiempo dio lugar a que el nombre de la divinidad se distanciara de su condición de culto a los ancestros, hasta resultar una manifestación de identidad: “Yo Yahwh.” Gn 15:7 *Vid.* J. De Moor, *The rise of Yahwism. op. cit.* p. 246. Esto se abordará con mayor precisión en el siguiente apartado.

³²⁵ *Ibid.* pp. 118 y ss.

³²⁶ Sobre estas divinidades femeninas se volverá más adelante. *Vid. Capítulo IV.3. Lógica de texto y políticas del olvido: Yahvé y las diosas.*

Un poco antes de esta época en Bashan -esto es, hacia el siglo XIV-, Ba'lu/ Haddu era la divinidad más popular en la región en torno a la ciudad de Tell Ta'annek.³²⁷ Pero tal popularidad fue a costa de Ilu/El. Según De Moor, algunos grupos en Canaán habían elevado la candidatura de Ba'lu/Haddu de manera equivalente a la posición que tenía Amun-Re.³²⁸ Y para esa época las diosas y los dioses del panteón ugarítico habían comenzado a ceder de manera importante su posición para dejar lugar a Ba'lu. Para Szzynger este panteón incluía, entre otras divinidades poco conocidas y divinidades foráneas a Anat, Shapash y a Athart/ Aseráh/Athirat o Astarté, cuya popularidad tuvo mayor fortuna en las religiones semíticas occidentales.³²⁹

Así, en el norte de Canaán, fue Ba'lu, el que se apropió de las funciones de El, hasta marginarlo por completo. De Moor indica que hacia el 850 a.e.c. (siglo IX) Balu/Hadad, el dios de los fenómenos climáticos, tenía primacía y era considerado el soporte de la vida tanto de los demás dioses como de los seres humanos, según consta por la inscripción encontrada en Tell Fekherye, al norte de Siria. En ese encumbramiento, Balu/Hadad había tomado del dios El la cualidad de la misericordia, pero también la responsabilidad y la fama por haber creado la tierra, usurpando el lugar y funciones del antiguo dios El. Otros textos, continúa de Moor, atestiguan la posición predominante del dios Balu/Hadad en el naciente panteón arameo.³³⁰

Pero en el sur de Canaán, el proceso tomó una ruta opuesta: frente a la caída del antiguo dios El, se enfoca la atención en su manifestación menor Yhwh-El, como candidato a ser el Único sobre las otras divinidades. Así, fue Yhwh-El, quien asumió características de Baal,

³²⁷ Para el *Theologisches Wörterbuch* desde Mesopotamia se conocía el término bēlum como epíteto de diversos dioses, tanto para la forma en genitivo “ Señor de..”, como para una forma absoluta “El Señor”. En los textos antiguos asirios se encuentra ese término como nombre específico de una deidad distinta de Adad y Assur, y se piensa que puede identificarse con el dios Enlil. En Ugarit se encuentra el término “ba'lu”, que también fue leído como Haddu (Haddad, Adad), pero sólo en textos sagrados. Para los autores, la tensión recurrente entre Baal y El, indica que Baal fue incluido en el panteón ugarítico de manera tardía. Vid. בעל en *Theologisches Wörterbuch. op. cit.* pp. 706-714.

³²⁸ Vid. J. De Moor. *The rise of yahvism, op. cit.* p. 105.

³²⁹ Maurice Szzynger, “Las religiones y los mitos de los semitas occidentales” en *Diccionario de las mitologías* vol. 1. *op. cit.* pp. 275-277.

³³⁰ Vid. J. De Moor. *The rise of yahvism, op. cit.* pp. 105-106.

según indica de Moor. Pero, el autor puntualiza que eso no significó que Baal estuviese radicado en el origen configurante del yahwismo. Lo que ocurrió fue que la figura divina de Yhwh-El, tomó las funciones de Baal, tal como Baal había hecho con El en el norte.³³¹ Pero en el sur, Yhwh-El tenía un número importante de seguidores no sólo entre los israelitas, sino también entre los mismos cananeos. Y, en conjunto, ellos defendieron la posición de esta divinidad como el dios único frente a la candidatura de Baal.

Hacia el 1213 tiene lugar en Siquem un pacto que marcaría un hito en la historia del pueblo del antiguo Israel y la configuración de su divinidad. En esta región, específicamente en Kumido, tiene lugar un pequeño asentamiento israelita, donde comenzaría un importante declive del dominio egipcio sobre Canaán. Sería el lugar donde los israelitas fundarían el primer santuario; donde encontrarían el puente que les permitiría ingresar a Cisjordania y, donde tendría lugar la primer base para la primacía política de los sacerdotes de Yahwéh. Pero este movimiento encontrará fuerte resistencia por parte de cananeos adherentes al politeísmo, aunque el culto yahwista mismo aún no podía denominarse monoteísta. Es un tiempo donde los dirigentes israelitas encuentran grandes dificultades para postular a un rey humano, en la consideración de que este rey humano, al morir y dar lugar a una divinidad menor, (como había sido el caso de Yahwi/Yhwh-El), fuese una amenaza para Yhwh-El, el Celoso.

La fuerte embestida de los pueblos del mar en torno al 1190, que eran principalmente invasores helénicos, causó gran destrucción en Canaán.³³² Este suceso marca el paso de la edad del bronce a la edad del hierro en Canán.

Siquém sobrevivió a la invasión, pero no así los asentamientos israelitas en Bashán. En esa región Moisés/Beya es recibido como libertador; pero la derrota es inminente y los israelitas son replegados al desierto en Seir. Este suceso es interpretado como un castigo divino por la cercanía y apego al baalismo. Para De Moor, como se expondrá en apartados siguientes, textos como el material más antiguo de *Deuteronomio* 33 pertenecen a este

³³¹ *Vid. Ibidem.*

³³² *Vid. De Moor, Johannes. The rise of Yahwism, op. cit. p. 154.*

momento, donde se anhela una restauración: Yahvé es exaltado como rey por encima de otros dioses, que aún se mencionan abiertamente. No se tolera a un rey humano al lado del rey divino, y a semejanza de Tebas, se da paso al creciente poder de los grupos sacerdotales.

La llegada de Moisés, proveniente de Egipto en el siglo XII, hizo que se acentuaran ciertas características de un yahwismo ya existente, que quería posicionar a un solo dios, en un contexto politeísta. El énfasis en las leyes abonó a favor de la distancia entre Yahvé y Baal, pues en el siglo XII la convivencia e integración social llevó a muchos israelitas a adoptar el culto a Baal. Para De Moor, Moisés es un gran impulsor del movimiento de reforma que promovió un yahwismo depurado, el cual involucraba de manera prioritaria el nombre YHWH, como una revelación excepcional.³³³ Y como resultado, mientras que en *Salmo 68* y *Habacuc III*, el tema de la marcha desde el sur es una tradición “elohista”, es decir que sigue el nombre “Elohim”, en *Deuteronomio 32, 33*, *Jueces 5* y *Éxodo 15* se transforma en una tradición “yahvista”.³³⁴ Los textos reflejan este interés y depuran el nombre de la divinidad para dar coherencia a esta visión. Sin embargo, como se ha expuesto, el nombre de la divinidad se conocía con anterioridad, y su complejidad respondía al contexto de la era del bronce tardío.

Otro aspecto donde Moisés/Beya pudo afinar el yahvismo existente pudo tener origen en el conocimiento que tuvo de la experiencia egipcia, desde donde quizás fue posible que comprendiera la dificultad de distinguir entre el culto y la fabricación de imágenes como representaciones de las divinidades. Por ello no es difícil considerar que haya complementado el mandamiento de *no inclinarse ante otros dioses*, con el de no fabricar imágenes ni representaciones.³³⁵

³³³ De Moor indica que hay un texto en Egipto –datado en el tiempo del Nuevo Reino- donde Amun -Re expresa una frase conocida en el mundo bíblico: *yo soy quien yo soy*. Y por el contexto, se interpreta que el dios permanecerá él mismo tanto en el presente como en el futuro; es decir, seguirá actuando como hasta ahora con su pueblo. Y es, posiblemente, la forma en que Moisés comprendió el significado, siendo como era, alguien familiarizado con Egipto por experiencia propia. Vid. J. De Moor, *The rise of Yahwism. op. cit.* pp. 172-175

³³⁴ Vid. *Ibid.* p. 174

³³⁵ Vid. *Ibid.* pp. 170-171.

Al respecto, es relevante considerar que hubo dos tipos de figuras femeninas desnudas comunes en la época: unas representaban a un ser humano y otras eran representaciones de una diosa. Las figuras que representaban a un ser humano continuaron teniendo presencia en la nueva era. Sin embargo, las que eran representaciones de la divinidad cananea de la fertilidad (Athtartu/Athiratu/Aserah), desaparecen en los primeros asentamientos atribuidos a los israelitas.³³⁶ No será difícil considerar que haya sido a causa de la exigencia mosaica, sumada al impulso monolátrico. Pero no se debe olvidar que se trata de un interés por posicionar a una divinidad como rey de un panteón y no de cuestionar la inexistencia de las diosas, al menos no en este contexto politeísta. Con todo, no deja de ser relevante el que las candidaturas para ocupar el lugar como divinidad única, fuesen varones asociados al signo masculino: Baal/Hadad, Yhwh/Ilu, Amun-Re.³³⁷

³³⁶ Vid. *Ibid.* p. 170.

³³⁷ Por cuestiones de espacio no me será posible abordar con la profundidad deseable cuestiones relativas al género, su construcción y contenidos, en la configuración de las divinidades; así como su relación con la construcción de género en la antropología y las sociedades humanas de la antigüedad. Sin embargo es un tema del mayor interés. Como ejemplo cabe señalar que una de las características distintivas del dios Ilu/El es la misericordia, como he señalado en páginas precedentes. En hebreo el término utilizado es *rahamim* (רחמים), término que comparte raíz con aquel utilizado para designar al útero: *rehem* (רחם). Y aunque podría considerarse que sin duda el útero es un órgano asociado a la fisiología femenina, resulta ser característica de un dios. Al momento no tengo información para saber si fue una característica asociada al dios El desde su origen, o si fue una característica que la divinidad asumió en un momento posterior, tomándola de alguna divinidad femenina. Sin embargo quiero hacer notar la apertura semántica que posibilita la combinación de significados entre los términos misericordia-útero. El término latino “misericordia”, según lo define Magnavacca, remite a dos dimensiones de sentido: psicológica y ética, donde el primero es una forma del amor que se desdobra en dos momentos, uno pasivo –dado por la compasión o *tristeza que la miseria ajena suscita en el corazón-*; otro activo – dado por la *intención de eliminar esa condición desfavorable-*, se entiende, como beneficencia. Para el pensamiento medieval lo verdaderamente importante era el segundo tiempo: actuar para eliminar el mal. Ha sido una de las características de la divinidad cristiana, a la cual, considerada como esencialmente perfecta, le compete como Bondad infinita. Desde el punto de vista ético se trata de una virtud. Pero el término “útero” remite a otra constelación semántica, asociada con lo orgánico, con la interioridad. Es, rebasando la definición anatómica, el espacio donde germina y prospera la vida humana. El útero es ese espacio de acogida, de hospitalidad, donde la alteridad se gesta, hasta ser capaz de desprenderse, teniendo cualidades entitativas propias, distintas y semejantes a quienes le engendraron. Vale decir, una acogida que puede ser planteada, también, desde una perspectiva ética de apertura a la alteridad, cuando se trata precisamente de la maternidad: una maternidad capaz de responder a la ética y no a la lógica del mandato social anclado en el habitus del ordenamiento de género. Que una de las cualidades divinas de un dios ancestral como Ilu/El –y, consecuentemente, YHVH-, sea la misericordia, cuya resonancia con el útero venga dada por la raíz que ambos términos comparten, permite pensar en la cualidad de la hospitalidad; de la acogida. Acogida nutricia que sostiene la vida como característica de la divinidad. En otra sección de este trabajo, he recuperado la nota que formula de Moor, en cuanto a que, hasta cierto momento histórico, el dios

Finalmente, cerramos este apartado anotando que el yahwismo, según Johannes de Moor, se encumbra en el segundo milenio a.e.c. y hacia el siglo IX a.e.c es una religión oficial. Esto se verifica a partir de evidencia arqueológica encontrada en la estela Mesha del Reino del Norte.³³⁸ Pero hay que notar que aún se trata de un contexto politeísta y lo sería todavía en los tiempos de Salomón. El politeísmo, no es, pues, un asunto de los vecinos, es una tensión interna para los israelitas, que buscarán el encumbramiento de su divinidad preferida, mientras que combatirán el culto a otras divinidades. Ni Baal, ni Yhwh-El son los únicos dioses existentes. Se trata de divinidades que quieren tener primacía por sobre los otros dioses.

IV.1.1.1 Epílogo: “Yahvé-El-elohi-abiká”

Antes de abordar el proceso de reorganización del panteón, a raíz del interés monolátrico que se ha expuesto en el apartado anterior, quiero puntualizar algunos aspectos sobre el nombre de la divinidad israelita. Estos aspectos suelen resultar oscuros y dificultan la comprensión del proceso de formación del dios Yahvé. Vale la pena el esfuerzo porque, a partir de la investigación de De Moor, se aclaran las relaciones entre el nombre de la divinidad, los procesos editoriales de registro y adaptación, así como el linaje que la divinidad debe al dios El.

israelita es padre y madre, como lo fue Amun-Re en Egipto e Ilu en Ugarit. ¿Podría pensarse que esta dualidad pudiese ser una característica originaria en la divinidad?, ¿Y que tal dualidad posibilitara el que una característica como la misericordia referida al útero en tanto acogida y hospitalidad interna fuese también, *propiamente* masculina? Por supuesto que no puedo dejar de traer a colación el comentario de Rabí Yirmeyah ben Lazar, quien según el *Génesis Rabbá*, indicó: *Cuando el Santo, bendito sea, creó al primer hombre, lo creó andrógino, pues está dicho: Macho y hembra los creó...* Y si esta creación fue a imagen y semejanza de la divinidad, queda abierta la puerta a una comprensión de la divinidad que posea atributos tradicionalmente asociados tanto a lo femenino como a lo masculino. Vid. **Misericordia** en Silvia Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005). Vid. *Génesis Rabbá I: Comentario Midrásico al libro del Génesis* (Navarra: Verbo Divino, 1994) 8:1 pp. 109 Vid. Tmbn. D. Colodenco. *Génesis: el origen de las diferencias*, op. cit. p. 28. Vid. Tmbn. J. De Moor, *The rise of Yahwism: The roots of Israelite monotheism*, op. cit. p. 158. Agradezco al Dr. Blanco por haberme hecho notar la relación entre los términos hebreos “útero” y “misericordia”.

³³⁸ Johannes De Moor, *The rise of Yahwism... op. cit.* p. 11.

De Moor considera que no se puede decir cuándo fue que surgió aquella divinidad menor asociada a El. Pero, refiere que el ancestro, portador del nombre personal amoraíta *ywh-'il* -ya sea como nombre propio o como nombre elegido para incorporarse a la “Familia de Ilu /‘ilhim”-, debió vivir siglos antes de que los primeros testimonios del culto fuesen registrados. Es decir, aquella época tuvo lugar en torno al inicio del segundo milenio.³³⁹

El que no fuese un nombre asociado a Hadad o a Baal se verifica a partir de la posterior historia del yahvismo, la cual, para De Moor se expresa en pasajes bíblicos como los siguientes³⁴⁰:

En *Génesis* 46:3 se encuentra una expresión singular: “I am the **El** ‘God-of-your-father’.”³⁴¹ Sin embargo, para De Moor el texto original debió decir “I am **YH-El**, the God of your father”.³⁴² El investigador argumenta que la expresión “the God of your father”³⁴³, nunca fue un nombre propio de la divinidad israelita. En Gn 46:3, de la mano de una de las tradiciones textuales más antiguas de Israel; el Ps 68:19 -que registra el nombre de la divinidad bajo la forma Yah Elohim [*yh 'ilhm*]-, se atestiguan las formas originales del nombre:

- Gn: 46:3 *'n yh'l 'lhy 'byk*, “I am YH-EL, the God of your father”

-Ps 68:19 *yh 'lhym*. “Yah Elohim”³⁴⁴

³³⁹ *Vid. Ibid.* p. 245

³⁴⁰ De Moor expone este tema transliterando los términos hebreos que refiere, pero sin vocalización. Por fidelidad a su argumentación, presento la transliteración que él propone en nota al pie. Pero, para facilitar la lectura, he elegido el orden siguiente en mi exposición: en el cuerpo del texto he mantenido la traducción al inglés que ofrece el investigador. A nota al pie he elaborado mi traducción al español del texto en inglés. Enseguida, entre corchetes, presento la transliteración que propone De Moor y una versión vocalizada que he generado para facilitar la lectura. Finalmente presento como referencia el fragmento en la versión hebra del Texto Masorético editada por *The Complete Jewish Bible*. Utilizo la negrita para guiar la lectura sobre los principales puntos de interés.

³⁴¹ “Yo soy el **El**, ‘Dios de tu padre’.” [*'ny h'l 'lhy 'byk* : ani ha el elohi abiká]. Texto hebreo:

אֲנִי הָאֱלֹהִים אֲבִיךָ

Vid. Gn 46:3, en *The complete jewish Bible with Rashi comentary. op. cit.*

³⁴² “Yo soy **YH-El**, ‘Dios de tu padre’.” [*'ny yh'l 'lhy 'byk* : ani **yh-el** elohi abika]. Texto hebreo:

(Yh-El) הָאֱלֹהִים

³⁴³ “El-Dios-de-tu-padre.”

³⁴⁴ Para De Moor el texto del Salmo ha sido intervenido editorialmente transformando el singular “El” (*'l*) en el plural “Elohim” (*'lhym*) para favorecer la idea de que el nombre divino había aglutinado a las divinidades del panteón, dando lugar al plural. (Un plural que entonces podríamos comprender, no como mayestático; sino como monolatrista.) Pero su forma arcaica habría sido YH-

El “Dios de los padres” es YHWH: “Yah(veh)-El-Elohi-of your father”.³⁴⁵ El apelativo “Dios de tu padre” (“Elohi-abiká”) resultaría ser mas bien una suerte de título que una real descripción de filiación. En Egipto, por ejemplo, Amun-Re fue considerado como el que dio a luz a su padre y a su madre. En Sumeria, el gran dios creador Enlil, tenía un padre, el cual sin embargo fue creado por Enlil. Marduk es honrado por su “padre” Amun, quien en realidad es hijo de Ea. Lo mismo se atestigua entre Hititas y Hurritas. En Ugarit, Ilu es precedido en las listas de dioses por su “padre”, es decir, su manifestación paterna *‘il’ib* [“Ilu-who-is-the-father”].³⁴⁶

Yahwéh-El no fue una excepción. También fue denominado como “Dios de los padres”.³⁴⁷ Y si el nombre original del “Dios de los padres” fue “YH(WEH)-El, the God of your father”]³⁴⁸, para De Moor se aclara cómo llegó a ser “I am YHWH, the God of your father Abraham”.³⁴⁹ Y, posteriormente, “I am Yahveh”: para De Moor lo que se atestigua en esta transición es un alejamiento de la divinidad originaria. Un alejamiento del dios El:

El (*yh ‘l*). Es decir, el mismo nombre que registró el pasaje citado del *Génesis* (Gn 46:3). Vid. J. De Moor, *The rise of Yahwism. op. cit.* p. 245. El texto hebreo es el siguiente, en la edición de *The complete jewish Bible*:

יְהוָה אֱלֹהִים (Yh-Elohim)

Vid. Ps 68:19 en *The complete jewish Bible, op. cit.* Y según De Moor, antes de la intervención editorial debió ser:

יְהוָה אֵל (Yh-El)

³⁴⁵ “YH-El, ‘Dios de tu padre’.” [*yh’l ‘lhy ‘byk :Yah(véh)-El-elohi-abiká*]. Vid. *Ibid.* p. 245. Hay que recordar que la forma más arcaica es YHW=yahwê. Mientras que la forma abreviada, yh=yahu, es más joven y fue posible hacia el siglo XIV. Por ello, en los pasajes analizados, De Moor señala entre paréntesis la forma extendida, que es anterior. Vid. J. De Moor, *The rise of Yahwism, op. cit.* p. 239.

³⁴⁶ “Ilu, quien es el padre”.

³⁴⁷ Vid. J. De Moor, *The rise of Yahwism, op. cit.* p. 245.

³⁴⁸ “Yah(véh)-El, Elohi (Dios) de tu padre.” [*yh[wh]’l ‘lhy ‘byk : Yah(véh)-El-elohi-abiká*]

אֲנֹכִי הָאֵל אֱלֹהֵי אַבְרָהָם

Vid. Gn. 46:3 en *The complete jewish Bible. op. cit.*

³⁴⁹ “Yo soy Yahvé, el Dios de tu padre Abraham”. [*‘ny yhw’h ‘lhy ‘brhm ‘byk :ani Yhw’h elohi Abraham abiká*]

אֲנֹכִי הָאֵל אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אַבְרָהָם אַבְרָהָם

Vid. Gn 26:24 en *The complete jewish Bible. op. cit.* Vid. J. De Moor, *The rise of Yahwism. op. cit.* p. 246.

En el espíritu de la era del bronce antiguo se buscaba la primacía de la divinidad preferida por encima de los dioses y diosas del panteón. Pero en el nombre originario de la divinidad israelita, la marca de su afinidad con el dios El, resultó redundante: “YH(WH) –El, the El (Elohim) of your father”.³⁵⁰ Y por ello, fue anulado, dando lugar a una forma simplificada: “I am Yhwh”.³⁵¹

Hay que notar que De Moor responde críticamente a la teoría de Wellhausen sobre el hecho de que las fuentes documentales más antiguas prefirieran el apelativo “Elohim” por encima del apelativo “Yhwh”, argumentando que era una costumbre de la época del bronce tardío el denominar a la divinidad sin utilizar el nombre propio. Así el gran Haddu era denominado “Balu”, que quiere decir “señor”. Mientras que Yhwh, fue denominado “l” o bien, “ilhym” (El/Elohim).³⁵² Esta preferencia se manifiesta en los nombres teofóricos de la época que utilizaban el término “El”, precisamente por la identificación del dios YHWH como manifestación del dios El. Pero para De Moor, la ausencia de nombres teofóricos yahwistas en torno al tiempo de Moisés/Beya, debe ser considerada como efecto de un proceso editorial, el cual, en un nuevo tiempo histórico-teológico buscaba asignar a Moisés el privilegio de conocer por primera vez el nombre de la divinidad; interés que podemos considerar como una estrategia de organización de los discursos bíblicos en función de un proyecto de sociedad. A partir de tal interés, los procesos editoriales buscaron hacer congruentes los registros documentales, con el pretendido suceso “histórico”.³⁵³

³⁵⁰ “Yahwh-El, el elohi (dios) de tu padre” [yh(wh)-l l(hy) ‘bk: Yah(véh)-El-elohi-abiká] Vid. Gn 26:24 Vid. J. De Moor, *The rise of Yahwism. op. cit.* p. 242.

³⁵¹ “Yo soy Yahvé” [‘ny yhwh : ani Yhwh]

אֲנִי יְהוָה

Vid. Gn. 15:7 en *The complete jewish Bible. op. cit*

³⁵² Vid. *supra* lo expuesto sobre el término “El” y su acadio “Ilu”, como sustantivo.

³⁵³ Sobre esto volveré más adelante. El mandamiento de no nombrar a la divinidad, tiene un paralelo en Egipto, donde se prohíbe pronunciar el nombre de Ptah en vano, con falsedad. Pero también existía en Babilonia la prevención de mencionar el nombre de Marduk; y, en Ugarit, los cananeos tenían miedo de pronunciar el nombre de Haddu en vano. Estos paralelos indican lo inadecuado de atribuir el tercer mandamiento del decálogo a Moisés, pues era algo conocido en la era del bronce antiguo en la región. Vid. J. De Moor, *The rise of Yahwism. op. cit.* p. 171.

En el siguiente apartado expondré el proceso de reorganización del panteón, pues en su camino hacia la cumbre como dios Único fue una divinidad que desplazó, rechazó, asimiló, subordinó y usurpó funciones e identidades de divinidades rivales, divinidades malignas y divinidades femeninas; en una suerte de sincretismo teológico no sintético, sino en tensión, que permitió, primero, un monolatrismo y, posteriormente, un monoteísmo.

La exposición tendrá dos tiempos: inicialmente, abordaré la forma en que los demonios cananeos resultaron subordinados a la divinidad israelita. Enseguida, abordaré las relaciones entre las diosas cananeas y la divinidad israelita. En ambos casos se verificará la forma en que estas relaciones quedaron registradas en los textos bíblicos. La relevancia de este apartado radica en que su lectura permite comprender el vacío dejado por las diosas en el proceso de encumbramiento de Yahvé y el reflejo de este vacío en los textos. Un vacío que ya no sabemos notar.

IV.2. Lógica de texto y políticas de la subordinación: YHWH y los demonios.

3.- *And I will give you treasures of darkness [תְּצִיֵּן],
and riches hidden in secret places, in order that
you know that I am the Lord Who calls [you] by
your name-the Holy One of Israel.*

[...]
5.- *I am the Lord, and there is no other; besides Me there is
no God: I will strengthen you although you have not known
Me.*

6.-[...]*there is no one besides Me; I am the Lord, and there is
no other.*

7.-*Who forms light and creates darkness [תְּצִיֵּן], Who makes
peace and creates evil [עָרָא]; I am the Lord, Who makes all
these.*

Isaías 45: 3-7³⁵⁴

³⁵⁴ Vid. Is. 45:3-7 en *The Complete Jewish Bible with Rashi comentar, op. cit.* Recientemente se ha cuestionado la datación tradicional de los pasajes Is 40-55, conocidos como “Deutero-Isaías”. Así el rango actual oscila entre el 538 y el 530 a.e.c. A pesar de que se trata de un material sumamente tardío en relación a los temas que expongo en este apartado, el pasaje bíblico permite precisamente un contraste: la figura solidificada de una deidad ya constituída en una mirada monoteísta, frente a su proceso de encumbramiento en un contexto politeísta. Vid. Jacques Vermeylen, “Isaías” en *Introducción al Antiguo Testamento. op. cit.* pp. 336-338.

La versión de Desclée de Brower traduce estos versículos del modo siguiente: 3.-*Te daré los tesoros ocultos/ y las riquezas escondidas, /para que sepas que yo soy Yahvé,/ el Dios de Israel, que te llamo por tu nombre. [...]*5.- *Yo soy Yahvéh, no hay ningún otro; /fuera de mí ningún dios existe./ Yo te he ceñido sin que tú me conozcas, [...]*6 *Yo soy Yahvé, no ningún otro; /7.- yo modelo la luz y creo la tiniebla, / yo hago la dicha y creo la desgracia,/ yo soy Yahvé, el que hago todo esto.*³⁵⁵ Y, como expondré enseguida, la variedad entre versiones al traducir los versículos bíblicos del hebreo al inglés o del hebreo al español no tiene que ver solamente con una cuestión de estilo.

Conservo ambas versiones (inglés y español) porque quiero hacer notar algo específico: la traducción de Desclée de Brower diluye el sentido de la condición maligna de tales tesoros, pues hay semánticas distintas en la frase “tesoros ocultos” que en “tesoros de lo oculto”. En la segunda, resuena la presencia del mundo de la oscuridad y sus entidades, entre las cuales se encuentran las divinidades del mal. Estas divinidades serán sometidas en algunos casos y, en otros, borradas del registro bíblico; pues o bien se despersonalizan en el registro escrito o bien la configuración monolátrica de Yahvé acogerá sus facultades distintivas. Finalmente habrá un tercer caso donde aquellas divinidades malignas tendrán existencia propia, pero serán siervos de Yahvé.

El sustantivo hebreo registrado en el pasaje bíblico citado es “hoshej” (הֶשֶׁךְ) y el *Diccionario...* lo traduce como “obscuridad”.³⁵⁶ A los adjetivos y verbos de la familia de este término, el *Diccionario...* los traduce como “oscuro”, “sombrio” (הַשּׁוּךְ); “oscurecer” y “ensombrecer” (הִשְׁכַּח), respectivamente; y aunque la oscuridad suele ocultar las cosas a la vista, no es lo mismo, estar “oculto”, que ser “oscuro”. Y el sentido se refuerza con el término “tiniebla”, que preserva mejor la asociación con lo maligno. El término hebreo es “Raa” (רָע), y el *Diccionario* lo traduce como “malo”, “dañino”.³⁵⁷ Así, pues, el texto hebreo es poderoso: el término hebreo *borá* (בּוֹרָא) es el sustantivo que designa al

³⁵⁵ Vid. Is. 45:3-7 en *Biblia de Jerusalén. op. cit.*

³⁵⁶ Vid. הֶשֶׁךְ en *Diccionario castellano-hebreo. Hebreo- castellano. op. cit.*

³⁵⁷ Vid. רָע en *Diccionario castellano-hebreo. Hebreo- castellano. op. cit.*

Creador.³⁵⁸ El término comparte la raíz del verbo *bará* (ברא) y es utilizado en el material sacerdotal del *Génesis*, exclusivamente por la divinidad para expresar sus actos creativos. Hay que insistir en esto, pues se trata de un verbo que solo se utiliza para hacer referencia a esa capacidad divina de crear. Y en estos versículos la divinidad es el medio para la existencia de lo maligno: el agente que crea la oscuridad y lo maligno es Yahvé:

7.-Who forms light and creates darkness [הַשֶּׁמֶרֶת], Who makes peace and creates evil [רָע];
I am the Lord, Who makes all these.³⁵⁹

Y es la divinidad misma quien lo expresa en el texto, y, quien se dispone a revelar los tesoros de la oscuridad a su criatura humana.³⁶⁰

¿Cómo es entonces que la divinidad Yhwh-El llegó a tener facultades que antes pertenecían a otros dioses, según lo expresa Isa 45: 3-7? ¿Cómo es que hemos dejado de advertir su existencia en los textos bíblicos? Para de Moor, el Salmo 68, que es de los materiales poéticos más antiguos registrados en la *Biblia*, -está datado en el siglo XIII-, describe la situación de esta comunidad hacia el 1220, es decir, de la época del bronce tardío, que se ha descrito en el apartado anterior. Por ello, es un material que permite conocer la ruta que siguió esta reorganización de poderes entre las divinidades del panteón cananeo.

De Moor indica que el demonio asociado a la muerte, el dios Mawet/Mot, es mencionado en el Salmo 68, versículo 21 de la edición masorética. Pero las versiones *Biblia de Jerusalén* y *The Complete Jewish Bible*, borran el nombre del dios al traducir, eludiendo el uso de la mayúscula inicial que supondría la característica de un nombre propio. *The Complete Jewish Bible* traduce el versículo del modo siguiente: *God is to us the God of salvations, but God the Lord has the ways to death.*³⁶¹ Y *Biblia de Jerusalén* traduce del

³⁵⁸ Vid. בּוֹרָא en *Diccionario castellano-hebreo. Hebreo- castellano. op. cit.*

³⁵⁹ Is. 45:7 en *The Complete jewish Bible with Rashi comentar, op. cit.*

³⁶⁰ Vid. Is. 45:7 en *Ibid.*:

יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרָא חֹשֶׁךְ עֲשֵׂה
שְׁלוֹם וּבוֹרָא רָע אֲנִי יְהוָה עֲשֵׂה
כָּל אֵלֶּה:

³⁶¹ Vid. Psal. 68 en *The complete jewish Bible... op. cit.* “Dios es, para nosotros, el dios de la salvación, pero dios, el señor, posee los modos de la muerte”. La traducción es mía.

modo siguiente: *Nuestro Dios es un Dios salvador, el Señor Yahvé libera de la muerte.*³⁶²
En ambas versiones encontramos un sustantivo, no un nombre propio.

El *Dictionary of deities and demons*, indica que mawet/mot (מָוֶת), término que aparece en la edición masorética, significa “muerte” en primer lugar.³⁶³ Pero también es el nombre de un demonio cananeo, conocido a través de la literatura de Ugarit. Es un caso particular porque, según indican los autores de *Dictionary*, no hay nombres propios que sigan el nombre de este demonio, como era costumbre con los nombres de otras divinidades, pues al final de cuentas ¿quién querría unir a su fortuna los designios de la muerte?. Pero Mawet tampoco era acreedor a un culto como otros dioses. *Dictionary...* considera que dada la naturaleza misma de la deidad, difícilmente podría considerarse llamar a una persona siguiendo el nombre de tal demonio, pues se corría el riesgo de que la persona fuese tomada por hechicera. Tampoco se cuenta con evidencia iconográfica fidedigna para conocer las representaciones de este demonio, pero según indican los autores de *Dictionary*, se cuenta con narraciones que le describen llevando un cetro de la muerte y un cetro de la viudez.

Mawet, entonces, es un demonio que personifica el mal y la muerte; la destrucción. Y como tal hay que mantenerlo a raya, podándolo como a una viña. Sus actividades consisten en devorar seres humanos y estar cíclicamente en conflicto con Baal, tomando su parte en la renovación de la vida y la fertilidad, a través de la destrucción y la muerte.

Dada la equivalencia en la grafía del término “muerte” con el nombre del demonio, los autores de *Dictionary* acuden a las narrativas que describen las actividades y características del demonio Mawet, para considerar la existencia de paralelismos o la misma presencia del dios en los textos bíblicos. Los autores consideran que son pocos los lugares donde se puede constatar tal presencia. En especial llaman su atención Hos, 13:14; Ps 49:145. También, Hab 2:5; e Isa 5:14. En Job 18:13-14, se habla de un descendiente del demonio Mawet: la enfermedad. Sin embargo en la literatura ugarítica no hay mención a ninguna descendencia y los autores del artículo consideran que ha sido un paso que se ha dado por

³⁶² Vid. Psal. 68 en *Biblia de Jerusalén. op. cit.*

³⁶³ Vid. **Mot** en *Dictionary of deities and demons. op. cit.* pp. 598 y ss.

fuera de la habitual concepción de la figura demoníaca. Quizás, como iniciativa propia del escritor bíblico. En *Isaías* 25:8, la divinidad israelita Yhwh, ha integrado entre sus cualidades la actividad del demonio Mawet: es Yhwh el que traga al otro. En este caso, a la muerte misma. Del Salmo 68 señalado por de Moor, los autores del *Dictionary* no hacen ninguna mención ni a favor ni en contra, pero se puede apreciar en ese pasaje bíblico que la facultad de quitar la vida o salvar de la muerte, es ahora una cualidad de Yhwh-El.

La versión de *The Complete Jewish Bible*, a diferencia de la de *Biblia de Jerusalén*, mantiene una resonancia importante con la capacidad divina de otorgar la muerte y resuena con el versículo de Isaías que he citado al inicio de este apartado: la divinidad ha hecho propias características y facultades de otros dioses, para consolidarse cada vez más, como el principal dios en un contexto monolatría.

Pero, volvamos por un momento a la versión de *Biblia de Jerusalén* porque refleja una visión ligeramente distinta de la que presenta *The Jewish Bible*... Esta versión traduce el versículo comentado, del modo siguiente: 21. *Nuestro Dios es un Dios salvador, el señor Yahvé libera de la muerte.*³⁶⁴ La muerte, en esta edición, es esclavitud. Y como tal, debe quebrarse para liberar a las criaturas. La muerte es entonces algo malo en el sentido de que ya no se considera que sea condición de posibilidad para el ciclo donde resurgen la vida y la fertilidad, como reflejaba la mitología baalísta. Pero no debemos olvidar que en la edición de *Biblia de Jerusalén* late una comprensión cristiana como horizonte interpretativo. Tal comprensión ha tenido lugar, a través de la idea de la Encarnación del Verbo, así como de los lineamientos conciliares y las elaboraciones teológicas medievales. En esto quiero recordar especialmente la sistematización trazada por Tomás de Aquino, cuyo anclaje en la filosofía aristotélica es de sobra conocida. Así, nuestra edición cristiana pasa por la idea aportada por fray Tomás de que el mal no es algo en sí mismo, sino que es *ausencia de bien*.³⁶⁵ Y dado que el salvador, salva, precisamente del mal, entonces, la

³⁶⁴ Vid. Sal 68:21, en *Biblia de Jerusalén. op. cit.*

³⁶⁵ Sobre el mal Tomás de Aquino afirma: “[...] el mal, por otra parte, no tiene causa formal, sino que, más bien, es privación de la forma. Lo mismo cabe decir con respecto a la causa final, pues, más bien, lo que tiene es privación del orden a su debido fin. Pues no sólo el fin tiene razón de bien,

traducción expresa que Yahvé salva del mal; es decir, de la muerte, donde por supuesto, resuena un trasfondo resurreccionista. Así, la despersonalización del dios Mawet es total en esta versión. Pero, más aún, da paso a un borramiento. Mawet deja de existir no sólo como divinidad demoníaca; sino que desaparece como entidad con derecho propio a la existencia: al ser maligna, y al ser el mal “ausencia de bien”, carece de cualidad entitativa propia. Pero más aún: en el registro cosmológico la distancia que impone la versión de la *Biblia de Jerusalén* es abismal, pues cancela el ciclo vida-muerte-vida, para redefinir una ruta que va de la vida, pasando por la muerte, hacia la resurrección.

En franca disonancia con la versión de *Biblia de Jerusalén* el Salmo 68:21, en el Texto Masorético ha conservado no sólo el término “muerte” sino que, como indica De Moor, ha conservado el nombre mismo de la divinidad.³⁶⁶ (Aunque la versión de *The Complete Jewish Bible* haya traducido el nombre propio como un sustantivo.) El versículo dice:

וְלַיהוָה אֲדֹנָי לְמוֹת תּוֹצְאוֹת:

En este fragmento en hebreo, el sustantivo plural “todsao” (תּוֹצְאוֹת) significa “consecuencia”; es decir, “efectos” atribuibles a un agente: el dios de la muerte. El Texto Masorético retiene la existencia del dios Mowet y afirma que Yahwh posee los efectos que causa el demonio: la capacidad de dar la muerte. Así, aunque la traducción inglesa haya eliminado la mayúscula que indicaría el nombre propio del demonio, su redacción conserva el registro de su existencia y de sus facultades. Por ello, su versión es más cercana al sentido del texto masorético: *God is to us the God of salvations, but God the Lord has the ways to death.*³⁶⁷

Pero en el nuevo orden de cosas Yahvé es quien ahora posee las cualidades malignas del antiguo demonio, pero no porque se lo hubiera comido, como era el procedimiento normal

sino también de utilidad, porque está ordenado al fin. El mal tiene causa por lo que se refiere al agente, y no en cuanto tal, sino accidentalmente.” *Vid.* Santo Tomás *S.Th.* I q.49.

³⁶⁶ *Vid.* J. De Moor, *The rise of Yahwism. op. cit.* p. 225

³⁶⁷ *Vid.* Ps. 68:21. *The complete jewish Bible... op. cit.*

a través del cual Mowet otorgaba la muerte. Sino porque Yahvé mismo asume las funciones y capacidades destructivas del demonio.

De este modo, en las traducciones revisadas, ni en la teología tomista encontramos ya registros de aquel antiguo ciclo de vida-muerte. Esto es, que, mientras en la literatura ugarítica Mowet se bate cíclicamente con Baal, ahora el demonio ha sido derrotado. La derrota es permanente. Y el paso del tiempo, como el desarrollo de teologías monoteístas han re orientado el sentido de nuestras lecturas bíblicas. Mowet es un demonio olvidado. Un demonio que ya no existe.

Sin embargo, especial mención merece Lilith. Pues aunque se trata de un demonio que pervive en las tradiciones narrativas judías, no ha sobrevivido en las tradiciones narrativas cristianas, a pesar de que es mencionada en la *Biblia*.³⁶⁸ Lilith, antiguo demonio sumerio, es atestiguado únicamente en el mito de *El árbol Huluppu*: es una entidad maligna que ha construido su morada en el árbol, al lado del pájaro Anzu que anida para tener a sus crías; y una serpiente “que no podía ser encantada”, según refiere Wolkstein. Las tres entidades impiden que el árbol llegue al punto en que pueda servir como madera para el trono y la cama que quiere la diosa Inanna: la cama para ejercer su sexualidad, el trono para ejercer el poder. Y la diosa Inanna llora, porque no logra que las entidades malignas abandonen el árbol, hasta que por fin, se allega la ayuda de Gilgamesh, quien con su hacha, producto del orden civilizatorio, como señala Wolkstein, derriba a la serpiente y ahuyenta al pájaro Anzu. Lilith, ahuyentada también, destruye su casa y se dirige a los lugares “salvajes e inhabitados”.³⁶⁹

³⁶⁸ Aunque el desarrollo de la figura demoniaca de Lilith ha tenido mayor presencia en la literatura talmúdica y midráshica como un ser sexual sin ley, hay un solo registro de ella en la *Biblia*: en el libro del profeta Isaías, Lilith descansa; extraordinariamente encuentra reposo en el campo de Edom, baldado por la venganza de Yahvéh. (Is. 34:14)

³⁶⁹ Vid. **Lilith** en *Encyclopaedia Judaica. op. cit.* p. 246. Vid. *Inanna, reina del cielo y de la tierra, op. cit.* pp. 30-32. No deja de ser llamativo el que la literatura talmúdica sí registre una importante presencia de demonios, al igual que la literatura cabalística.

Otro texto bíblico de interés para este tema es *Habacuc III* porque registra elementos significativos del proceso de encumbramiento del yahvismo y sus relaciones con otros demonios en la era del bronce antiguo.

De Moor señala que hubo una adaptación editorial del texto originario para darle actualidad e integrarlo como añadido al libro de *Habacuc*. El poema presenta una resonancia importante con el mito cananeo de Baal contra Yammu, a la vez que conserva contenidos que refieren a ese origen sureño (Teman) del pueblo israelita, sin que, por otro lado contemple registros sobre la salida de Egipto.³⁷⁰ Han sido los hallazgos arqueológicos de Ugarit que narran las batallas entre Yammu y Baal, los que han permitido comprender mejor *Habacuc III*. Y es que, en opinión de De Moor, *Habacuc III* conserva la trama central de la lucha entre Baal y el monstruo marino Yammu, sólo que en *Habacuc III* es Yahvé quien derrota al mar, aquellas fuerzas del caos y la destrucción. De Moor indica que Yam/Nahar es mencionado por su nombre y es descrito de una forma muy puntual: se trata de ese ser monstruoso con cabeza, cuello y pelvis, que ha sido decapitado por Yahvéh.³⁷¹

Habacuc III también expresa la reorganización en la articulación de poderes en un contexto monolatrista: los demonios Reshep – dios de la plaga-, Deber –dios de la peste- y Hebyon – guardián de la morada de Ilu-, han sido reubicados, pues ahora son ayudantes y súbditos de Yahvéh. Reshep, dios ctónico considerado el guardián de las puertas del inframundo, dios de las batallas y de las enfermedades, había sido uno de los grandes dioses de Ugarit en el bronce tardío y sus características se han confirmado en las cartas de Tell Amarna. Pero ahora se le registra como un demonio venido a menos y subordinado de Yahvé, de cuya consorte, Adamma, no queda registro en *Habacuc III*.³⁷²

³⁷⁰ El autor indica que el versículo 3 narra el ascenso del dios (עֱלֹהִים) ¿Eloha? desde Teman. Lo cual encuentra congruente con la descripción de la teofanía elohista del Salmo 68:8, tanto como con una inscripción de Kuntillet Ajrud donde se atestigua a un Yahvéh de Teman. Vid. J. De Moor, *The rise of yahvism*, op. cit. p. 130 y ss. Cabe notar que es el sitio arqueológico donde se encontró la inscripción que habla de *Yahvé de Teman y su Aserah*. Vid. *Infra*.

³⁷¹ Para argumentar a favor de la equivalencia Yam/Nahar, de Moor indica que el término *nhrym* (נְהַרִּים) es un plural extensivo, como en la expresión ugarítica que designa al mar *nhrm*. Vid. J. De Moor, *The rise of yahvism*, op. cit. p. 132

³⁷² Vid. **Reshep** en *Dictionary of deities and demons*, op. cit. pp. 701 y ss. Sobre Adamma se ha encontrado apenas alguna referencia nominal tanto en el *Dictionary of deities*, como en *Routledge*

Este texto bíblico también da cuenta de la re ubicación de las divinidades asociadas a los astros como el sol y luna, que del mismo modo, ahora son parte del séquito de Yahvé. Pero más aún, resultan despersonalizados, pues han perdido su nombre divino: Shapsh, por ejemplo, la deidad femenina asociada al sol, hija del dios El y la diosa Aseráh, que engendra la primavera, queda registrada en el texto como shemesh, (שמש) sol.³⁷³ Aunque en aquel tiempo fuese común reconocer la presencia de la diosa en el nombre de la luminaria celeste, para nuestro tiempo, es sólo un astro, donde ya no resuena la presencia de la divinidad solar femenina. En la misma línea, la tierra, montañas y los ríos son también ahora parte del séquito de Yahvé.³⁷⁴

El autor del poema bíblico expresa su interés por el encumbramiento de Yahvé a partir de un claro paralelismo con la mitología de Baal, en la cual se inspira. Es sabido que los israelitas llegados del otro lado del Jordán sentían admiración por el culto a Baal y sus ritos. Para este poeta en particular, según indica de Moor, el proceso de encumbramiento tiene lugar a partir de un sincretismo donde el vencedor de Yammu es Yahvé, quien se posiciona, análogamente a Baal, “como rey de los dioses”. Aunque el poema no utilice esa

Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions. El documento localizado, que ha sido referido por la bibliografía especializada de *Dictionary* es el texto F. Pomponio. “Adamma paredra di Rasap”, en *Studi Epigrafici e linguistici* N. 10 ISSN 2239-5393 [en línea] (1993) Url. http://ieiop.unizar.es/pub/01pomponio_164fdaa8.pdf Consulta realizada Septiembre 2016. Vid. *Tmbn. Reshep* en *Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*, Eric Orlin, ed. Nueva York: Routledge, 2016), 808 y ss. [en línea] Url. [ps://books.google.com.mx](https://books.google.com.mx) Consulta realizada septiembre 2106.

³⁷³ Schökel indica dos sitios en la *Biblia* donde aparecen mencionadas las luminarias celestes como divinidades, aunque no quedó registrado su nombre personalizado y no quisieron ser reconocidas como tales: Dt. 17,3; 2Re 23,5. En ambos versículos la formulación es parecida: Dt. 17.3 [...] *and who will go and worship other gods and prostrate himself before them, or to the sun, the moon, or any of the host of the heavens, which I have not commanded.* 2Re23:5 *And he abolished the pagan priests whom the kings of Judah had appointed and who had burnt incense on the high places in the cities of Judah and the environs of Jerusalem, and those who burnt incense to the Baal, to the sun, to the moon, and to the constellations, and to all the host of heaven.* Vid. *The Complete jewish Bible. op. cit.* Llama la atención la idea de “las huestes del cielo”. Desclée de Brower traduce del modo siguiente: Dt 17:3. [...] *que vaya a servir a otros dioses y se postre ante ellos, o ante el sol, la luna, o todo el ejército de los cielos, cosa que yo no he mandado.* Y 2Re 23:5 *Suprimió los sacerdotes paganos que los reyes de Judá habían designado para quemar incienso en los altozanos, en las poblaciones de Judá y alrededores de Jerusalén, y los que ofrecían incienso a Baal, al sol a la luna, a las constelaciones y a todo el ejército de los cielos.*

³⁷⁴ Vid. J. De Moor. *The rise of Yahvism. op. cit.* p. 134.

terminología específica, su posición -respecto de los otros dioses-, es una posición de dominio.

Con estos ejemplos verificamos una política de intervención editorial que alcanza nuestros días: si bien los textos pasaron por diversas revisiones y ediciones en la antigüedad, hoy día tanto la edición de *Biblia de Jerusalén* como *The complete jewish Bible*, han tomado decisiones editoriales para traducir el Texto Masorético. Un texto presuntamente fijo, el cual, sin embargo al ser traducido, puede ofrecer diversos sentidos. Por lo que las traducciones orientan también los sentidos y posibilidades de la interpretación.

En el siguiente apartado abordaré el proceso que derivó en el olvido de las diosas en el encumbramiento del Yahvismo.

IV.3. Lógica de texto y políticas del olvido: Yahvé y las diosas.

El Salmo 68 resulta igualmente relevante para conocer las relaciones del dios Yhwh-El con las diosas cananeas y el proceso que llevó a su olvido. Para comenzar, quiero señalar que en el poema se menciona a las Kosharot, las diosas cananeas de la felicidad matrimonial. Pero no es una referencia que se encuentre a primera vista, pues las traducciones hechas sobre el texto hebreo han elegido, como en el caso de los demonios, una política para la traducción, que expongo a continuación.

De Moor discute la traducción tradicional del Salmo 68, versículo 7b, e indica la siguiente redacción, afirmando la presencia de las diosas en el texto: *Elohim brings back the lonely into a home/ leads out the prisoners among the Kosharoth,/ only the recalcitrant dwell in the desert.*³⁷⁵ Y argumenta que en el contexto del Salmo, los prisioneros, tras el largo tiempo de aislamiento padecido *son llevados al círculo alegre de las diosas cananeas de la concepción y el alumbramiento*, las Kosharot. Evidentemente es una traducción que difiere de manera importante con la edición de Desclée de Brower de la *Biblia de Jerusalén* la cual

³⁷⁵ *Elohim trae de regreso al hogar a los solitarios, conduce a los prisioneros hacia las Kosharot. Solo los recalcitrantes moran en el desierto. Vid. J. De Moor, The rise of Yahwism..., op. cit. p. 119. La traducción es mía.*

redacta de la siguiente forma: *Dios da un hogar a los desvalidos/ abre a los cautivos la puerta de la dicha/ mas los rebeldes moran en suelo estéril.*³⁷⁶ E incluso la traducción de *The Complete Jewish Bible...* borra a las diosas, -como la edición de Desclée-, aliviando la inconmensurabilidad –para decirlo con Kuhn-³⁷⁷, teológico-cosmológica de la dicotomía expresada en las visiones monolatrística-monoteísta de mundo: *God settles the solitary in a house/ He takes the prisoners out at the most opportune time/ but the rebellious dwell in an arid land.*³⁷⁸ Sin embargo, el Texto Masorético sí menciona el término “kosharot” [כּוֹשָׁרוֹת], las diosas cananeas, conocidas y apreciadas por favorecer el alumbramiento tanto como por favorecer la felicidad matrimonial:³⁷⁹

אֱלֹהִים | מוֹשִׁיב | יְחִידִים | בֵּיתָהּ מוֹצִיא אֲסִירִים בְּכּוֹשָׁרוֹת אֶד סוֹרְרִים שְׁכֵנוּ צְחִיקָה:

No deja de ser interesante que, mientras el Texto Masorético, haya preservado la presencia de las diosas, las traducciones judías y cristianas revisadas hayan puesto interés en borrarlas.³⁸⁰ Quizás, como indica De Moor, esta presencia en la edición canónica hebrea se explica por la historia misma de la colección que compone el salterio, que a su vez pertenece a la colección “Escritos” de la *Biblia*. Pues como colección de cantos, al margen de la historia nacional compuesta por el interés sacerdotal que concentró su atención en la edición de la *Torá*, pudo haber escapado al escrutinio atento de los procesos editoriales. En principio, la diferencia de fechas para el cierre canónico de ambas colecciones parece abrir la puerta a esta posibilidad. La colección “Escritos” o Ketubím, se establece hacia principios del siglo II d.e.c.³⁸¹ Es decir, varios siglos después de las redacciones finales del proyecto editorial sacerdotal sobre la *Torá* (Siglos IV al III a.e.c.).

³⁷⁶ Vid. Sal. 68:7 en *Biblia de Jerusalén. op. cit.*

³⁷⁷ Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. (México: Breviarios, F.C.E, 1971.)

³⁷⁸ Vid. Psal. 68:7 *The Complete Jewish Bible... op. cit.*

³⁷⁹ Vid. *Ibidem*. El término hebreo es un plural femenino: la terminación vav (ו), tav (ת), תּוֹ- /-ot, así lo indica.

³⁸⁰ Desclée de Brower, como lo indica en los párrafos de presentación de sus ediciones, busca ofrecer un texto riguroso, apegado a la edición masorética hebrea, producto de un esfuerzo académico importante. Y sin embargo es notoria la elección al traducir que expongo en este apartado. Vid. *Biblia de Jerusalén. op. cit.* p. VIII-IX.

³⁸¹ Vid. “Introducción a los Escritos” en *Introducción al Antiguo Testamento... op. cit.* pp. 479 y ss.

Sea como fuere, no deja de ser relevante la antigüedad del Salmo 68, su inclusión en la colección bíblica y las menciones que hace de otras divinidades en un contexto monolatrista. Y en ello, las políticas de la traducción que han elegido eliminar la presencia, en este caso, de las Kosharot, para conformar el texto a una visión de mundo que le es ajena, construyendo con ello tal visión de mundo, aunque en detrimento de otra; porque las diosas eran parte del entorno cultural de la época en Canaán.

Recordemos, por ejemplo, que Baal tenía una consorte, la diosa Anat (sobre la cual se han hecho ya algunas puntualizaciones de importancia). Y en el proceso de encumbramiento de Yahvé, dado el contexto histórico cultural que he analizado en las páginas previas, es notoria la ausencia de una consorte al lado de la divinidad, al menos en su origen.³⁸² Sin embargo hoy día hay evidencia de que sí tuvo tal consorte en algunas regiones. Lo cual no sería extraño si se considera que era algo común en la región en aquella época y que, siendo Yhwh-El una manifestación del dios El, se le asociara, precisamente la diosa consorte de El. Pero su nombre no es Athiratu (Athtartu/Astarté), sino Aseráh (Athirat en Ugarit). Y su nombre se ha conservado en pasajes bíblicos, según se expone a continuación.

Szzyner advierte que la diosa Aseráh, como las divinidades de la región, adquiere atribuciones distintas en los distintos lugares donde se ha encontrado evidencia o referencia de culto; y, sus funciones llegan a ser intercambiables con las de otras dos grandes diosas: Anat y Astarté³⁸³. Según indica la entrada de *Dictionary of deities and demons*, la literatura

³⁸² Esta ausencia de una consorte “de origen” posiblemente se explica por el proceso de conformación de la divinidad: una divinidad que, como se ha expuesto, surgió como un antepasado a partir de la muerte de un héroe o líder de alguna tribu proto israelita, el cual al morir, estuvo asociado a la familia del dios El. *Vid. Supra*.

³⁸³ M. Szzyner, “Mitologías de los pueblos semitas Occidentales”, en *Diccionario de las mitologías vol 1. op. cit.* p. 251. Astarté fue conocida entre los israelitas como Astoreth. Su nombre fue deliberadamente modificado para que sonara parecido a la palabra hebrea “vergüenza” (boshet). Aparece en los registros bíblicos y se asocia cúlticamente con el pueblo de Sidón. El rey Salomón había construido montículos de culto a la diosa frente al Monte de los Olivos, los cuales fueron destruidos por Josías. *Dictionary of deities and demons*, señala que Anat y Astarté fueron muchas veces asociadas entre sí, en los textos ugaríticos recopilados en la colección *Die keilalpabetischen Texte aus Ugarit*, al grado de que los autores del artículo consideran la posibilidad de que haya habido un proceso de sincretismo entre ambas diosas. *Vid. Dictionary of deities and demons, op. cit.* pp. 109-113. *Vid. Tmbn. Ashtoreth en Encyclopaedia Judaica. op cit.* p. 738.

ugarítica ofrece los testimonios más importantes sobre la diosa.³⁸⁴ En ellos, continúa *Dictionary*, el nombre de la diosa es *atrt*, y Aseráh es el nombre según la forma convencional hebrea. La diosa es una divinidad principal en los mitos del ciclo de Baal, que han sido editados en la década de los setenta como compendio en la obra *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, mejor conocida como KTU.³⁸⁵ En los mitos recopilados, Aseráh es madre de dioses menores a los que se hace referencia como “los setenta hijos de Athirat”. Ella, es capaz de crear mediante la palabra y mediante el pensamiento, al igual que su consorte, el dios El.³⁸⁶

Como he expuesto con anterioridad, Aserah intercede ante El a favor de Baal y Anat, y uno de sus hijos resulta regente del inframundo. También, al parecer los reyes adquirirían cualidades cuasi divinas al “beber” de la leche de la diosa. Por otra parte, está atestiguada en las listas sacrificiales del panteón de divinidades, y aparece en dos textos teogónicos; en uno como esposa de El, al lado de la diosa solar Shapsh. En otro, donde se narra el nacimiento de los dioses “devoradores” gracias a la fertilidad del staff femenino de servicio de Athirat y Yarihu. Ambos relatos se encuentran en pasajes bíblicos, aunque la diosa no sea mencionada, pero se reconoce la trama.³⁸⁷ Se le conoció como la “Dama que camina sobre el mar” y se le asoció a la diosa solar Shapsh. Aparece en una inscripción votiva en sumerio, de la época de Hammurabi, -s. XVIII-; en listas de dioses donde se indica que tenía un templo en Babilonia; y aparece también en numerosos sellos cilíndricos.³⁸⁸

Para los autores del *Diccionario de la Biblia* editado por H. Haag/ van den Born, la misma *Biblia* indica ciudades importantes donde existió el culto a la diosa: en Jerusalén (IRe 15, 13,) e Israel (IRe 16, 33 cf. 2Re 13, 6 21,3.) En el templo de Baal en Samaria (2Re 10, 26)

³⁸⁴ Vid. **Aserah** en *Dictionary of deities and demons... op. cit.* p. 99.

³⁸⁵ Vid. *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*. M. Dietrich, O. Loretz, J. San Martín, eds. (Vluyn: Neukirchen, 1976)

³⁸⁶ De Moor señala que tanto el dios El como la diosa Aseráh eran capaces de crear mediante la palabra y mediante el sólo pensamiento. Vid. C. Korpel/ J. de Moor. *Adam, Eve and the Devil. op. cit.* p. 3

³⁸⁷ Vid. Gn 16; Gn 19: 30-38. Vid. *Tmbn.* Salmo 8.

³⁸⁸ Vid. **Aserah** en *Dictionary of deities and demons... op. cit.*

y bajo Manansés en el templo de Jerusalén (2Re 21,13.)³⁸⁹ Para *Harper's Bible Dictionary* los pasajes relevantes donde se menciona a la diosa son Ex 34:13; Dt 7:5; 12:3; 16:21.³⁹⁰ Y aunque durante algún tiempo hubo discusión entre los investigadores sobre si se trataba propiamente de menciones a la diosa; o a una figura de madera que la representaba; o a un árbol peculiar, los descubrimientos en los textos de Ugarit orientan hacia la idea de que se trata de un registro explícito de Aseráh y de su representación en una figura de madera.³⁹¹ Especialmente, se ha puesto atención a los versículos 2Re 23:4, 6., los cuales expresan lo siguiente, en la versión de *Biblia de Jerusalén*:

El rey ordenó a Jilquías, al segundo de los sacerdotes y los encargados del umbral que sacaran del santuario de Yahvé todos los objetos fabricados para Baal y Aserá y todo el ejército de los cielos. [...] Sacó la Aserá del templo de Yahvé fuera de Jerusalén, al torrente Cedrón, la quemó allí en el torrente Cedrón, la redujo a cenizas esparció las cenizas sobre las tumbas del pueblo llano.³⁹²

La mención a la diosa es explícita, como resulta presumible que se menciona también a la figura de madera como representación de la diosa. De Moor indica que hay un factor de gran relevancia en la discriminación hacia la diosa, que contribuyó de manera determinante a la destrucción de su culto y al posterior olvido de su existencia, especialmente gracias a la visión deuteronomista y su proyecto monolátrico. En tal visión, como indica de Moor, se quiso distinguir a las dos divinidades Baal y Yahvéh, y la presencia de una diosa consorte que tuviese un papel relevante como diosa de la fertilidad, además de un culto extendido de gran fuerza y presencia, no contribuía a la distinción pretendida ni al monolatrismo buscado.³⁹³

La reforma de Josías, según narra el *Libro segundo de los reyes*, tomó con renovado ardor el impulso monolátrico; y el libro bíblico da cuenta de las acciones emprendidas en contra del culto a la diosa consorte de Yahvé, la Aseráh. La narración misma permite sondear la

³⁸⁹ Vid. **Aserah** en *Diccionario de la Biblia* editado por H. Haag/ van den Born, Serafín de Ausejo. (Barcelona: Herder, 1963).

³⁹⁰ Vid. **Aseráh** en *Harper's Bible Dictionary*. Paul J. Achtemeier, ed. (San Francisco: Harper and Row, 1985).

³⁹¹ Vid. *supra*. IV.1.1.1 Epílogo: "Yahvé-El-Elohi Abiká"

³⁹² Vid. 2Re 23:4, 6, en *Biblia de Jerusalén. op. cit.*

³⁹³ Vid. אֲשֶׁרָה en *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. op. cit.* pp. 473 y ss.

presencia y extensión del culto a la diosa, a la par que el culto a las divinidades celestes. En el versículo citado en la página anterior se describe el desalojo de los objetos votivos dedicados a Aserah, a Baal y a las divinidades celestes; la forma en que se les destruyó mediante el fuego; la “supresión” de los sacerdotes dedicados a la adoración de las divinidades.³⁹⁴ La figura representativa de la diosa fue igualmente incinerada, y las cenizas fueron esparcidas sobre las tumbas de los muertos. Josías destruyó los edificios de los varones dedicados a la diosa en prostitución sagrada y profanó los altozanos, los pequeños montículos dedicados a la quema de incienso como elemento sacrificial, desde Berseba hasta Ben Hinón y Betel donde se había rendido culto a la Diosa Aseráh, pero también los altozanos que estaban frente a Jerusalén, donde se había adorado a la diosa Astarté por preferencia del rey Salomón.³⁹⁵ La destrucción no fue menor, y la reforma de Josías aportó lo suyo a la heredad monolátrica y, posteriormente, monoteísta.³⁹⁶ Así, leemos en el *Deuteronomio* la interdicción que prohíbe el culto a la diosa, aunque en la versión de la *Biblia de Jerusalén* se haya decidido omitir su nombre: *No plantarás para ti como cipo ninguna clase de árbol junto al altar de Yahvéh tu Dios que hayas construido para ti.*³⁹⁷

Esta decisión editorial llama la atención. ¿Por qué los editores de Desclée de Brower decidieron borrar el nombre de la diosa? ¿Por qué pensaron que no era relevante conservarlo? O, concediendo un esfuerzo de buenas intenciones por parte de los editores ¿por qué pensaron que la versión en español conservaba de mejor manera el sentido del texto fuente eliminando el nombre de la diosa? Ciertamente la edición no marca en su aparato crítico ninguna razón para justificar esta decisión, como tampoco indica la presencia del nombre en el texto fuente, -es decir, que la versión masorética sobre la que elabora su traducción presenta tal término, y, que se ha decidido eliminarlo-. Es un caso análogo a la traducción que esta edición hace del Salmo 68, versículo 7, estudiado más

³⁹⁴ ¿Fueron inmolados, como indica el versículo 20, del mismo capítulo a propósito de los sacerdotes de Samaria y Betel? *Vid.* II Re 23:19-20.

³⁹⁵ IIRe 23. 8-14.

³⁹⁶ En el siguiente capítulo, dedicado a la relectura deuteronomista del material presacerdotal en los relatos de creación se abundará sobre este tema.

³⁹⁷ *Vid.* Dt 16:21 en *Biblia de Jerusalén. op. cit.*

arriba: no se conserva el nombre de las diosas –en el caso del este salmo, las Kosharot- y se traduce de una forma en la que queda completamente borrada su presencia en el texto.³⁹⁸

Sin embargo el Texto Masorético sí registra, al igual que la versión inglesa que presenta *The Complete Jewish Bible*, el nombre de la diosa. Esto, aunque el nombre sea utilizado para referirse al árbol (a la figura de madera) que la representaba. La interdicción presume de prudencia al prohibir que se plante cualquier otro árbol cerca del altar del Celoso, muy probablemente para prevenir la asociación de tal árbol con la Aseráh, trayendo a la memoria del pueblo a su diosa: *You shall not plant for yourself an asherah, [or] any tree, near the altar of the Lord, your God, which you shall make for yourself.*³⁹⁹

Pero la prohibición sobre la memoria y el culto apareja los vestigios de aquello que se pretende borrar, por lo que en los textos bíblicos encontramos las pistas para recuperar esa memoria perdida. Y no solo en los textos encontramos estas presencias. Por ejemplo, las excavaciones en Kuntillet Ajrud al este del Sinaí (s. VIII a.e.c) han aportado para nuestro tiempo, nueva evidencia en una inscripción que registró una bendición implicando a Yahvéh y su Aseráh. Así, la convergencia de la evidencia arqueológica sumada a los estudios históricos y a los estudios bíblicos han permitido constatar la presencia de las diosas en los materiales bíblicos en correspondencia al nicho cultural de origen que les compete, tanto como el subsecuente decaimiento de su culto y posterior olvido. Pero este ejercicio de memoria, a través del giro epistemológico propuesto en este trabajo, permite conocer la realidad de una diosa cuya función también fue la de ser, primero, consorte de El con quien tuvo 70 hijos. Pero, también, que fue una diosa principal, una diosa que en ese entonces, al igual que El, era una diosa creadora y podía ejercer su capacidad creativa a

³⁹⁸ Se hace evidente que estas decisiones editoriales en nuestros días contribuyen a generar una visión particular sobre nuestra comprensión de los textos bíblicos y de su historia: vale decir que un lector o lectora que no tenga acceso al texto masorético tendrá las mayores dificultades en identificar el borramiento de los nombres de estas diosas de los textos bíblicos, porque en primer lugar posiblemente no llegue a saber que ha tenido lugar tal borramiento por una decisión editorial. Sobre esto se profundizará en el último capítulo del presente trabajo de tesis.

³⁹⁹ *Vid.* Dt 16:21 en *The Complete Jewish Bible... op. cit.* (No plantarás para ti una aserah ni ningún árbol cerca del altar del Señor, tu Dios, el que hayas hecho para ti. La traducción es mía.)

Transcribo el texto hebreo de la edición masorética:

“לֹא תִטַּע לְךָ אֲשֵׁרָה כָּל עֵץ אֲצִל מִזֶּבַח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לְךָ”

través de la palabra o del pensamiento.⁴⁰⁰ Aserá, una diosa que fue la consorte de Yahvéh. Y como tal, está atestiguada tanto en Kuntillet Ajrud como en Khirbet el Qom.⁴⁰¹ Aseráh, diosa creadora, diosa consorte de El, diosa consorte de Yahvé.

IV.4. La fábula de Jotán: o se me olvidó que te olvidé

Finalmente en este recorrido por textos bíblicos que reflejan el paso del politeísmo al monolatrismo y la reorganización del panteón, quiero señalar que el libro *Jueces*, en la Fábula de Jotán, hospeda una mención si bien metafórica, a las diosas Anatu (Aserah) y Athtartu, que ya no nos resulta conocida.

Según la investigación de De Moor, esta fábula es una narración que pertenece a la época del bronce tardío, pero pasada por el tamiz editorial deuteronomista para hacerle encajar en esta otra visión, dentro del libro *Jueces*. Sin embargo, De Moor argumenta detalladamente las razones por las que considera que el texto es anterior a la tradición deuteronomista, y la singularidad de sus contenidos. Lo verdaderamente interesante es que en su análisis, el investigador identifica versículos que, además de registrar un claro y nítido politeísmo tanto como una sátira de las aspiraciones monolátricas del Yahvismo, hospedan referencias a las diosas: la narración es un ejemplo invaluable de las políticas de intervención e interpretación de los textos con la intencionalidad de hacerlos encajar en una visión

⁴⁰⁰ Vid. Margo Coppel/ Johannes De Moor, *Adam, Eve and the Devil op. cit.*

⁴⁰¹ Algunas referencias para un estudio más profundo sobre la diosa Aserah como consorte de Yahvéh: Hadley, J. *The Cult of Asherah in ancient Israel and Judah. evidence for a hebrew goddess*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. [De este texto solo fueron localizados algunos fragmentos en línea. Por lo demás no se encuentra en ninguna biblioteca de la UNAM, ni en el COLMEX, ni en la Universidad Iberoamericana, ni en la Universidad Pontificia de México. Tampoco es accesible en versión digitalizada, por lo que se recomienda la adquisición para el acervo de nuestra universidad] Emerton, J.A. *Yahveh and his Asherah: the goddess or her symbol?* Vetus Testamentum XLIX, 3. Leiden, 1999. Dever, W. *Aserah, consort of Yahveh? New evidence from Kuntillet Ajrud*. The American Schools of oriental research. [En línea] <http://www.jstor.org>. consulta realizada marzo, 2016. Winter, U. *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*. [En línea] Florian Lippke: Tubinga, 2012. Url. <http://nbn.resolving.de> Consulta realizada: marzo 2016. Vid. Tmbn. Raphael Patai, "The Goddess Asherah," *Journal of Near Eastern Studies* 24, no. 1/2 (Jan. - Apr., 1965): 37-52.

monolátrica. La fábula inicia con una fórmula que, para de Moor, implica el término “Elohim” como un indudable plural. Término que, encima, no incluye a Yahveh, aunque se haya insistido en traducirlo como un sustantivo singular y aunque la intercalación del pasaje invite a interpretarlo como un apelativo de Yahvé.⁴⁰²

De Moor argumenta que los dioses de Ugarit tenían afición por el vino y de ahí los versículos donde la vid, convocada a reinar sobre los demás árboles, rechaza el ofrecimiento de convertirse en soberana. Su justificación para rechazar el puesto, consiste en afirmar que no quiere renunciar al mosto que genera, materia prima del vino, porque con ello alegra a *los dioses* y a los hombres. Pero Yahvé, en ese tiempo, aún no era partidario del vino, pues este sólo se usaba en los rituales de ofrenda.⁴⁰³ Más aún, *Jeremías* 35 registra la posición de los recabitas, nómadas decididos, que habían heredado de Recab la prohibición de sembrar viñedos y beber vino. Más bien los adherentes al yahvismo primitivo, siendo nómadas, parecían tener desconfianza de esa bebida producida por los pueblos sedentarios. ¿Por qué entonces la fábula registra la respuesta del viñedo? Para de Moor, la razón es que la fábula expresa rechazo al encumbramiento de un dios por encima de los demás. Especialmente Yahvé, quien era identificado en esa época con la figura de la zarza, la cual es ridiculizada en este pasaje en la idea de que no puede cumplir lo que promete: la sombra para descansar. Y no sólo eso, sino que el pasaje señala que la zarza es peligrosa: puede brotar fuego de ella. Es una llamada al politeísmo baalítico, pues de Moor indica que Baal está representado en la figura del olivo porque los textos ugaríticos constantemente identifican a la lluvia y al rocío, regalos de Baal, con el aceite.⁴⁰⁴ El olivo es el primer invitado a reinar por encima de los otros, pero éste declina anunciando que no quiere renunciar a su aceite con el que son honrados *los dioses* y los hombres. Posteriormente se invita a otros dos árboles para que reinen por encima de los demás. Y ambos son árboles femeninos: la higuera y la vid. Ambas son símbolos del amor, y como

⁴⁰² Tal es el caso de la edición de *Biblia de Jerusalén* que traduce como singular el término hebreo. Vid. Jueces 9:7 en *Biblia de Jerusalén. op. cit.*

⁴⁰³ De Moor indica las siguientes referencias: Ex 29:40 y Lev. 10:9 donde los sacerdotes tienen prohibido beber el vino. Dt 32:34 señala que el vino debe ser resguardado bajo llave. En Dt. 32:14, el vino aún es visto como una novedad. Vid. J. De Moor, *The rise of Yahvism... op. cit.* p. 191.

⁴⁰⁴ *Ibid.* p. 92.

tales, resultan representaciones de las diosas Anatu (Aserah) y Athtartu (la antigua diosa ugarítica conocida también como Astarté,) diosas cananeas del amor.⁴⁰⁵

Sin duda, releer el pasaje a la luz de esta información hace que se transforme la perspectiva de quien lee, tanto como la interpretación que se obtiene. Y no deja de ser sorprendente que se haya preservado este texto politeísta que no sólo es contrario, sino que hace mofa de Yahvé, mientras que deja claramente asentada la existencia de las diosas en el nicho cultural. A pesar de los esfuerzos editoriales las diosas han permanecido -en vestigios pero no por ello menos importantes-, en materiales que componen nuestra memoria histórica y resultan significativos en nuestro tiempo, cuando aprendemos, de nuevo, a leerlos.

En el siguiente capítulo expongo la reescritura que elabora la intervención editorial deuteronomista y la forma en que trastoca los sentidos hospedados en el material pre sacerdotal, para hacerlos encajar en su visión de mundo.

⁴⁰⁵ Vid. J. De Moor, *The rise of Yahvism. op. cit.* p. 193.

Capítulo V

Políticas de la escritura: el reciclaje del material pre sacerdotal desde la visión profético deuteronomista.

V.1 Lógica de cronos: medios productores y visión deuteronomista

Antes que nada es importante notar la clase de texto que analizaré en el presente capítulo, y, consecuentemente, el tipo de enfoque que amerita. Por ello quiero señalar con especial cuidado que este segundo perfil se trata de una *relectura*. Es decir, es un texto que busca completar reescribiendo el material pre sacerdotal del siglo VI a.e.c., para adaptarlo a una nueva visión teológica y política. Y es con ese interés, que busca transformar el material pre sacerdotal para producir una unidad narrativa que pretende ser internamente coherente. Así, pues, no nos encontramos con un relato *per se*, sino con los fragmentos y narraciones intercaladas sobre una narración ya existente, pero tamizadas por un esfuerzo editorial.⁴⁰⁶

A ello se debe que Uehlinger haya denominado a este segundo perfil como “Relectura” o, también, para mayor precisión: “ampliación según espíritu de sabiduría escéptica, si no pesimista de los siglos V/IV (= *Antiguo Yehovista*).”⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ Recordemos que, aunque el material pre sacerdotal hospeda elementos cuya antigüedad se remonta a las culturas sumeria, mesopotámica y ugarítica, los medios productores han sido datados en torno al siglo VI a.e.c. Mientras que los medios productores del material profético deuteronomista, se han datado en los siglos V y IV. Por ello, *ambos materiales* son en realidad previos al periodo sacerdotal del siglo V. De este modo, ambos podrían denominarse con todo derecho “pre sacerdotales”, pero en el interés de distinguir medios productores y contenidos, se han designado de manera diferenciada: “pre sacerdotal” es el material producido en el siglo VI y que ha sido revisado en el capítulo III de este trabajo. “Primera relectura” es el material profético deuteronomista de los siglos V y IV, según la terminología empleada por Uehlinger. *Vid.* Christophe Uehlinger, “Génesis 1-11” en *Introducción al Antiguo Testamento. op. cit.* pp. 121 y ss. *Vid. Tmbn.* Römer, “T. La Historia Deuteronomista”, en *Ibid.* pp. 246 y ss.

⁴⁰⁷ *Vid.* C. Uehlinger, “Génesis 1-11” en *Introducción al Antiguo Testamento. op. cit.* p. 122

Esta *Relectura* es, por tanto, una operación editorial. En tal operación, la distancia temporal implicó un cambio en el proyecto de sociedad y en la visión teológico-cosmológica del pueblo, dando lugar a un giro en la política editorial inscrita en el nuevo proyecto literario. Desde este giro, la visión deuteronomista trazó un horizonte interpretativo desde el cual alumbró experiencias pasadas para explicar su presente, y con ello, inauguró un quehacer de reflexión histórica.⁴⁰⁸

Esta reflexión histórica y sus contenidos terminarían por constituir una clave hermenéutica a partir de la cual tendría lugar el reciclaje que el proyecto deuteronomista haría del material pre sacerdotal del siglo VI en los relatos de creación del *Génesis*, así como en la orientación e interés de los textos bíblicos que produciría. De este modo, encontraremos una singular conexión entre la reescritura del material pre sacerdotal de los relatos de creación y los libros de la *Biblia* conocidos académicamente como “Históricos”: *Josué*, *Jueces*, *Samuel I-II* y *Reyes I-II*.

Teniendo esta idea como eje, es posible comprender que el proyecto profético deuteronomista haya echado mano de materiales oriundos de diversas épocas, pues el criterio de selección y uso consistirá en que tales materiales abonaran a favor de la visión

⁴⁰⁸ Römer indica que la idea de una “historiografía deuteronomista” (deuteronomisches Geschichtswerk) procede de las investigaciones de M. Noth, publicadas bajo el título *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, de 1943. La idea de un proyecto historiográfico en el material deuteronomístico de la *Biblia*, tuvo gran popularidad, aunque también ha sido cuestionada. Entre las objeciones se encuentra aquella que se basa en el contraste con una definición científica proveniente del mundo griego: es decir como *Investigación empírica realizada por un autor que cita sus fuentes*. Vid. T. Römer, “La Historiografía deuteronomista” en *Introducción al Antiguo Testamento*, *op. cit.* p. 245. Sin embargo Römer señala que el sentido del término acuñado por Noth no apela a una historiografía en sentido estricto (Geschichtsschreibung), sino a una obra de *sentido* histórico. Lo cual significa, que en tal caso, el interés de Noth fue *explicar una literatura que construye y organiza el pasado según el principio de una sucesión de diferentes épocas, un fenómeno ya bien atestiguado en la literatura mesopotámica*. Este enfoque había sido ya considerado por Spinoza, quien en el *Tratado Teológico-político* expone el propósito del autor bíblico, Hezra, que es *escribir una historia completa de la nación hebraica, desde el principio del mundo hasta la destrucción de Jerusalén*. Vid. Benedictus Spinoza, *Tratado Teológico-político*. *op. cit.* p. 309. La diferencia en las definiciones permite una amplitud analítica desde la cual abordar científicamente el interés deuteronomista en la producción de su historia y resaltar esta característica como uno de los rasgos distintivos del perfil redaccional que nos ocupa. Por ello, considero con Römer la pertinencia de tal conceptualización y le denomino “Historia Deuteronomista”, en lugar de “Historiografía Deuteronomista”.

que propone. Pero no es una visión encuadrada solamente en la importancia del pasado para explicar el presente. Sino que -quiero insistir especialmente en esto-, se trata de una articulación de narrativas que da forma a un horizonte de reescritura y producción de textos, en función de un orden de discurso que privilegia, primeramente, un modo particular de gobierno -y con ello, una estructura de poder-. Y enseguida, aunque no necesariamente como efecto, una teología monolatrista que implica una configuración cosmológica vinculante con la estructura de poder. Estos rasgos distintivos constituirían una organización social teocrática, que produciría un tipo de sujeto religioso, el cual funcionaría de acuerdo a estas coordenadas: un sujeto esencialmente en falta frente a la divinidad –para usar terminología cercana a nuestra época-, dispuesto a asumir y obedecer la ley; así como “dócil”, en el sentido de tener la capacidad de adoptar la nueva organización teológica y política.⁴⁰⁹ Es decir, uno apto para una sociedad teocrática y monolatrista.

¿En qué consiste, entonces, la visión deuteronomista? Martin Noth identificó relatos bíblicos que constituyen la estructura de este proyecto.⁴¹⁰ Tal identificación ha guiado hasta hoy a los especialistas, quienes coinciden en términos generales, en aceptar que el tema del destierro es central; como es central la destrucción de Judá.⁴¹¹ La centralidad de ambos temas permite datar el proyecto editorial de la Historia Deuteronomista, en torno a los sucesos del año 580 a.e.c; es decir, época de la coyuntura catastrófica que conllevó la rendición de Jerusalén, la destrucción del Templo y las deportaciones: la centralidad del destierro se manifiesta tanto en el *Deuteronomio* mismo como en los libros denominados “históricos”: *Josué*, *Jueces*, *Samuel I-II* y *Reyes I-II*. Este interés permite datar los

⁴⁰⁹ Retomo el término “dócil” empleado por Saba Mahmood para señalar *la maleabilidad requerida para que alguien pueda instruirse en una habilidad o conocimiento*. Pero más aún, la autora indica que se trata de una conceptualización de la *agencia social que dirige la atención hacia los métodos prácticos en que los individuos trabajan sobre sí mismos para convertirse en sujetos voluntarios de un discurso particular*. Vid. Saba Mahmood, “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, en *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, op. cit. p. 180. Vid. Tmbn. Supra, capítulo I del presente trabajo.

⁴¹⁰ Por motivos de extensión me abstengo de enumerar los fragmentos identificados, pues más allá de señalar a los libros *Históricos* y al *Deuteronomio*, el análisis minucioso obliga a considerar pasaje por pasaje, con el fin de verificar su origen, tanto como su adaptación, dado el caso, y su pertenencia al proyecto deuteronomista.

⁴¹¹ Esto no quiere decir que no se haya cuestionado la propuesta de Noth. Más bien significa que elementos centrales de sus investigaciones tales como la identificación de la estructura que distingue al material deuteronomístico, sigue siendo vigente para la crítica bíblica de hoy.

documentos que acogen al proyecto de la historia deuteronomista precisamente en la época del exilio en Babilonia. Ello, sin excluir que en la época persa se siguiera trabajando sobre esta redacción. Así, el destierro pudo ser la causa que inaugurara la reflexión sobre el pasado y las acciones del pueblo, dando lugar a esta preocupación por los acontecimientos, con el fin de explicar la situación del momento. Al mismo tiempo este proyecto podía fungir como eje identitario para los descendientes de los desterrados, muy puntualmente, en Babilonia.⁴¹²

Pero el proceso de escritura de los materiales de este perfil no comienza en tiempos del exilio:

De Moor rastrea los orígenes del proyecto deuteronomista a través de los contenidos de los textos bíblicos, y del proceso de configuración de Yahvé como divinidad monolátrica. Esto permite al autor identificar pasajes y fragmentos en los textos bíblicos que o bien prefiguran la visión deuteronomista o son consonantes con sus principales ejes temáticos.⁴¹³ Así, Para de Moor, Dt:32, o *Cántico de Moisés*, es un texto que recoge tradiciones vigentes en la época del bronce tardío (siglo XI, en la región), al igual que el *Salmo 68* y *Habacuc III*. Pero *Deuteronomio 32* presenta ya elementos en espejo con *Números 25* donde la divinidad se irrita con la adoración de los dioses coexistentes. Es decir, con las prácticas habituales en la época: el politeísmo.⁴¹⁴ En *Deuteronomio 32* el poeta recela de la nueva forma de vida en Canaán y echa de menos la vida en el descampado, pues el pueblo corre el peligro de asimilar los cultos locales a Baal. Y alguna razón tenía, pues la nueva realidad del asentamiento cristaliza esos temores: según la narración bíblica se debió a la holgura disfrutada, que el pueblo efectivamente generó simpatías con el dios local, Baal, y le rindió culto. Culto que posiblemente alcanzaría a Anat, pues era algo común en esa época y

⁴¹² Vid. *Ibid.* pp. 247-248.

⁴¹³ Como expondré más adelante, Römer sigue otra ruta, pues enfoca su análisis en el momento en que cobra vitalidad el proyecto de revisión del pasado para dar lugar a la Historia Deuteronomista. Ambos enfoques resultan de utilidad por ser complementarios: mientras el trabajo de de Moor permite analizar con puntualidad pasajes y fragmentos bíblicos para comprender los procesos de formación de esta visión en sus raíces y en su desarrollo temático, la investigación de Römer aporta una visión de conjunto que permite comprender el proyecto en tanto tal.

⁴¹⁴ La difícil tensión entre politeísmo y monolatrismo y su reflejo en textos bíblicos se ha abordado más extensamente en el capítulo precedente, siguiendo las investigaciones de Johannes De Moor. Vid. *Supra* Capítulo IV.

región, aunque el pasaje bíblico no lo registre. Lo extraño, más bien, es la ausencia del registro bíblico del culto a la diosa consorte de Baal.

La divinidad israelita, en sus celos, llega al extremo de amenazar con desatar sobre el pueblo a los antiguos demonios Queteb y Reshep; de asetar al pueblo y pasarlo a cuchillo; de llevarle al borde del exterminio, y el hambre. En *Números* la sangrienta divinidad exigió empalar a los jefes del pueblo israelita de cara al sol, y asesinar a quienes hubieran seguido a las mujeres de Moab en sus prácticas religiosas rindiendo culto a Baal –como posiblemente también a Anat-.⁴¹⁵ Además, la divinidad celosa y sedienta de sangre, exigió que tras la ejecución de sus órdenes el pueblo de Israel -o lo que quedara de él- atacara a los madianitas, por el romance entre Cozbí, hija de un jefe madianita y Zimrí, príncipe israelita proveniente de una casa patriarcal de Simeón.⁴¹⁶ En ambos pasajes la ira del Celoso se aplaca -o promete aplacarse- en la medida en que el pueblo le demuestre fidelidad exclusiva, *después* del castigo que recibe por su conducta. Dinámica que será característica de la visión deuteronomista, la cual, para De Moor, es ya el marco al que pertenece Dt:32. Cabe notar que mientras en *Números* el castigo se ejecuta a manos del mismo pueblo israelita, en *Deuteronomio* 32, el castigo se proyecta a manos de pueblos enemigos. Esta idea, también encuentra reflejo en la interpretación deuteronomica de los sucesos del asedio babilónico del siglo VI.

Así, pues, para De Moor los medios productores de Dt:32 no serían los líderes militares de aquellas comunidades de mercenarios ‘Apiru/Shoshu conocidos como ‘*m yhw*, pues tales líderes habían venido a menos a raíz de las sangrientas confrontaciones con los Pueblos del

⁴¹⁵ Num. 25, *Biblia de Jerusalén*, *op. cit.* La versión que propone *The Jewish Bible* refiere “ahocar” en lugar de empalar para el término hebreo אָהַר. Por su parte la *Biblia de Jerusalén* no da razones para su elección al traducir. *Vid.* Núm. 25:4 en *The Jewish Bible... op. cit.*

⁴¹⁶ *Números* 31 relataría la exigencia de Yahvéh que suponía la destrucción de los madianitas: el relato describe el asesinato de los varones, en primer lugar. Pero a las mujeres las secuestraron. Y Moisés exige al pueblo que asesine a las mujeres, no sin antes seleccionar a las vírgenes, para que pudieran violarlas, según el término que hoy día emplearíamos para referir el reparto forzado de jovencitas entre enemigos y la esclavitud sexual, a la que se añade un contexto de guerra. La instrucción divina indicaba también el asesinato de los niños. *Vid.* Num. 31 en *Biblia de Jerusalén*, *op. cit.*

Mar. Sin embargo, de entre los así llamados *'m yhw* surgió otro modelo de líder de tipo religioso.

Los líderes religiosos, entonces, fueron los que tomaron un rol prevaleciente en la restauración buscada tras la invasión. Entre ellos, de Moor identifica a Moisés (conocido para los historiadores como Beya) y a Pinjás, encabezando un movimiento de reforma que respondería a la destrucción causada por las invasiones de los Pueblos del Mar.⁴¹⁷ El interés de esta reforma se orientaría a constituir un estado teocrático y se vería reflejado muy tempranamente en los materiales más antiguos de los textos que terminaron por componer la visión deuteronomista.⁴¹⁸

Römer, por su parte, orienta su análisis al momento en que el quehacer deuteronomista inició como proyecto histórico y editorial. Por tanto, para este autor, el origen del interés deuteronomista se remonta a la época neo asiria entre funcionarios de la corte de Jerusalén, quienes conocieron documentos de soberanos asirios y recibieron su influencia.⁴¹⁹ De ese contexto data la narración en 2Re, que relata la conocida *Reforma de Josías*. Narración considerada por los especialistas como un mito fundacional, que a la vez, abona a la idea de que la escritura de los primeros textos deuteronomistas tuvieron lugar bajo el reinado de Josías en el siglo VI. Sin embargo, para Römer, el proyecto editorial de una historia con el perfil deuteronomista considera la intervención babilónica del siglo VI. Por ello, el autor señala que, aunque los textos que componen la Historia Deuteronomista contengan materiales de linaje pre exílico, el proyecto editorial deuteronomista, en tanto proyecto editorial, se data con fecha posterior, porque presupone el exilio.⁴²⁰ Este proyecto encuentra

⁴¹⁷ Vid. *Supra*. IV.1.1. Políticas del monolatrismo: “Yahvé-El-elohi-abiká”

⁴¹⁸ Vid. J. De Moor, “Reform and Theocracy” en *The rise of yahvism*, *op. cit.* pp. 160-164.

⁴¹⁹ Römer señala como ejemplo de ello a Dt: 28 destacando los paralelismos del pasaje con un tratado que impuso el rey Asradón. Vid. T. Römer, La “Historia deuteronomista”, en *Introducción al Antiguo Testamento*. *op. cit.* p. 245. *apud. Tratado de Asradón*, 672 a.e.c.

⁴²⁰ Entre los materiales pre exílicos, de Moor señala que Dt:32, o “Cántico de Moisés” es un documento que contiene elementos antiguos –bronce tardío- entre los cuales se encuentran el inicio de la historia de Israel no en Egipto sino en zonas marginales; Israel aún es llamado *'m yhw* y Bashan es la zona de referencia. Más aún, de acuerdo con el espíritu del bronce tardío, el poema registra la demanda de culto exclusivo a Yahvéh, mientras que puede hablar libremente de “otros dioses”, de un modo que, en palabras de De Moor, *resultaría inaceptable para posteriores generaciones de puristas comprometidos con el monoteísmo*. Los demonios Reshep, Queteb y

un anclaje ideal en el inicio que tuvo bajo el reinado de Josías, lo cual permite posicionar la narración de 2Re sobre la Reforma, como aquel mito fundacional.

Así, para Römer los medios productores de la Historia Deuteronomista, pensada ya como programa de revisión del pasado, están entre las familias acomodadas -como funcionarios o sus descendientes- en Babilonia, quienes pudieron tener a mano los rollos de una colección albergada en el Templo de Jerusalén. Se trataría de una suerte de biblioteca que conservó documentos esenciales para la construcción de este proyecto. Al respecto, indica Römer:

Lohfink postuló en 1981 la existencia de un <DtrL> (Un deuteronomista que narra la conquista –*Landnahme* en alemán-), que habría editado bajo Josías un rollo donde se contendría el núcleo del Dt y de Jos, con el propósito de legitimar la política de expansión militar de Josías. Otro rollo contenía sin duda, la historia de la monarquía (S-R) que, según el modelo de los anales del Oriente Bíblico, elogiaban al rey reinante presentándolo como sucesor digno del fundador de la dinastía. Varios autores han subrayado recientemente la independencia literaria y temática de los libros de S-R. La biblioteca de los ministros de Josías contenía tal vez también otros rollos, como por ejemplo una Vita Mosis. [...] La reunión de estos libros en una gran historia presupone, en cambio, los acontecimientos de 597-587.⁴²¹

De este modo, aunque los especialistas consideran que la narración bíblica de la Reforma carece de valor en cuanto dato cronológico, precisan que tiene un lugar preeminente en este proyecto editorial: su función es articular la visión deuteronomista sobre el pasado -interpretado a la luz del destierro-, pero, anclada astutamente, en un punto previo en el tiempo; es decir, *antes* de los sucesos desde los cuales interpreta. Con esta estrategia se inaugura la corriente profética en el marco del proyecto deuteronomista, pues las lecturas subsecuentes no considerarán que se han conectado causalmente narraciones originariamente independientes, a las cuales se les ha fabricado un sentido *a posteriori*; es decir, un sentido que se produce a partir de la conexión causal fabricada editorialmente. Y,

Deber son sus súbditos, mientras que la divinidad cumple funciones de madre y padre (como Amun-Re en Egipto e Ilu en Ugarit); a la vez que ha integrado o usurpado funciones características de Baal y El. *Vid.* J. De Moor. *The rise of Yahvism... op. cit.* p. 156. *Vid. Supra.* Políticas del monolatrismo: hacia una teología yahvista.

⁴²¹ *Vid. Ibid.* p. 246.

sería una conexión causal que orientaría la interpretación de la historia, como de aquel presente.⁴²²

Desde esta estrategia editorial, la lógica de texto apuntaría al *descubrimiento* de un antiguo documento en el templo, a raíz de unas obras de albañilería, con lo cual vincula los textos del la HD a un pasado capaz de dotarlos de legitimidad. Pero más aún, para consolidar tal legitimidad, se les hace pasar por el filtro de la profecía a través de la intervención de Juldá quien da voz a la ira de Yahvé.⁴²³ Ira, que tiene lugar -se explica-, a causa del culto politeísta: a Baal, -(¿y a Anat?); a la diosa Aseráh -consorte de Yahvé-El; consorte de El/Ilu-, y a las divinidades celestes, en el templo aparentemente compartido por un Celoso que quiere ser el único.⁴²⁴

La llamada de la reforma es brutal: aquellos cultos habían sido perfectamente legales en la región. Habían sido aprendidos de la población cananea y habían tenido lugar de cara a los reyes Manansés y Amón tanto como a los sacerdotes del templo. De lo cual se puede inferir

⁴²²Es sabido que en la antigüedad del Oriente bíblico la presencia de profetas, como transmisores de la voluntad divina, era conocida. Los recursos utilizados fueron de diverso tipo, al igual que sus contextos de ejercicio, pues hubo profetas en las cortes como profetas en el templo. Jacques Vermeylen indica, de un modo general que pretende ser orientativo, tres géneros literarios de la profecía: Oráculo de salvación, proclamación de la Salvación y el discurso de proceso contra otros pueblos. Los primeros dos tipos se distinguen por ser una respuesta a una súplica, individual en el primer caso y en el segundo, por ser respuesta a una súplica contextualizada en la liturgia. Ambas serían semejantes a las respuestas ofrecidas por el sacerdote, en los dos ámbitos. El discurso de proceso tiene como hilo conductor la *continuidad de la acción divina desde la creación del mundo*, para expresarlo en palabras del autor, donde la divinidad echa mano de reyes ajenos para dar lugar a su voluntad. El autor recupera la investigación de Westerman para indicar que en tiempos de la monarquía existió un género literario fundamental, que era el discurso de juicio. Este discurso consta de dos secciones. En primer lugar la enunciación de la causa del enojo de la divinidad y enseguida el castigo correspondiente. Sin embargo el autor señala que esta reducción resulta insuficiente al nivel de distinción de géneros literarios y anota por ejemplo: el discurso del mensajero real, la arenga del pregonero, la lamentación fúnebre, el relato de la visión profética, entre otras formas como los relatos narrados en tercera persona o bien de manera autobiográfica. Sin embargo en la diversidad de géneros literarios, es posible rastrear en cuanto a contenido, el interés por expresar la voluntad divina y en ello los castigos correspondientes a las desobediencias. El autor señala que la profecía de salvación es especialmente presente, precisamente en los materiales considerados como postexílicos. *Vid.* Jacques Vermeylen, “Los géneros literarios proféticos”, en *Introducción al Antiguo Testamento*, Thomas Römer, Ed. *op. cit.* pp. 313-317, *apud* C. Werman, *Grundformen prophetischer Rede*, (München, 1968)

⁴²³ *Vid.* 2Re 23:4 y ss.

⁴²⁴ *Vid. Supra. Capítulo IV Lógica de cronos, lógica de texto y políticas del monolatrismo: hacia una teología yahvista del presente trabajo.*

que el culto a Baal, a la diosa Anat, a la diosa Aseráh -consorte de Yahvé-, y a las divinidades celestes, era familiar, cuando no habitual, para la población. Pero ahora las tradiciones de antaño resultan chocantes para las políticas del yahvismo monolátrico de inspiración deuteronomica, por lo que se hizo inminente la destrucción de representaciones y objetos cultuales, así como la presumible masacre de los sacerdotes que habían ejercido sus funciones litúrgicas y la prostitución masculina sagrada. Todo, con el objeto de arrancar de raíz los cultos antiguos. Pero la constante referencia a la interdicción de “regresar” a ellos, de inclinarse ante “otros dioses”, de allegarles alguna ofrenda, bajo amenaza de muerte, destrucción y/o enfermedad terminal por la ira del Celoso, hace considerar que la interdicción no necesariamente logró el efecto buscado en los afectos humanos hacia las divinidades adoptadas previamente. Tal vez por ello se registró y conservó la descripción de los sucesos que dan cuenta de las acciones tomadas contra el politeísmo.

El rey Salomón, según refiere el libro primero de *Reyes*, se volvió hacia los baales y hacia la diosa consorte de Ilu, Ashtoret (Athtartu, la diosa de Ugarit/ Astarté).⁴²⁵ Y su devoción mereció la ira del Celoso, pues Yahvé le condenó a que su descendencia perdiera esplendor, a través de la pérdida del reino. *Jueces*, por su parte, narra la ira del Celoso contra el pueblo, a causa de las mismas fechorías: *el culto a los baales y a las Astartés*; forma genérica de referirse -según indica la nota editorial de la versión de Desclée-, a las divinidades cananeas, entre las cuales están, como indica la misma nota editorial, el dios Baal y la diosa Astarté, a quien los redactores bíblicos a veces confundían con Anat.⁴²⁶ Así pues, el despojo de estas figuras divinas sufrido por la población se logró de manera forzada y bajo constante amenaza. Amenaza que vigila tanto el ámbito social como el de gobierno en una coyuntura sociopolítica y cultural que busca afianzar el monoteísmo, mientras que apunta a la instauración de la monarquía:

Jueces, como indica Lanoir, es un libro de transiciones que van desde el paso de la tierra conquistada, hasta el habitarla; desde una organización grupal dirigida por militares, hasta

⁴²⁵ Vid. 1Re 11:5 y 11:33.

⁴²⁶ Vid. *Jueces* ad 2:13. *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brower, *op. cit.*

el inicio de la monarquía.⁴²⁷ Pero fundamentalmente es un libro que busca generar una ficción literaria sobre una época no histórica para dar cuenta de la transición hacia la monarquía.⁴²⁸

En su particular polifonía, *Jueces* recoge narraciones que de Moor identifica como pertenecientes a la época del bronce tardío como la Canción de Débora. Narración que refleja las tensiones entre yahvistas e israelitas que se inclinaban hacia el politeísmo, discutiendo las posibilidades y límites de las nuevas formas de gobierno. (El politeísmo, en opinión de De Moor era mucho más compatible con la organización política prevaleciente, pues las ciudades estado disponían de un rey que convivía con reyes de otras ciudades estado, al igual que los dioses del panteón.⁴²⁹) Pero también hospeda narraciones contrastantes, como la Fábula de Jotán, que, como se ha expuesto en páginas precedentes, es un texto que argumenta contra la unicidad de Yahvéh y su reinado monolátrico.⁴³⁰

Samuel perfila el nacimiento de la monarquía y el lugar que el profeta tendrá en esa monarquía estableciendo una articulación particular y subordinada de poderes; *Reyes* delinearé los rasgos fundamentales de la monarquía, exponiendo consistentemente la importancia de apegarse al código deuteronomico, prioritariamente monolátrico. Y para ello, como indica Knauf, no le valdrá ninguna inconformidad por anacronismo: se insiste en la idea de que la catástrofe tuvo lugar a causa de la desobediencia a la ley deuteronomica, en franca incongruencia cronológica. Y es que apenas bajo Josías fue supuestamente descubierto el rollo que contenía la demanda de la reforma, y por ello, los reyes anteriores no tenían manera de saber los mandamientos que la caracterizan. En consecuencia, tampoco habrían de tener oportunidad de desobedecerlos.⁴³¹ Por otra parte, tampoco queda claro por

⁴²⁷ Vid. Corine Lanoir, “Jueces” en *Introducción al Antiguo Testamento*. Thomas Römer, Jean-D. Macci y Cristoph Nihan, eds. *op. cit.* p. 265.

⁴²⁸ El consenso académico se inclina a considerar que no hubo una época “de jueces”, desde el punto de vista histórico y que más bien el libro bíblico da cuenta de una construcción teológica que cumpliría con la tarea de articular el surgimiento de la monarquía como una necesidad frente al estado político previo de las comunidades asentadas en el territorio, con un claro interés aglutinante y nacionalista. *Vid. Ibid.* p. 272.

⁴²⁹ Vid. J. De Moor, *The rise of yahwism. op. cit.* p. 198.

⁴³⁰ Vid. *Supra*. Capítulo IV

⁴³¹ Vid. Erns Axel Knauf, “1-2 Reyes”, en *Introducción al Antiguo Testamento. op. cit.* p. 309.

qué tuvo lugar la catástrofe del siglo V, Si Josías llevó a cabo la reforma antes de tales sucesos. Esta pregunta resonaría en las reflexiones de la ideología de *Reyes*, donde, como indica Knauf, se plantea el final de la concepción de un dios nacionalista, pues tras la catástrofe, *la divinidad ha sido despojada de su templo -el cual ha sido destruido-, de su pueblo -que ha sido deportado- y de su país, -que ha sido invadido-.*⁴³²

Finalmente, en el libro *Josué* se enfatiza crudamente el tema de la guerra, desde un enfoque ideológico que exige el genocidio, como condición para la conquista y posesión de la tierra de Canaán.⁴³³ Sin embargo los especialistas insisten en que no se trata de un documento que dé cuenta de la situación histórica del pueblo en la Lógica de Cronos. Se trataría, más bien, de una narración que busca, en la Lógica de Texto, encumbrar las victorias bélicas del pueblo a partir de una clara ideología de conquista. La conceptualización teológica que hospeda la narración, propone, en la interpretación de Römer, que al ser la divinidad la causa de la victoria, las poblaciones conquistadas se reservaran como botín de guerra para el beneplácito exclusivo de la divinidad, la cual exige las masacres. En ello el trasfondo es la necesidad de encumbrar a Yahvé, -el dios guerrero, el dios de los mercenarios-, por encima del dios Asur, como un mensaje de resistencia frente a los Asirios. Pero, en la consideración de Römer, los redactores no fueron originales, ya que reprodujeron la ideología de propaganda asirio babilónica de la época para dar lugar a una narrativa nacionalista, aunque de resistencia.⁴³⁴

Römer señala que el libro *Josué* transita por manos editoriales que redistribuyen el peso dado a los acontecimientos narrados en diferentes contextos: exílico, post exílico y nomista.

⁴³² *Vid. Ibid.* p. 310.

⁴³³ Römer puntualiza que gracias a las excavaciones en Jericó de 1950 se sabe que no hubo tal conquista de la tierra de Canaán y se ha rechazado la calidad histórica del relato de Josué que pretende describirla. Más bien la colonización de la región tuvo lugar en un momento donde disminuyó la población local a causa de una crisis económica, mientras que tuvieron lugar aquellos asentamientos rurales en las montañas del centro de Palestina por parte de los ‘apiru/shoshu, de entre los cuales estaban los guerreros nómadas y mercenarios conocidos como ‘*m Iawh*. Recordemos que se trataba de grupos marginados y campesinos pobres. La formación de Israel - como también lo indica de Moor, según expuse en páginas precedentes-, tuvo lugar en mayor medida a partir de la población indígena cananea, a través de largos procesos no exentos de episodios bélicos. Vid. T. Römer, “Josué” en *Introducción al Antiguo Testamento... op. cit.* p. 260.

⁴³⁴ *Vid. Ibidem.*

Interés que va desde la idea de posesión bélica gracias a la intervención de Yahvé, hasta una novedad que aparece en la edición post exílica del relato de Josías contenido en II Re: la posesión de la tierra a causa del respeto a la *Torá*, sancionada en el mandato de meditar la *Torá* día y noche. También se origina la exigencia de la no asimilación con los pueblos autóctonos (que se explica por la recurrente manía de allegarse a sus divinidades); y se insiste en la conexión causal entre las acciones del pueblo, cuya fidelidad consiste en vivir de acuerdo a la ley Mosaica, so pena de exterminio, a semejanza de aquellos pueblos arrasados, según los registros bíblicos.⁴³⁵

Y no se dejaron cabos sueltos. El *Deuteronomio*, en sus capítulos 12 a 26 condensa un repertorio de restricciones que aparecen en la forma de un código jurídico o reglamento.⁴³⁶ Estos pasajes presentan precisamente interdicciones en torno a diversos asuntos que competen desde las relaciones sexuales, hasta asuntos financieros; desde prescripciones culturales, hasta la prohibición de rendir culto a cualquier otra divinidad, desde el orden para el ciclo anual de festividades, hasta el cuidado debido a los sacerdotes y las recomendaciones de escuchar a los profetas; desde la impartición de justicia, hasta la forma de elegir un rey, así como de compromiso de dejar en los campos alimento para los pobres, para los huérfanos y para las mujeres que carecen de la protección masculina.⁴³⁷ Finalmente

⁴³⁵ *Vid. Ibid.* pp. 261 y ss.

⁴³⁶ Römer indica que se reconocen tres códigos legislativos en el *Pentateuco*: El Código de la Alianza (Ex 20, 22-23,33), el Código deuteronomico (Dt. 12-26) y el Código de santidad (Lv 17-26 [27]) Actualmente es creciente el consenso que reconoce la independencia del código de la Alianza y del código deuteronomico, y se considera que el Código de la Alianza es el más antiguo de los dos. En cuanto al Código de santidad que registra el *Levítico* se está considerando con mayor amplitud como un texto sacerdotal (época persa) e incluso post sacerdotal. Römer señala que los redactores del código deuteronomico son los mismos que los redactores de los Profetas anteriores (Jos-2 Re), aunque indica que Dt 31-34 y quizás también Dt 1-11 son redacciones que pretenden integrar el *Deuteronomio* dentro del *Pentateuco*, por lo que se atribuye a intervenciones post-sacerdotales. *Vid.* T. Römer, “El debate actual sobre las formación del *Pentateuco*” en *Introducción al Antiguo Testamento... op. cit.* pp. 90-91. *Vid. Tmbn. II.4 El “ciclo bíblico de los orígenes en la lógica de texto del proyecto editorial sacerdotal.*

⁴³⁷ La datación del Código de la Alianza presenta diversas problemáticas a los investigadores que buscan explicar el proceso de formación de los pasajes que lo contienen, así como sus relaciones con el código deuteronomista. Se ha considerado incluso una integración que responde al retorno de primer exilio, donde, en espejo con la salida de Egipto, se buscaría reafirmar la confianza del pueblo en recibir de nuevo la bendición de la divinidad, tras el destierro y en función del cumplimiento de las normativas que implica el código. Se trata de una dinámica que, por otra parte, está en sintonía con la visión deuteronomista de renovación de relaciones con la divinidad tras el

el *Deuteronomio* también registra la prohibición de rendir culto a la Aseráh (Dt. 16:21-22) y considera la impureza por poluciones nocturnas y por deposiciones humanas.

Como he indicado, aún se discute la datación del Código de la Alianza sin lograr un consenso entre los investigadores. Con ello resulta oscuro el cómo de las relaciones entre este código y el deuteronomico. Sin embargo, el rango que aportan los investigadores para la redacción del Código de la Alianza, aunque amplio, resulta consistente con los sucesos históricos que signan la visión deuteronomista: el dominio neobabilónico en la región (s. VII) y el regreso del primer destierro (finales del s. VI). Así, aunque ambos códigos sean documentos independientes, encuentran sintonías y puntos de contacto, lo cual permite considerar la relevancia que tuvo para el pueblo en este momento de su historia, el codificar conductas y registrar tales restricciones.

En el siguiente apartado expondré brevemente los puntos más relevantes que trazaron el horizonte editorial del proyecto deuteronomista en su reorganización y resignificación de narrativas, entre las cuales se encuentra el relato de creación.

V.2. Lógica de texto y políticas de la escritura: la visión deuteronomista y su horizonte editorial.

Como expuse con anterioridad, el proyecto editorial deuteronomista inaugura una tarea de comprensión e interpretación histórica que presupone el asedio de Jerusalén, las deportaciones y la destrucción del Templo.⁴³⁸ Pero algo verdaderamente interesante para este trabajo es que el horizonte que esta visión tuvo para elaborar su historia a la luz del destierro, fue uno donde prevaleció la idea de una conexión causal entre acciones humanas

castigo por la desobediencia. Vid. T. Römer, “El debate actual sobre las formación del *Pentateuco*” en *Introducción al Antiguo Testamento... op. cit.* pp. 90-91. Vid. II.4 El “ciclo bíblico de los orígenes en la lógica de texto del proyecto editorial sacerdotal.

⁴³⁸ La cronología es la siguiente: Manansés reina del 687 al 642. Amón reina del 642 al 640. Josías del 640 al 609. El asedio de Jerusalén tiene lugar en el 598, la primera deportación en el 597 y la destrucción del Templo de Jerusalén en el 587. Vid. “Sinopsis Cronológica” en *Introducción al Antiguo Testamento. op. cit.* p. 687 y ss.

y las consecuencias designadas por la divinidad, que he mencionado en páginas precedentes.

El esquema de tal conexión tiene la forma de un condicional: si la conducta del pueblo es fiel-obediente, entonces tendrá bonanza. Si no es fiel-obediente, no sólo no tendrá bonanza sino que padecerá destrucción. Esto parecería ser sencillo de comprender; sin embargo, es relevante tener presentes los contenidos de aquello que se exige como fidelidad y el sentido del beneficio prometido, tanto como los contenidos de la infidelidad-desobediencia y el sentido de la destrucción, pues tales contenidos y conexiones se reflejarían en la interpretación y reescritura que elabora el interés deuteronomista sobre las narraciones que produce y, muy especialmente, en la reescritura que elabora del material pre sacerdotal del relato de creación.

Entre los elementos que registra la Historia Deuteronomista como condicionantes para determinar las respuestas divinas resaltan: la negativa del pueblo a creer en Yahvé a pesar de los signos, la amenaza de Yahvé de reprender al pueblo con la peste, la idea de que Yahvé ha cuidado a su pueblo desde Egipto, el cual se considera lugar de origen de la relación entre Yahvéh y su pueblo; la idea de un país prometido a los padres, así como la reflexión sobre la falta y el juicio.⁴³⁹ Finalmente tiene un lugar preponderante el papel desempeñado por Moisés/Beya como instancia de legitimación y la idea del contraste entre un estado previo de bienestar que se ha roto, gracias a la desobediencia humana que a partir de entonces se encuentra sometida al trabajo y al sufrimiento: un pueblo expulsado de su condición paradisiaca.

A nivel político, de Moor señala que uno de los elementos significativos de la reforma consiste en que el vasallaje personal que tenía lugar entre la colectividad denominada *'myhwh* y su divinidad preferida se transforma en un vasallaje nacional y esta colectividad comienza a denominarse “congregación *-adat* (אֲדָת)- de Yahwh”. A diferencia de las prácticas habituales en la región, no son los dioses del panteón los que designan a Yahvé como rey, sino que es la población misma la que pide que Yahvé sea rey. Pero es una

⁴³⁹ Vid. Römer, Thomas. “Números”, en *Introducción al Antiguo Testamento. op. cit.* pp. 205- 206.

situación peculiar: mientras que lo habitual era que un dios se postulara como candidato en el panteón para regir sobre los dioses, en el caso de Yahvé la iniciativa desemboca en una paradoja, pues tiene como consecuencia un panteón vacío, aunque la existencia de otros dioses no es todavía imposible, ni impensable. Pero en el panteón vacío no hay otros candidatos a fungir como reyes. Y la evidente incongruencia dificulta comprender el sentido del reinado de una divinidad solitaria, carente de “otros dioses” sobre los cuales gobernar. Sólo queda Yahvé mismo, el panteón vacío, y su pueblo, ahora como congregación. Por ello el reinado de esta divinidad tendrá lugar sobre el pueblo, el cual será su propiedad en el sentido del vasallaje. Así se estrecharon los vínculos del proyecto nacionalista con la visión teológica.

Pero a nivel de gobierno humano habían decaído los antiguos líderes militares que no pudieron defender a los israelitas de la invasión de los Pueblos del Mar y se posicionaron líderes religiosos, varios de ellos educados en Egipto –con Moisés a la cabeza-, que forman un nuevo núcleo de poder.⁴⁴⁰ Se estaba transitando a una teocracia, dejando atrás el antiguo régimen militar.

Y, con todo, la resistencia a postular un rey humano era amplia, pues se temía que el Celoso no aceptara de buen grado la “competencia” por parte de un humano, que al morir y formar parte del panteón en su esencia divina, pudiese aspirar a ser un Único.⁴⁴¹ De ahí la resistencia opuesta por los “Jueces” como Gedeón a asumir el título y el puesto. Por otra parte, de Moor indica que en ese tiempo, es decir al final del segundo milenio, en la zona se había vuelto común esta preocupación: frente a la idea de entronizar a una divinidad como rey y principal, se abría el problema del gobierno humano en términos monárquicos.

⁴⁴⁰ De Moor señala incluso una suerte de “reinado de sacerdotes”, con base en el texto bíblico Ex. 19:6. Una idea que, según indica el investigador, resultaría de difícil aceptación para la posterior monarquía. *Vid. J. De Moor, The rise of yahwism..., op. cit. p. 164*

⁴⁴¹ Hay que recordar que desde Egipto existía la creencia de que los reyes al morir, pasaban a formar parte del panteón. Y en Ugarit, los textos atestiguan los anhelos de dioses menores que ambicionan el lugar preponderante, como es el caso de Baal, en sus inicios. *Vid. J. De Moor, The rise of yahwism..., op. cit. p. 215.* También hay que considerar con especial interés el ascenso mismo del dios Yhwh-El, quien surgiera como una manifestación menor del dios El, a partir de la muerte de un héroe de la antigüedad cuya cualidad divina habría vuelto a su origen; y, que terminaría ocupando un lugar sumamente importante en el sur de Canaán. Mientras que, la deidad de la que sería manifestación (el dios El), habría caído en el olvido. *Vid. supra. Cap. IV.*

Yahvé no era ya el único dios que podría enfurecerse frente a la existencia del rey humano: otros dioses también podrían enfadarse.⁴⁴²

Saúl intentó reinar, pero fue hasta David que se consolidó la monarquía. La estrategia consistió en hacer llevar el arca, como trono de la divinidad a Sión, a la par que se reeditó la tradición del éxodo para articularla secuencialmente como el antecedente de un circuito: la salida del pueblo de Egipto y la conquista de Canaán; con el objetivo final de establecer el altar nacional en Sión.⁴⁴³

La solución, para limar las asperezas que se generarían al existir un rey humano frente al Celoso, rey de un panteón vacío, se propone en el sentido de que sea Yahvé mismo quien designe al rey humano. Esta determinación será expresión de una tensión entre dos modelos de gobierno: la monarquía sostenida y heredada por linaje, y la monarquía vocacional, donde es la divinidad quien designa al rey. Es una tensión entre visión de gobierno y organización de relaciones de poder que se sostendría a lo largo del tiempo durante siglos posteriores, y daría lugar a una crítica retrospectiva, también de inspiración deuteronomista, a la monarquía, que suele denominarse *corriente profética*.⁴⁴⁴ Es una corriente que cuestionaría también los efectos de una “vuelta al buen camino”, cuando a pesar del esfuerzo de expiación, no se consigue el resultado anhelado: recuperar el favor de la divinidad, que se manifiesta en una bonanza y bienestar socio-económicos.

Se comprende entonces que el interés del proyecto deuteronomista no será entonces sólo histórico-explicativo sino que conllevaría las políticas ordenadoras de discursos en función de un proyecto socio-teológico que tendría por objeto dar estructura y contenidos a los textos bíblicos, mientras que performa una estructura social y busca producir un nuevo tipo de sujeto religioso: el sujeto capacitado para el monolatrismo y para funcionar en una sociedad teocrática.⁴⁴⁵

⁴⁴² *Vid. Ibid.* p. 204

⁴⁴³ *Vid. Ibid.* p. 219

⁴⁴⁴ *Vid. supra.* V.2.Lógica de cronos: medios productores y visión deuteronomista

⁴⁴⁵ Posteriormente el proyecto sacerdotal haría lo propio y subsumiría las narraciones, articulando los discursos, en función de sus intereses.

Esto se refleja en el proceso editorial, en el cual se puede apreciar el creciente interés por las normativas, por la estructura jurídica, que sanciona la conducta del pueblo. Y teológicamente se expresa una concepción sobre la divinidad que, sin dejar el trasfondo bélico, augura la figura del procurador de justicia.⁴⁴⁶

Pero ahora la teología va armándose en conexión con la posesión de la tierra y la prospectiva del territorio prometido, aunque idealizado. En esta idealización el Jordán funge como frontera, no solo natural, sino teológico-escatológica: la promesa de la tierra otorgada al pueblo en razón de su fidelidad y de su pertenencia a la divinidad, es la tierra al *otro lado del Jordán*. Figura geográfica de una condición salvífica que evidencia la pertenencia del pueblo a la divinidad y la correspondiente fidelidad-obediencia, que afianza la relación singular de la divinidad y el pueblo. En este tránsito simbólico del territorio que pasa de ser ubicación geográfica para mejor dar lugar a una condición escatológica en tanto salvífica, se aprecia el proceso de configuración del territorio como lugar sagrado para una nación elegida. El Templo, en consecuencia, será central en Jerusalén, donde tendría lugar el culto sacrificial nacional y terminaría consolidándose como *axis mundi*. Mientras que el Huerto, en Edén, será una región dolorosamente perdida que recuerda un estado de cosas al cual no se puede volver y que contrasta con la realidad social de la época.⁴⁴⁷

Pero la narrativa ordenadora de sociedad, de memoria y de comprensión de presente debía reflejarse en el mito de creación, pues tal mito, como he expuesto con anterioridad, permitía

⁴⁴⁶ Quizás el libro *Jueces* sea un reflejo “profano” de este constructo sobre la divinidad, donde los personajes que dan nombre al libro, como es sabido entre los especialistas, no necesariamente corresponden con la figura pública que sanciona jurídicamente la conducta humana. Más bien, parecen ser, en sus singularidades, los espectadores de las decadentes relaciones entre el Celoso que no consigue ser el Único entre los demás dioses de la región y el pueblo. De Moor señala que el oficio de juez era más bien una actividad de tipo carismática con motivaciones religiosas desde donde argumentaba a favor de las políticas que proponían. Y ciertamente eran políticas que oponían resistencia a que los jueces aceptaran el status de “reyes”. Vid. J. De Moor, *The rise of yahwism...* *op. cit.* p. 198

⁴⁴⁷ El tema de la construcción nacional y su relación con la centralidad del Templo lo he expuesto en páginas precedentes. En ellas abordé el interés sacerdotal que retoma la centralidad del Templo, no solamente para la nación, sino como *axis mundi*. Por ello, la relectura profético deuteronomista resultaría un material de gran utilidad para la geografía salvífica y la visión que propone el proyecto sacerdotal de la época persa. Vid. *Supra*. Capítulo II.4. El “Ciclo bíblico de los orígenes” en la lógica de texto de proyecto editorial sacerdotal.

anclar el proyecto de sociedad en la dimensión cosmológica llevando la sencillez de un templo nacional a la complejidad de un *axis mundi*. Entonces, los materiales del siglo VI a.e.c. debían ser modificados, es decir, corregidos, para ajustarse a la visión deuteronomica: estorban los dioses, porque se busca un monolatrismo. Estorban los demonios antiguos por la misma razón, aunque se pueden capitalizar sus habilidades para echar mano de ellos cuando haga falta, pero, siempre como subordinados de Yahvé. También estorban, de manera importante, las diosas. Estorba Anat, consorte de Baal, tanto como Baal mismo, pues es el principal competidor por el puesto al trono. Estorba especialmente Aseráh (Athtartu/Astoret/), pues ella fue la consorte del dios El; divinidad cuya manifestación en la forma de un ancestro, resultó ser Yahvé mismo. Hay que decirlo: ninguna diosa habría tenido más derecho a la existencia que Aseráh, la consorte del gran dios El, dios mayor del panteón al que perteneció en sus orígenes Yahvé, pues Yahvé fue ancestro y manifestación inferior del gran El. Y como Yahvé fue en sus orígenes un aspecto del dios El, no sorprende que en algunas regiones se le asociara también con la consorte del dios El. Pero ahora la diosa Aseráh y el culto que tuvo en diversos sitios estorba para el monolatrismo, especialmente por su papel como diosa creadora, así como por la relación estrecha con El. Se comprende entonces la facilidad de asociar a la diosa Aseráh con el incipiente Yahvé-El por lo que tampoco sorprende la virulencia con la que se buscó destruir su culto y borrarla de la memoria.

En cuanto a la antropología, se refleja en la producción editorial deuteronomista, - especialmente en la *Relectura* del material pre sacerdotal del relato de creación-, esta idea de una transgresión previa, como causal del estado disarmónico de aquel presente marcado por la inestabilidad y las guerras, además de la nota constante que refiere al castigo por la desobediencia y la posterior restauración de la relación con la divinidad:

El *Deuteronomio* en su versión canónica, remite de manera constante al periodo de esclavitud en Egipto, a la subsecuente liberación gracias al auxilio de Yahvé y a la presencia del líder religioso que fue Beya/Moisés. Pero también el texto refleja un claro interés por las leyes como ordenadoras de la construcción social muy especialmente en el código deuteronomico. Es notoria la insistencia en la justicia, así como en un orden familiar

que traza limitaciones para la sexualidad humana: quedan escritas la prohibiciones sobre los intercambios sexuales -desde la perspectiva de un sujeto masculino-, con la madre, con la suegra y con la hermana. Sin embargo adquieren obligatoriedad los intercambios sexuales con la cuñada, en caso de que el hermano haya muerto sin descendencia.⁴⁴⁸ Y es que la idea de descendencia resulta fundamental, pues supone un signo de bondad por parte de la divinidad, como también lo será la fertilidad en términos de abundancia en los negocios, en el cultivo de tierras, en la cría de ganado. En este marco, la primogenitura será un derecho registrado también en el código deuteronomico.

En esta estructuración social que expresa el *Deuteronomio*, tiene lugar una visión sobre las mujeres a través de una mirada masculina, que resulta operativa en función de una estructura social encabezada por los varones. Y los beneficios que se procuran para ella consisten mayormente en sostener esa estructura.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ Independientemente de que a la mujer le parezca o no el sostener relaciones sexuales con el cuñado, tiene lugar una exigencia social por reproducir el linaje o descendencia de la familia del esposo. No la de ella. Ella es un medio a través del cual la bendición de la divinidad sobre el esposo difunto y sin descendencia puede cobrar realidad. Pero ella tiene el derecho a despreciar al cuñado por “incumplimiento” escupiéndole a la cara y quitándole una sandalia si el hombre en cuestión no tiene relaciones sexuales con ella para embarazarla. Con este gesto tiene lugar una señalización social de reprobación pública que ameritará que el cuñado en incumplimiento sea llamado, con toda su casa, “casa del descalzado”. Ella, pues, tiene derecho a exigir el cumplimiento de esta norma, conocida como *Ley del levirato* y la inhabitará –retomando el término propuesto por Mahmood-. Vid. Dt. 25:5 y ss. Vid. Tmb. *Supra*. Capítulo I.

⁴⁴⁹ En el código deuteronomico no hay mención de protección a la mujer soltera no casadera: es decir una mujer que no se haya casado y que con el paso del tiempo haya perdido hermano y padre. Al parecer se considera que la orfandad es falta de padre, así como el estado de viudez que preocupa al código refiere sólo a la mujer, mientras que no considera la vulnerabilidad de un hombre viudo o la falta de cuidado hacia él, así como tampoco menciona la vulnerabilidad de un hombre que padezca alguna enfermedad incapacitante o la de un anciano. El texto insiste en que es a las mujeres a las que hay que cuidar en los casos en los que ellas hayan perdido la tutela por parte del varón designado socialmente: padre, hermano, esposo. Sin embargo sí se considera la vulnerabilidad del esclavo, así como del que haya causado involuntariamente la muerte de otro israelita. Vid. “Código deuteronomico” en Dt: 12-26. La especificidad de este cuidado hacia el desposeído, hacia el o la vulnerable social es una herencia de la antigua Sumeria, vía Canaán. Al respecto Kramer cita uno de los documentos jurídicos más antiguos de Sumeria –más antiguo que el Código Hammurabi-, datado hacia el 2050 a .e.c. Se trata de la tablilla catalogada bajo el número 3.191 de la colección Nippur, del Museo de Antigüedades orientales de Estambul: el rey Ur-Nammu se preocupaba de que «el huérfano no se transformase en la presa del rico, la viuda en la presa del poderoso, el hombre de un siclo en la presa del hombre de una mina», mostrando un interés claro por la justicia y el cuidado de su pueblo. Vid. S.N. Kramer, *La historia empieza en Sumer*, op. cit. p. 55.

Pero la dimensión antropológica resulta estrechamente vinculada con una visión cosmológica que también integra la conexión entre una desobediencia previa como antecedente que da origen a un estado disarmónico presente que impactaría a la geografía: a través de la reescritura del mito de creación se articulan desde otro ángulo dos dimensiones sagradas pertenecientes a distintas geografías: el Edén y la Tierra Prometida. Así, los lugares sagrados -el Templo como Axis mundi; El Huerto en Edén como paraíso perdido a causa de las faltas humanas, y la tierra “al otro lado del Jordán” como “Tierra prometida”-, forman un circuito donde se expresa el castigo por la desobediencia, la reparación en otro orden de realidad gracias al perdón que se obtiene *después* del castigo y una nueva vinculación a un espacio sagrado. Espacio que, a partir de entonces, queda al alcance: la tierra prometida. En ella, el Templo-axis mundi será el poste que sostiene el cosmos y legitima el estado de cosas, el proyecto de gobierno y el proyecto de sociedad. Pero ya no hay posibilidad de retorno al Huerto perdido, el cual se afianza como mítico. Se inicia un tiempo “afuera” de ese espacio-tiempo mítico: es una realidad social que ahora es operativa en el orden de la historia. Es decir, aquella dimensión socio política regida por la monarquía teocrática, el vasallaje del pueblo a la divinidad única y su esfuerzo laboral para alimentarse, como recordatorio de la falta cometida en una dimensión a la cual no se puede volver para intentar reparar. El orden de la historia parece abrirse paso en una sociedad nacida ya *después* del castigo irreparable.

Tras la exposición precedente se vislumbran los ejes del quehacer editorial deuteronomista: al material del primer perfil que analiza Uehlinger, se agregan correcciones y complementos que cambian su sentido previo y trasladan al ámbito mítico la creencia en una realidad socio religiosa organizada en función de la obediencia al culto monolátrico a Yahvéh. Con ello, se crea un correlato cosmológico que deberá expresar las causas originarias, las razones primeras por las que ha tenido lugar la catástrofe del siglo VI en general y la vida humana donde el trabajo es visto como una carga y donde el sufrimiento es la consecuencia de la desobediencia. Nada queda relegado al azar: el estado de cosas bueno o malo será consecuencia directa del comportamiento del pueblo. Si las consecuencias son funestas habrá destrucción, muerte, avanzada militar de pueblos enemigos, así como infertilidad en todas las dimensiones y niveles, desde el económico

hasta los vínculos familiares y sociales. El bienestar, por el contrario es fertilidad, en descendencia, tierra, empresas, ganado. Y, con todo, aunque se haya cumplido con las exigencias de la divinidad, puede haber situaciones funestas, lo cual abonaría a una visión pesimista de la antropología. Así, la orientación del reciclaje deuteronomista del material pre sacerdotal encuentra su trayectoria: habrá una desobediencia originaria, una disarmonía originaria que tendrá como consecuencia la pérdida del terruño, reflejando, presumiblemente, el destierro en el siglo VI.

V.3 Segundo estrato redaccional de los relatos de creación: el perfil deuteronomista

En los siguientes apartados mi exposición referirá brevemente el lugar que ocupa la edición deuteronomista en el “Ciclo bíblico de los orígenes”. Al igual que en el capítulo dedicado al material pre sacerdotal, esta exposición permitirá conocer de manera panorámica las conexiones identificadas en las intervenciones editoriales adscritas al horizonte deuteronomista a lo largo de los capítulos 1-11 del *Génesis*. En seguida transcribiré las intervenciones editoriales que aporta este perfil.

V.3. a) El “Ciclo Bíblico de los orígenes”

El relato de creación editado por el perfil deuteronomista conoce conexiones con otros pasajes de lo que los investigadores han denominado “Ciclo bíblico de los orígenes” que abarca los pasajes bíblicos que van desde la creación hasta el Diluvio.⁴⁵⁰ Es importante identificar los pasajes que corresponden al perfil deuteronomista en “Ciclo bíblico de los orígenes” porque son materiales que se encuentran estrechamente relacionados por pertenecer al mismo interés editorial. Por ello abonan a la comprensión del pasaje bíblico sobre la creación que propone este perfil. Para Uehlinger el perfil deuteronomista abarca los siguientes pasajes del “Ciclo bíblico de los Orígenes”:

⁴⁵⁰ *Vid. Supra. II.2. El “Ciclo bíblico de los orígenes” en el proyecto editorial sacerdotal y su recepción cristiano romana: lógica de texto.*

I.-Relato del jardín (en siete escenas: creación del hombre, mandato con respecto al árbol <<del conocimiento del bien y del mal>>, creación de la mujer, transgresión, interrogatorio, maldición, expulsión): 2, *4b*. 5-7*a**b**b*.8-9^a.16-17*.18-20.21-22.23-25; 3,1-13.14*.15-18^a.19.20.21-23.

II Aumento exponencial de la violencia a causa del pecado, nueva expulsión (Caín expulsado de la tierra arable), ineficacia de la venganza como medio preventivo (Láamec, en total siete escenas): 4,1-5. 6-7.8.9-16.17*a*. 18-22. 23-24

III Diluvio a causa de la perversidad del corazón del hombre, Yhwh se lamenta de tener que sacrificar su creación a causa de la imperfección del hombre, promesa (en total siete escenas): 6, 5-6. 7-8*; 7,1*a*.2.4-5.10*a*.12.23*; 8,2*b*.6-7.8.9*. 10-12. 13*b*.20-21*a*.21*b*.22⁴⁵¹

Según se puede apreciar en este cuadro, el perfil deuteronomista aporta su visión sobre el diluvio, y lo explica por las acciones humanas que desagradan a la divinidad. En el esquema elaborado por Uehlinger resaltan elementos como el que haya tenido lugar una segunda expulsión, la de Caín, reforzando la centralidad del tema de la expulsión humana del Jardín. Pero finalmente, se impone la renovación de la promesa de beneficio por parte de la divinidad que, a pesar –o gracias a- del castigo, no abandona del todo a su pueblo, y vuelve a entrar en relaciones de beneficio con él.

A continuación transcribo el material deuteronomista del relato de creación.

V.3.b) Las apostillas al relato de creación: transcripción

La transcripción de los versículos pertenecientes a este perfil no deja de tener peculiaridades, pues al ser una re escritura del material pre sacerdotal del siglo VI, no es un

⁴⁵¹Transcribo *verbatim* el cuadro que presenta el autor respecto del perfil profético deuteronomista. Es importante notar que el autor trabaja los pasajes de *Génesis* 1 a 11 o “Ciclo de los Orígenes”, por lo cual el cuadro abarca la misma extensión. La relectura deuteronomista aparece marcada de origen en cursivas, con el fin de que el lector o lectora la distinga del material pre sacerdotal. *Vid.* C. Uehlinger, “Génesis 1-11” en *Introducción al Antiguo Testamento...* Thomas Römer, ed. *op. cit.* p. 122.

texto per se. Se trata más bien, de las *apostillas* hechas en una época particular a un texto previo. Por ello hay dos alternativas: transcribir ambos perfiles, siguiendo la *lógica de texto*. O bien, transcribir únicamente los añadidos, siguiendo la *lógica de Cronos*.⁴⁵² He elegido la *lógica de Cronos* porque, al aislar el perfil redaccional, es posible identificar con mayor claridad tales añadidos, a la vez que se contribuye a suspender las formas habituales de lectura sobre el texto canónico.⁴⁵³ A continuación transcribo el perfil deuteronomista señalado por Uehlinger⁴⁵⁴, en la versión preparada por Desclée de Brower.⁴⁵⁵

Perfil 2. *Relectura o Ampliación según el espíritu de sabiduría escéptica-pesimista de los siglos V y IV= Antiguo Yehovista*, según la terminología empleada por Uehlinger.⁴⁵⁶

La prueba de la libertad. El paraíso.⁴⁵⁷

2:4 [...] ⁴⁵⁸ el día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo,

⁴⁵² Hay que considerar que entre los elementos añadidos se encuentran narraciones originariamente independientes que constituyeron *per se* unidades de sentido. Y precisamente por abonar a la visión deuteronomista fueron agregadas por los editores.

⁴⁵³ Cabe recordar que en los apéndices presento la transcripción de los relatos de creación en su versión canónica pero distinguiendo los estratos redaccionales a partir de un código de colores. En esa transcripción, se puede apreciar el trabajo editorial y se puede seguir su decurso narrativo a la par que desarrollo mi análisis.

⁴⁵⁴ Vid. C. Uehlinger, “Génesis 1-11” en *Introducción al Antiguo Testamento...*, *op. cit.* p. 121 y ss.

⁴⁵⁵ Vid. Gn 2:4 y ss. en *Biblia de Jerusalén*, *op. cit.*

⁴⁵⁶ Vid. C. Uehlinger, “Génesis 1-11” en *Introducción al Antiguo Testamento...*, *op. cit.* p. 121 y ss.

⁴⁵⁷ Desclée de Brower agrega un título (presentado aquí en negrita) ajeno a la edición masorética y a la versión de los setenta. Cabe notar que la edición de Desclée intercala dicho título a la mitad del versículo IV. Vid. *Biblia de Jerusalén*. *op. cit.* p. 15.

⁴⁵⁸ Propiamente la edición deuteronomica comienza en el versículo 2:4b. La parte *a* de este versículo pertenece al material sacerdotal y por ello no la transcribo en el cuerpo del texto. Sin embargo lo transcribo en esta nota al pie con el fin de señalar algunos puntos de interés. El texto, en la versión de Desclée, es traducido de la siguiente forma: “Estos fueron los orígenes del cielo y la tierra, cuando fueron creados”. Vid. Gn 2:4a en *Biblia de Jerusalén*, *op. cit.* Y en la versión presentada por Colodenco: “Esta es la ascendencia del cielo y de la tierra cuando fueron creados.” Por cuestiones de extensión no será posible abordar el material sacerdotal, sin embargo es interesante la anotación que hace Colodenco sobre la traducción que propone, pues a diferencia de Desclée de Brower, Colodenco utiliza el término “ascendencia” y especifica que *Toldot*, el vocablo hebreo, significa “genealogía”, “registro”, “orden”, “crónica”. A partir de estos significados, el autor recupera el trabajo de Legendre, para resaltar un sentido importantísimo que es la relación de orden entre objetos o sucesos; una relación que permite identificarlos: la genealogía. Pero el interés es doble, pues en el orden que aporta la relación por el lugar ocupado, hay espacio para distinguir lo “fuera de”: la divinidad, según indica Legendre, carece de origen y fin. Pero, para esta visión, cielos y tierra han sido creados. Y, frente a la divinidad creadora -que carece de principio y fin-, cielos y

[...]

7 [...] e insufló en sus narices aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente.
8 Luego plantó Yahvéh Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado.

9 Yahvéh Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, [Y en medio del jardín el Árbol de la vida y el Árbol de la ciencia del bien y del mal].⁴⁵⁹

[...]

16 Y Dios impuso al hombre este mandamiento: <<De cualquier árbol del jardín puedes comer,

17 más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás porque el día que comierais de él morías sin remedio>>

18 [Dijo luego Yahvéh Dios: <<No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada>>]⁴⁶⁰

[...]

23 Entonces éste exclamó:

<<esta vez sí que es hueso de mis huesos
y carne de mi carne.

Ésta será llamada mujer,
porque del varón ha sido tomada>>⁴⁶¹

24 Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer y se hacen una sola carne.

25 Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro.

La caída⁴⁶²

tierra carecen, *entonces*, de características divinas: pertenecen al orden de la historia, no al orden divino. Y si recordamos lo expuesto en páginas precedentes, se percibe el esfuerzo sacerdotal por reafirmar el nuevo orden en el panteón, y el despojo, digamos ontológico, que sufren las divinidades celestes. El versículo 2:4a es, de este modo, un conector ideal para articular tres perfiles editoriales: el material pre sacerdotal reelaborado por la relectura que analizamos en este capítulo, y el material propiamente sacerdotal. Para mayor claridad en lo expuesto, *Vid. infra. Apéndice 3* del presente trabajo de tesis. El código de colores permite identificar en el texto canónico, los perfiles que le componen. *Vid. Tmbn.* Daniel Colodenco, ad Gn 2:4a en *Génesis: el origen de las diferencias. op. cit.* p. 31, *apud.* Legendre, Pierre, *El inestimable objeto de la transmisión*, (México: Siglo XXI, 1996).

⁴⁵⁹ Presento el fragmento 9b entre corchetes porque su datación es dudosa, pues podría ser datado con el material R o Redactor que es el último perfil. *Vid. Supra. Capítulo III del presente trabajo.*

⁴⁶⁰ Presento también este versículo entre corchetes porque su datación es dudosa. Hay posibilidades de que pertenezca al material pre sacerdotal. *Vid. Supra. Capítulo III del presente trabajo.*

⁴⁶¹ Conservo el formato editorial de la versión elaborada por Desclée de Brower. *Vid. Biblia de Jerusalén, op. cit.* p. 16

3

1 La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvéh Dios había hecho. Y dijo la mujer: <<¿Cómo es que Dios os ha dicho: no comáis de ninguno de los árboles del jardín?>>

2 Respondió la mujer a la serpiente: <<Podemos comer del fruto de los árboles del jardín.>>

3 Mas el fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él ni lo toquéis so pena de muerte.>>

4 Replicó la serpiente a la mujer: <<De ninguna manera moriréis.>>

5 Es que Dios sabe muy bien que el día en que comierais de él se os abrirán los ojos y seréis como Dioses, conocedores del bien y del mal>>

6 Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió y dio también a su marido, que igualmente comió.

7 Entonces se les abrieron a entrambos los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos y cosiendo hojas de higuera se hicieron unos ceñidores.

8 Oyeron luego el ruido de los pasos de Yahvé Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yahvéh Dios por entre los árboles del jardín.

9 Yahvéh Dios llamó al hombre y le dijo: <<¿Dónde estás?>>

10 Éste contestó: <<Te he oído andar por el jardín y he tenido miedo porque estoy desnudo; por eso me he escondido.>>

11 Él replicó: <<¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?>>

12 Dijo el hombre: <<La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí>>

13 Dijo, pues, Yahvéh Dios a la mujer: <<¿Por qué lo has hecho? Contestó la mujer: <<La serpiente me sedujo y comí>>

14 Entonces Yahvéh Dios dijo a la serpiente:

<<por haber hecho esto,
maldita seas entre todas las bestias
y entre todos los animales del campo.
Sobre tu vientre caminarás,
y polvo comerás
todos los días de tu vida.>>

15 Enemistad pondré entre ti y la mujer,
entre tu linaje y su linaje:
él te pisará la cabeza
mientras asechas tú su calcañar.>>

16 A la mujer le dijo:

<<Tantas haré tus fatigas cuantos sean
tus embarazos:
con dolor parirás los hijos.
Hacia tu marido irá tu apetencia,>>

⁴⁶²Del mismo modo que el título anterior, éste es una intercalación agregada por los editores de la *Biblia de Jerusalén* que no aparece ni en el *TM*, ni en la *Septuaginta*.

y él te dominará>>
17 Al hombre le dijo: <<Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él alimento todos los días de tu vida.
18 Espinas y abrojos te producirá, [y comerás la hierba del campo]⁴⁶³
19 Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado.
Porque eres polvo y al polvo tornarás>>
[...]

21 Yahvéh Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de pieles y los vistió.
22 Y dijo Yahvéh Dios: <<¡Resulta que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado no alargue su mano y tome también del [Árbol de la vida] y comiendo de él viva para siempre.
23 Y lo echó Yahvéh Dios del jardín de Edén para que labrase el suelo de donde había sido tomado.
[...]

Hasta aquí la transcripción de las apostillas que aporta el perfil deuteronomista al material pre sacerdotal del relato de creación. Ahora que conocemos los elementos que componen este perfil editorial, hay que considerar que, para su lectura, tendremos dos rutas a elaborar de manera sincrónica. Esto porque si bien tales añadidos encuentran su sentido en la resignificación que hacen del material pre sacerdotal, son expresión de la visión particular de mundo que se ha expuesto en páginas precedentes. Voy a decirlo con cuidado: estas apostillas no surgen de la nada, sino que responden a una visión de mundo y a un proyecto de sociedad, por lo que sus aportaciones reorientan al texto para que sea leído bajo coordenadas convenientes a tal proyecto. En estas coordenadas, el perfil deuteronomista presenta dos ejes temáticos que estructuran su visión y son: a) el tema del agente creador y, b) el tema del modo en que la creación se sostiene. Respecto del primer tema, los editores apuntalarán la supremacía monolátrica de Yahweh-El para consolidarlo como *El Único*. Respecto del segundo tema, los editores expresan una comprensión singular del modo de ser de la creación: como el pueblo reincide en la desobediencia, hay un castigo que posibilita la reanudación de las relaciones con la divinidad. Así, la divinidad se enfada por

⁴⁶³ El fragmento entre corchetes, que es la continuación del versículo, no parece pertenecer a este estrato redaccional.

la desobediencia recurrente, pero nunca abandona del todo a su pueblo, y, una vez efectuado el castigo, vuelven a posibilitarse las relaciones. Esta dinámica apunta a un estado de cosas querido por la divinidad. Un orden en la creación que debe ser protegido y conservado, pues es el orden que la divinidad exige para su creación.

Dicho esto, se explica mejor el por qué de una elaboración sincrónica en mi análisis: por una parte abordaré los añadidos mismos como expresión de una *imago mundi* que responde a la Lógica de Cronos, y por otra, la forma en que tales añadidos reorientan los sentidos del material pre sacerdotal desde la Lógica de Texto. Sin embargo, daré mayor peso al modo en que este horizonte editorial interviene el material pre sacerdotal -según quedó expresado en su forma última en la edición canónica-. El interés está en aprovechar el camino recorrido en las páginas precedentes con el fin de identificar las costuras que pretenden unificar ambas narraciones, pero sobre todo, contrastar ambas visiones de mundo, las cuales resultan irreconciliables.

V.4. Lógica de texto y políticas de género: registro bíblico de lo divino

A diferencia del orden de exposición que seguí en el capítulo correspondiente al material sacerdotal, para este perfil considero iniciar la exposición con el tema “El registro bíblico de lo divino”, en lugar de iniciar analizando la antropología. La razón consiste en que habiendo tenido lugar la reorientación teológica desde el politeísmo al monolatrismo, y de ahí a la condensación monoteísta, este perfil editorial expresa el encumbramiento del Yahvismo y, tal encumbramiento será el epicentro en su visión de mundo.⁴⁶⁴ Así la intervención editorial se hace presente desde el momento mismo en que se hace necesario restringir las posibilidades interpretativas del material pre sacerdotal para delimitar al agente creador.

Esto lo abordaré enseguida.

⁴⁶⁴ Con esto no estoy afirmando un orden cronológico que establezca la anterioridad de la teología respecto de la antropología o viceversa. Me limito a considerar la centralidad que supone para este perfil el interés por el posicionamiento monolátrico de la divinidad y los elementos que en consonancia expresa el relato de creación respecto de la antropología.

V.4.a) El proemio Gn 2:4b como marcador hermenéutico

El perfil deuteronomista elige iniciar su intervención editorial sobre el material pre sacerdotal, agregando a éste, como proemio, una línea aparentemente suelta:

2:4 [...] ⁴⁶⁵ el día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo, ⁴⁶⁶

Esta línea es una suerte de preámbulo que puntualiza al agente creador y un contexto cosmológico particular, iniciando un proceso de asimilación del material pre sacerdotal. Recordemos las primeras líneas de aquel material: en él, se describe una situación donde aún no había árboles en la tierra, ni crecía hierba en el campo porque la divinidad no había hecho llover. Recordemos que este pasaje no indica cuándo o cómo llegó a ser esta creación. Recordemos que no era inusual en Sumeria considerar una acción ordenadora por parte de la divinidad sobre un caos existente como un origen cosmológico, mientras que sí era inusual la idea de una creación ex nihilo. ⁴⁶⁷ Consideremos que el *Enuma elish* -con el cual el material pre sacerdotal tiene importantes afinidades-, comienza señalando una situación ya existente: *Cuando en lo alto* [...]. Recordemos que el perfil profético deuteronomista se ubica ya en un esfuerzo monolátrico que quiere posicionar a su divinidad preferida como *la Divinidad, el Único, el Celoso*. Recordemos que teniendo al dios Ilu/El como referente y origen, este dios menor que es Yahvé-El, es más bien una divinidad joven que aspira a poseer las cualidades del dios mayor –el gran El-, que era, él sí, un dios creador.

Vislumbramos, entonces, hacia dónde apunta la línea agregada por este perfil: no se arriesga a dejar a la libre interpretación el material pre sacerdotal, que podría traer a

⁴⁶⁵ El fragmento **a** de este versículo está datado en la época sacerdotal, según el trabajo de Uehlinger, y por tanto es posterior al perfil deuteronomista. *Vid.* C. Uehlinger, “Génesis 1-11 en *Introducción al Antiguo Testamento... op. cit.* p. 123.

⁴⁶⁶ La versión de *The complete Jewish Bible* traduce: “on the day that the God Lord made earth and heaven”. *Vid.* Gn 2:4b en *The complete jewish Bible... op. cit.* En ambas versiones resalta que el término utilizado es “hizo” *aasot* (אָסֹת) no “creó” .

⁴⁶⁷ Incluso, el relato sacerdotal mismo, comienza narrando la presencia ordenadora de la divinidad sobre las aguas cósmicas que requerían ser separadas para que tuviera lugar la creación. Así, no se trata de una creación de la nada, sino de una creación que viene al ser, a partir de un proceso ordenador.

colación una red semántica politeísta tanto como los recuerdos de cuando “el Celoso” era apenas una deidad menor frente al gran El/Ilu o frente a Baal. Muy al contrario, aquella línea determina una orientación hermenéutica. Y esta orientación indica con toda claridad que no es que la tierra existiera desde siempre, o *per se*, sino que fue *hecha*. ¿Cuándo y por quién? No nos dan una fecha de calendario, pero nos dicen: “**en** el día en que...”. Con ello hay un marcaje que separa temporalidades entre un “antes del quehacer divino por medio del cual fueron hechos los cielos y la tierra” y un “después de tal quehacer”, con lo cual se distingue un momento particular del orden del tiempo. Y, ¿quién es el agente responsable? ¿La diosa Nammu, conocida entre los sumerios por ser la madre que da vida al cielo y a la tierra?⁴⁶⁸ O, ¿a caso la diosa cananea Aseráh, consorte del dios El, quien también podía crear mediante la palabra y el pensamiento?⁴⁶⁹ No. Había que puntualizar que, a pesar de que el material pre sacerdotal es una narración que, a decir del mismo Uehlinger, *hunde sus raíces en la memoria milenaria de las tradiciones sumerias y acacias*,⁴⁷⁰ no va a describir ya las acciones de las antiguas divinidades sumerias ni cananeas, sino que se recicla en los siglos V y IV para dar cuenta de las acciones de otra divinidad: *El Dios Único, El Celoso, Yhwh-Elohim*, quien desde el politeísta siglo IX era ya una deidad encumbrada oficialmente.⁴⁷¹

Así, pues, aquella línea inicial, aparentemente suelta, no es ninguna ingenuidad: es un marcador hermenéutico que señala los límites de la lectura, acordes a la nueva política de relaciones entre las divinidades cananeas del panteón y el nuevo orden monolátrico-monoteísta.⁴⁷² Para que no quede dudas, repito: la “misma” narración tendrá otro

⁴⁶⁸ Vid. S. N. Noah Kramer, *La historia empieza en Sumer*, op. cit. pp. 72 y 73.

⁴⁶⁹ Vid. *Supra*. Apartado IV. 3 “Lógica de texto y políticas del olvido. Yahvéh y las diosas” del presente trabajo.

⁴⁷⁰ Vid. C. Uehlinger, *Génesis 1-11*, en *Introducción al Antiguo Testamento...*, op. cit. p.126.

⁴⁷¹ Vid. *supra*. Capítulo IV.3. Lógica de texto y políticas del olvido: Yahvé y las diosas. del presente trabajo. Vid. *Tmbn*. J. De Moor, *The rise of Yahwism. The roots of israelite monotheism*. op. cit. p. 11.

⁴⁷²El pasaje de una visión monolátrica a una monoteísta tuvo su origen en la moda de encumbrar a una deidad por encima de las demás. En el tiempo, este encumbramiento monolátrico se condensó en un monoteísmo abonado muy contundentemente por la reforma mosaica y la visión deuteronomista. De Moor se pregunta quién habría sido el primero en darse cuenta de la radicalidad este cambio y de las enormes consecuencias que implica para una configuración cosmológica, teológica y antropológica. Ahora, haciendo eco de la pregunta que propone el autor, me pregunto si

significado. Ahora el material pre sacerdotal será reciclado. Y las acciones que podrían haber sido atribuidas a diversas divinidades, ahora tendrán otro referente, uno específico: el dios Yhwh-El. Así, se afirma que fue Yhwh-El -y ningún otro ni otra-, la divinidad que hizo, en el día de la creación, el cielo y la tierra, puntualizando al agente creador en clave monolatrista. Esto, porque no se trata solamente de una sustitución de una divinidad por otra, sino de una radical modificación en la visión cosmológica. Pero también el pasaje bíblico insiste en la singularidad de sus acciones y, por ende, tanto de su poder como de su singularidad entitativa: se trata de una creación, no de un estado de cosas larval que brota a la vida por la acción fertilizadora de la divinidad. Es la divinidad misma la que *hace* tierra y cielos, es decir, la totalidad.⁴⁷³

Bajo esta advertencia, el fragmento pre sacerdotal señala que “la divinidad” no había hecho llover. Pero, tras la intervención editorial profético deuteronomista nos ha quedado claro que el agente, en la lógica del texto, ya no es Baal, dios de la tormenta, ni tampoco Anat en su participación en la fertilización de la tierra; tampoco el gran El/Ilu ni Aseráh, la diosa creadora, sino Yhwh-El. Nuestro relato de herencia sumerio acadia se coloca en nuevas coordenadas teológicas y a partir de entonces expresa esta otra concepción cosmológica y teológica; una que responde a la visión deuteronomista.

V.4.b) Una nueva geografía para un nuevo horizonte editorial

Una vez que se conoce el nombre propio del agente creador, Yahvé-El y se le ha identificado como El Único, El Celoso, cabe elaborar un esbozo descriptivo de su ser. Se trata, como he expuesto, de una divinidad que requiere apuntalar y sostener el lugar que tanto trabajo le ha costado obtener. Y en esto, los textos bíblicos que aporta la visión

habría sido quien ya hubiese nacido en estas prácticas discursivas que performan realidad como para que precisamente la ubicación en tal *locus* permitiese el contraste al mirar hacia el pasado. *Vid.* J. De Moor, *The rise of Yahwism. The roots of israelite monotheism. op. cit.* p. 266.

⁴⁷³ Colodenco señala que la expresión “tierra y cielos” permite hacer referencia a la totalidad. El término técnico es “merismo”, y es un recurso literario que permite recurrir a pares para describir un todo. Sobre esto se volverá en el inciso dedicado al Huerto. *Vid.* Dael Colodenco, ad Gn 2:9 en *Génesis: el origen de las diferencias, op. cit.* p. 34

deuteronomista son reiterativos: la divinidad única no tolera el culto a otras divinidades. Se trata, pues, de una divinidad que castiga violentamente el modo tradicional de ser de su pueblo, con tal de llevarlo a los rieles del monolatrismo, aunque tras el castigo renueva la posibilidad de las relaciones con él. Pero es un pueblo que en su momento vió la tragedia del siglo VI, la cual interpretó como un castigo mayor, frente a una desobediencia mayor.⁴⁷⁴ Recordemos que la visión deuteronomista, como proyecto editorial, remite frecuentemente al periodo de esclavitud en Egipto, al auxilio de Yahvé, a las faltas y a las causas de castigo; a la renovación de las relaciones con la divinidad. Cabe recordar que esta visión había tejido a lo largo de varios siglos (por lo menos desde el siglo XI, época del bronce tardío) la idea de que la divinidad se irrita violentamente a causa del culto a otros dioses y, en su virulencia, no dudaba en pasar a cuchillo o exterminar a su pueblo. Los sucesos históricos desafortunados fueron leídos como consecuencia de una desobediencia o infidelidad hacia el culto único al Celoso, declarado por el código deuteronomico, marcadamente monolatrista.⁴⁷⁵ Por ello, no sorprende que, desde la visión deuteronomista, el estado de cosas sociopolítico del siglo VI a.e.c. -especialmente en torno a la destrucción del templo y el exilio-, se procurase explicar o justificar (llevando agua al molino de una concepción teocrática de la monarquía), como una consecuencia de una ruptura anterior. Una, quizás originaria, donde se fracturó el orden establecido por la divinidad.⁴⁷⁶

¿Cómo reflejar, entonces, esta dinámica *desobediencia-castigo-renovación de vínculo* como una arcaica -en el sentido de arché, para decirlo en términos filosóficos-; es decir, originaria y estructurante de un modo de ser de la creación y su operatividad? ¿Cómo integrar esta visión al relato que da cuenta de los orígenes del mundo? La estrategia editorial deuteronomista elige reorganizar la geografía cosmológica a partir de la integración de un lugar peculiar dentro de la narración del *Génesis*, posicionando el tema del Huerto como uno central. Encontramos así la tercer intervención editorial sobre el

⁴⁷⁴ Como he expuesto en páginas precedentes, este perfil editorial de los siglos V y IV, responde a un contexto donde se busca comprender el presente a partir de la revisión del pasado. *Vid. supra. V.2. Lógica de Cronos: Medios productores y visión deuteronomista.*

⁴⁷⁵ *Vid. supra. V.3. Lógica de texto: la visión deuteronomista y su horizonte editorial.*

⁴⁷⁶ La narración podía servir como advertencia y ejemplo para tiempos venideros: si hay obediencia por parte del pueblo, la divinidad será benévola. Si el pueblo insiste en el politeísmo, las consecuencias serán devastadoras.

material pre sacerdotal en el relato de creación, el cual sería uno de los grandes ejes de la dinámica operativa de la nueva estructura cosmológica.⁴⁷⁷ Esta intervención aporta una narrativa que encuentra paralelos en la literatura mesopotámica y no es gratuito. Kramer señala que el paraíso en el Próximo Oriente es una noción de origen sumerio y tiene una ubicación determinada: el país de Dilmun, posiblemente al sudoeste de Persia.⁴⁷⁸ Dilmun es una región sobre la que se habla en el poema mítico sumerio *Enki y Ninhursag*.⁴⁷⁹ Y este paraíso, es un lugar para los dioses donde todo es brillante y limpio; donde no hay dolor ni en el parto. No hay enfermedad ni muerte. Pero inicialmente tampoco había agua y por ello el dios Enki envía a Utu, dios del sol, para que resuelva este problema haciendo brotar de la tierra el agua fresca.⁴⁸⁰ Dilmun, indica Kramer, se convierte en un huerto donde alternan las praderas.⁴⁸¹ Un lugar, que resulta de ensueño frente a las durezas del desierto. Pero es un lugar para los dioses. No para los seres humanos, quienes en la mitología sumeria, existen para alimentar y adorar a sus dioses y diosas.

El pasaje bíblico narra la existencia de un lugar paradisiaco donde crecen árboles buenos para comer y agradables a la vista. Colodenco indica que se trata de un Huerto y no de un

⁴⁷⁷ La primer intervención es, como indiqué en el apartado precedente, la parte b del versículo Gn 2:4 y corresponde a la puntualización del agente creador. La segunda intervención añade la parte b del versículo Gn 2:7, y atañe a la antropología. La tercer intervención, el versículo Gn 2:8 es de carácter cosmológico y reorganiza la geografía de la creación. Identificadas así las tres primeras intervenciones, se vislumbra la amplitud del proyecto deuteronomico de reescritura en tres grandes dimensiones: teológica, antropológica y cosmológica.

⁴⁷⁸ Vid. S. N. Kramer, *La Historia empieza en Sumer. op. cit.* p. 124. Kramer considera la posibilidad de que la ubicación geográfica que ofrece el pasaje bíblico coincida con la ubicación del Dilmún. Región que, por otra parte, fue la elegida por los babilonios para ubicar el “país de los vivientes”.

⁴⁷⁹ He hecho referencia a este mito en el capítulo III de este trabajo, a propósito de la idea de la creación de Eva a partir de la costilla de Adán. Vid. *supra* III El material pre sacerdotal en el relato bíblico de creación. Vid. Tmbn. Samuel Noah Kramer, *La historia empieza en Sumer, op. cit.* p.121.

⁴⁸⁰ Aunque la idea de que existían afluentes que irrigaban Dilmun gracias a la acción del dios solar Utu, no fue sino hasta el cuarto perfil indicado por Uehlinger como “redacción final” datado entre los siglos IV y III, que se agregaron los pasajes bíblicos sobre los cuatro afluentes que irrigan el mundo. El perfil deuteronomista sólo indica que la divinidad había plantado un huerto. El tema del agua y de la irrigación del jardín, viene expresado, según se indicará enseguida, por el término Eden. Vid. S. N. Kramer, *La Historia empieza en Sumer, op. cit.* p. 122. Vid. Tmbn. Daniel Colodenco ad Gn 2:8 en *Génesis: el origen de las diferencias, op. cit.* p. 33. Vid. Tmbn. Christophe Uehlinger, “Génesis 1-11”, en *Introducción al Antiguo Testamento... op. cit.* p. 126.

⁴⁸¹ Vid. S. N. Kramer, *La historia empieza en Sumer, op. cit.* p.122.

jardín, pues el término hebreo *gan* (גן) así lo indica.⁴⁸² Y, añade, que los huertos y los jardines son un región limítrofe: son fronteras numinosas que separan y delinear lo divino y lo humano.⁴⁸³ El Huerto bíblico está ubicado al Este: *kedem* (קדם) término que, según refiere Colodenco, significa “del lado que sale el sol”, pero también “de antaño”, “de tiempos remotos”.⁴⁸⁴ Finalmente, el autor indica que Eden (עדן) es un término emparentado con vocablos que remiten a “humedad” e “irrigación”. Cabría leer, entonces, integrando estos sentidos, que la divinidad plantó un Huerto, desde tiempos remotos/donde sale el sol, en Eden; es decir, en un lugar irrigado, fértil. Este huerto es un sitio extraño, pues por una parte le corresponde ser numinoso, un sitio límite que demarca la separación entre el mundo humano y el mundo divino. Por ello, no sorprende entonces que las referencias que hacen Isaías 51:3; y Ezequiel 28:13 / 31:8, hablen de “un huerto de Dios”.

Sin embargo, se trata de un Huerto numinoso particular, pues es un lugar donde la divinidad decide colocar al varón recién creado.⁴⁸⁵ Pero también coloca, además de los árboles buenos para comer y agradables a la vista, un “Árbol de la vida” y un “Árbol del bien y del mal”.

El árbol tiene, desde los mitos sumerios, una condición también numinosa. Wolkstein indica que el árbol *es una estructura que puede sugerir la naturaleza del crecimiento*, precisamente porque nace en la tierra, lugar de oscuridad y se eleva hacia la luz.⁴⁸⁶ Pero en el mito sumerio del árbol Huluppu, este árbol representaría también el crecimiento en sus diferentes estadios.⁴⁸⁷ El árbol mítico, continúa Wolkstein, participa de tres dimensiones

⁴⁸² El autor hace notar que fue la versión de la *Septuaginta* la que utilizó un término griego -*paradeisos*-, de origen persa -*pairi daeza*- y significa “huerto privado”, “parque cerrado” o “vergel”. De la *Septuaginta*, continúa Colodenco, se extendió el uso del término a otras versiones como la *Vulgata* y, de ahí a otros idiomas. Del término persa se derivó el hebreo *Pardés*, el cual se utilizó en la época rabínica para designar niveles de interpretación, así como el ámbito más íntimo de la divinidad, el cual era accesible únicamente para el místico. *Vid.* Daniel Colodenco ad Gn 2:8 en *Génesis: el origen de las diferencias*, *op. cit.* p. 33

⁴⁸³ *Vid. Ibidem.*

⁴⁸⁴ *Vid. Ibidem.*

⁴⁸⁵ Volveré sobre esto en el apartado dedicado a la antropología. *Vid. infra. V.5. Lógica de texto y políticas de género: antropología.*

⁴⁸⁶ *Vid.* Diane Wolkstein, “Interpretación de los relatos y mitos de Inanna” en *Inanna, reina del cielo y la tierra*, Samuel Noah Kramer y Diane Wolkstein, eds. *op. cit.* p. 125.

⁴⁸⁷ Recordemos que en este mito la diosa Inanna lleva el árbol a su jardín a la espera de que éste pueda dar lugar a su cama y a su trono. Pero tres criaturas indeseables (Lilith, la serpiente y el

cosmológicas: en la mitología sumeria parte del inframundo –dominio de la diosa Ereshkigal-; atraviesa la tierra –dominio del dios Enlil-; y llega a los cielos, -dominio del dios An-.⁴⁸⁸ Pero el árbol genera también las semillas que le permiten no solamente la reproducción, sino también el renacer, pues aunque el árbol llegase a morir, la semilla que produjo, permite el renacimiento y un nuevo comienzo de la vida. De ahí que el árbol pueda ser también una potente metáfora del ciclo de la vida. Por otro lado, Korpel y de Moor señalan que en la literatura parabíblica se han localizado narraciones que refieren la existencia del árbol de la vida en el jardín cananeo de los dioses.⁴⁸⁹ Este árbol, desde la literatura parabíblica cananea y desde el mito de Gilgamesh, sería un árbol que otorgaría la inmortalidad. Incluso, indica Colodenco, es un árbol que otorga diversos beneficios para la salud. Este autor también refiere que en el libro *Éxodo* se describe la presencia de un árbol particular: un almendro de oro del que brotan a la vez flores frutos brotes y pimpollos. Se localizaba, para decirlo con las palabras del autor, *fuera de la cortina del tabernáculo del Templo de Jerusalén, dentro de la Tienda de Reunión, impidiendo la entrada al recinto más sagrado del Templo de Jerusalén.*⁴⁹⁰ Árbol numinoso que presumiblemente remarcaba el límite entre lo divino y lo humano.

pájaro) llegan a establecerse en el árbol en su propia dinámica de revitalización y convierten al árbol Huluppu en algo maligno. Inanna llora, pero en la medida en que los habitantes del árbol pudieran ser fuerzas primigenias, -temores y deseos no expresados, para decirlo en las palabras de Wolkstein- no responden al llanto. Responden, indica la especialista, al orden civilizatorio. Pero el llanto mismo, según Wolkstein, ha debilitado las resistencias de Inanna y ella decide pedir ayuda. Esta ayuda llega en esos términos de orden civilizatorio representado por el hacha del héroe Gilgamesh. *Vid. Ibid.* p. 131- 132. *Vid. Tmbn. supra* III.1.1.a Lógica de texto y políticas de género. Antropología en el material pre sacerdotal, del presente trabajo.

⁴⁸⁸ *Vid. Ibid.* p. 134

⁴⁸⁹ *Vid.* Marjo Korpel/ Johannes de Moor, *Adam, Eve and the Devil*, *op. cit.* p. 4. Sobre esto se volverá en el apartado dedicado a la antropología. *Vid. Infra.* Lógica de texto y políticas de género: antropología en el material deuteronomista.

⁴⁹⁰ *Vid.* Daniel Colodenco ad Gn 2:8 en *Génesis: el origen de las diferencias.* *op. cit.* p. 33 El investigador indica que en el mundo rabínico se llegó a identificar a este árbol con el olivo, considerando que con el aceite de tal árbol se fabricaría el aceite para ungir al mesías. En páginas precedentes, a propósito de la *Fábula de Jotán*, se ha expuesto la vinculación que existía en Canaán entre el olivo y el dios Baal. A partir de tal exposición quiero resaltar esta aparentemente involuntaria referencia al politeísmo que hacen los rabinos con esta identificación. *Vid. supra.* IV.4. La Fábula de Jotán o se me olvidó que te olvidé.

Pero había un segundo árbol igualmente notable que es referido como “árbol del conocimiento bien y del mal”, epíteto que ha suscitado diversas interpretaciones.⁴⁹¹ Pero es este árbol y no el árbol de la vida, el que resulta prohibido por mandato de la divinidad. ¿Por qué? Colodenco ilumina la expresión bíblica “árbol del bien y del mal” a partir de la figura literaria conocida como merismo, la cual opera refiriendo a una totalidad a partir de la expresión de dos opuestos.⁴⁹² Así, la expresión bíblica podría significar, en la consideración del investigador, “conocimiento de la totalidad, del todo”.⁴⁹³ Donde, precisa, el verbo hebreo “conocer” tiene tanto una connotación tanto intelectual como una sexual.⁴⁹⁴

En conjunto, ambos árboles tendrían un carácter numinoso. Pero uno de ellos está prohibido para ser alimento humano. Este último podría significar el borde numinoso dentro del mundo sagrado que es el Huerto, y que sirve como frontera entre el hábitat o espacio de acción humana, y la región divina que ya no se comparte con las criaturas humanas. A favor de esta interpretación, considero lo señalado por Colodenco, quien indica que la inmortalidad y la omnisciencia son atributos de la divinidad.⁴⁹⁵ Una divinidad,

⁴⁹¹ Colodenco presenta anotaciones muy interesantes para dar cuenta de las diversas interpretaciones a que ha dado lugar este pasaje bíblico a lo largo de los siglos y por parte de distintos comentaristas. Por cuestiones de extensión no las transcribo. *Vid.* Daniel Colodenco ad Gn 2:8, en *Génesis: el origen de las diferencias. op. cit.* p. 34.

⁴⁹² Por ejemplo expresar “cielos y tierra” para referir al universo; “día y noche” para referir todo el día. *Vid. Ibid.*

⁴⁹³ Posiblemente pueda considerarse que la idea de que una de las características de la divinidad sea la omnisciencia pertenezca a las teologías cristianas estructuradas desde la filosofía y por lo tanto se trataría de una idea anacrónica para la interpretación de este pasaje. Sin embargo la figura literaria conocida como merismo abre la puerta a la idea de una suerte de conocimiento cuya potestad compete exclusivamente a la divinidad (curiosamente tanto los comentaristas de *Génesis Rabbáh* como Rashi guardan silencio frente a este versículo). Por otro lado esta idea de la diferencia frente a las criaturas humanas inmortales viene dada también por la interdicción misma y el sujeto que la enuncia. El límite lo señala la divinidad. Hay, pues, dos líneas convergentes que permiten apuntalar la diferenciación entre lo humano y lo divino como clave hermenéutica.

⁴⁹⁴ La edición masorética presenta un verbo sustantivado, así la expresión que registra es “el conocer”; ha daat (הַדַּעַת)

⁴⁹⁵ *Vid.* Daniel Colodenco ad Gn 2:8, en *Génesis: el origen de las diferencias. op. cit.* p. 34. La interpretación que ofrece este autor permite considerar que para nombrar a los animales Adán requería de algún conocimiento que no era menor. Lo mismo que Eva, quien nombra a la divinidad, ya desde el material pre sacerdotal. La precisión estaría en que ese conocimiento tendría un límite, uno humano. De este modo, la divinidad Yahweh-El habría integrado como uno de sus atributos característicos el conocimiento de la totalidad. Y sin embargo, el texto mismo, en el estrato editorial deuteronomista, indica que la divinidad *desconocía* que las criaturas humanas primigenias habían

recordemos, celosa de ser la única. Por lo que la distinción entre tal divinidad única y el ser humano debe permanecer y ser precisa: aunque las criaturas primigenias puedan alimentarse del “árbol de la vida” participando de la inmortalidad, el “árbol del bien y del mal” les está prohibido. Así, pues, es la divinidad la que indica el límite de la acción humana dentro del Huerto. Y la consecuencia de transgredir es la muerte.

Con esto último resuena nuevamente la versión sumeria del mito sobre el paraíso en Dilmun que relata el poema *Enki y Ninhursag*. En este poema, como hace notar Kramer, el dios Enki también llega al borde de la muerte, al comer de las plantas que había sembrado la diosa Ninhursag. Enki, a pesar de ser un dios, se deteriora de manera alarmante, provocando la inquietud entre las divinidades del panteón. Pero nadie puede hacer nada por Enki, hasta que una zorra encuentra la manera de convencer a la diosa Ninhursag de detener el proceso de agonía en que se encuentra el dios. Para ello, Ninhursag crea dioses y diosas que irán devolviendo la salud a los diferentes órganos afectados del dios.⁴⁹⁶ Se puede apreciar que el tema de la muerte de una divinidad a partir de haber ingerido sin permiso un vegetal, es uno ya conocido y resulta sumamente útil para lo siguiente:

Tejiendo, las ideas precedentes, es posible considerar que el perfil deuteronomista combinara en la figura del árbol del bien y del mal su cualidad numinosa, a la vez que su función como frontera que separa la zona humana dentro del Huerto, del ámbito exclusivo de la divinidad. Pero también permite reforzar la distinción entre la entidad divina, única y las entidades humanas, al ser Yahvéh-El quien determina las reglas y el orden cosmológico. Se hace evidente que tal combinación permite insistir en la unicidad y capacidad de esta divinidad, reafirmandola en su poder como creador, como ordenador y sostén del mundo; como aquél que determina lo que es permitido y lo que no, apuntalando la visión monolátrica-monoteísta del perfil editorial deuteronomico. Ya no hay otros dioses, ni mayores ni menores. Ya no hay ninguna de las grandes diosas. Queda una serpiente y dos

transgredido la prohibición, pues es hasta el momento en que interroga al varón, que la divinidad comprende lo que ha pasado. Entonces enlista las consecuencias de la transgresión.

⁴⁹⁶ He revisado este poema a propósito de la sanación de la costilla de Enki, pues la escena está estrechamente relacionada con el material pre sacerdotal del pasaje bíblico de la creación de la mujer a partir de la costilla del durmiente Adán. *Vid. Supra. Capítulo III. 1.1.a Lógica de texto y políticas de género: Antropología en el material pre sacerdotal.*

criaturas que en algún momento *fueron* dioses.⁴⁹⁷ Y el texto señalaría que aunque así hubiese sido –cosa que el texto mismo no concede mínimamente–, esos dos seres primigenios también están sometidos al mandato de orden de la celosa divinidad, bajo la amenaza de muerte. Y es que esta divinidad, recordemos, conoce los modos de la muerte a la que ha vencido.⁴⁹⁸

Pero la narración no podía terminar ahí, pues para este perfil se hacía necesario dar cuenta de aquel suceso que dio origen a la vida humana en el orden de la historia. Una historia, que como se ha expuesto con anterioridad, ha dado lugar a la catástrofe del siglo VI, la cual requería explicación. Se hacía pues, necesario, abordar el tránsito de ese estado armónico en el Huerto al orden de la historia, donde la estructura *desobediencia-castigo-renovación de la relación*, encontrara su fundamento. La nota característica del Huerto bíblico es que será el escenario para que tenga lugar esa expulsión originaria y estructurante: la divinidad es benevolente mientras se le obedezca, pero no se olvida nunca el signo de su furia por tratar de *ser como dioses*. Y será algo novedoso, pues según indican Korpel y de Moor, hasta ahora no hay indicios en la literatura parabíblica de que haya tenido lugar ninguna transgresión ni por parte de Adán ni por parte de Eva.⁴⁹⁹ Así, pues parece ser que es un suceso privativo de la narrativa bíblica.

A continuación precisaré algunos elementos sobre la expulsión.

V.4.c) Expulsión

Resulta sobresaliente el modo en que el perfil deuteronomista edita la narración bíblica sobre los orígenes para llevar las aguas a su molino y con ello plantear una desobediencia radical que inaugura un estado de cosas. En tal orden, la criatura humana estará permanente en falta-deuda con su creador, el cual, aunque le haya castigado duramente por su

⁴⁹⁷ Como expondré en el apartado dedicado a la antropología, hay motivos que justifican considerar que Adán y Eva fuesen considerados en la antigüedad cananea como entidades divinas. *Vid. Infra V.5. b) Políticas del monolatrismo: Adán y Eva, los dioses que fueron.*

⁴⁹⁸ *Vid. supra IV.2 Lógica de texto y políticas de la subordinación. YHWH y los demonios*, del presente trabajo.

⁴⁹⁹ *Vid. M. Korpel, y J. de Moor, Adam, Eve and the Devil, op. cit. p. 5.*

desobediencia, no rompe el vínculo del todo, y, aunque no le permite la vuelta al estado de cosas inicial, no le deja desprotegido del todo.⁵⁰⁰ Es una situación de la cual no resulta fácil desenredarse, pues el perdón ofrecido por la divinidad no es tan generoso como para que el ser humano pueda regresar a una situación como la que tenía previa al castigo. Ni es tan radical como para que el ser humano considere emanciparse de su relación con esta divinidad. No hay retorno al Huerto perdido. Y, tras el encumbramiento monolátrico del yahvismo, no hay otra divinidad con la cual vincular.

Esto queda marcado en el texto bíblico sobre los principios: resulta idóneo expulsar a los seres humanos primigenios del Huerto para dar lugar a una condición originaria, estructurante e irreversible fuera del espacio divino compartido que era aquel “Huerto de Dios”.⁵⁰¹ Pero, en un modo tal que no se fracturase del todo la relación entre divinidad y seres humanos. Así, en el pasaje bíblico sobre el Huerto se encuentra una astuta respuesta que da cuenta de esa expulsión originaria –la cual encontrará eco en la expulsión sufrida por Caín de la tierra arable-, y que resulta útil en más de un ámbito:

- a) permite sostener un referente mnémico que, mientras construye y alimenta en el sujeto su condición de *ser-en deuda* para con la divinidad; contribuye, en su

⁵⁰⁰ Conocido es el versículo donde se narra que la divinidad fabrica ropa para los expulsados y los viste. Por otra parte, desde una mirada politeísta, hay un esfuerzo por parte de la divinidad de que los expulsados no coman del árbol de la vida, pues eso les daría capacidad para vivir para siempre, recuperando algo de su perdida condición divina. Desde un punto de vista monolátrico-monoteísta, los expulsados son seres humanos. Por tanto, el vivir para siempre, como lo ha mostrado la literatura, es una maldición. De este modo, resulta también una suerte de protección. Los seres humanos, transcurrido su tiempo de vida, deben morir. Agradezco al Dr. Ricardo Blanco Beledo por señalar esta posibilidad interpretativa sobre este último punto.

⁵⁰¹ Korpel y de Moor indican que en la literatura parabíblica hay registros sobre un sitio reservado a los justos que provendría de tradiciones adánicas cananeas excluidas de las narraciones bíblicas, pero que fueron integradas en estas otras narrativas como *The Book of the Luminaires* del siglo IV a.e.c y *The book of the Watchers* del siglo III a.e.c. Así mismo, el término “eden” también se ha asociado con “ednáh” que significa placer, relacionando la idea del huerto con un lugar de placer, un paraíso destinado a los justos. Resulta notable la idea rabínica de que este sitio numinoso, al final, no quedara del todo cerrado, pues habría la posibilidad de acceder de nuevo a él, a causa de una vida justa, aunque hay que decir que no queda claro del todo si se trataría del mismo Huerto o no. *Vid.* M. Korpel/ J. de Moor. *Adam, Eve and the Devil, op. cit.* p. 9.

repetición y transmisión, a ahuyentar los anhelos politeístas del pueblo, hasta que tales anhelos caigan en el olvido.

- b) permite sostener la creencia en que, a pesar de toda su violencia, la divinidad es benévola y perdona, aunque sea después de castigar. El castigo así, resulta una factura a pagar -¿querible?-, para obtener el beneficio de la continuidad de la relación con esta divinidad. Y si el esfuerzo monoteísta ha cristalizado en monoteísmo, entonces no hay alternativa: es la cuota –necesaria- a pagar por la única relación posible con la única divinidad existente.
- c) Permite explicar los sucesos catastróficos en la historia del pueblo como sucesos queridos por la divinidad, donde encuentran su sentido histórico, así como la esperanza de que mediante la obediencia, no volverán a suceder.
- d) Permite sostener un orden sociopolítico teocrático basado en la idea de que las personas tendrán temor de hacer enfadar –más- a la divinidad ya ofendida desde los principios del mundo, por lo que los intermediarios que administran las relaciones con el ámbito de lo sagrado apuntalarían su poder político y religioso frente al pueblo.
- e) Permite abonar a la construcción de una historia nacional que configura la auto comprensión del pueblo, el cual se auto proclama como elegido y en alianza con la divinidad única.
- f) Configurada la conexión causal entre fidelidad-bonanza y entre infidelidad-castigo se afianza la articulación entre las leyes de tipo social y las leyes de tipo religioso, como interdicciones sancionadas por la divinidad única.
- g) Permite abonar a una construcción social del poder, articulada, también en función del género presentada como condición originaria querida por la divinidad.

La moraleja del relato es polisémica y ha sentado un precedente, que en tanto mítico, signará la antropología: el ser humano y su entrada en el orden de la historia son producto de la pérdida del favor divino a causa de la transgresión en el Huerto. Por ello el Huerto queda vedado en adelante, como también en adelante el ser humano queda marcado bajo el signo de la desobediencia originaria y una nueva oferta de relaciones después del castigo. En esta renovación de relaciones la bonanza puede brotar de nuevo, si hay fidelidad; es

decir, si se conserva el orden requerido por la divinidad. Pero se tratará de una fertilidad dolorosa, en las dimensiones emblemáticas del trabajo –a partir del cual se sostienen la vida-; y de la reproducción humana –a partir de la cual tendrán lugar las generaciones-. Todo, en un contexto de relaciones verticales, donde la divinidad está en el punto más alto, le sigue el varón, luego la mujer.

Pero la expulsión del Huerto no será el último castigo, ni el más terrible. Posteriormente tendrá lugar uno en la modalidad de exterminio, cuando la divinidad cae en cuenta de la maldad de las acciones humanas y decide arrasar la tierra devolviendo la creación a las aguas primigenias. El perfil deuteronomista poco agrega al material pre sacerdotal del diluvio, y suscribe el circuito, -ahora ampliado mediante la expulsión del Huerto-, que va desde la creación hasta aquel.

A continuación transcribo las apostillas, desde la versión de Desclée de Brower:

- Gn 6:** 5. Viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la tierra, y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo,
6. le pesó a Yahveh de haber hecho al hombre en la tierra, y se indignó en su corazón.
- Gn 8:** 8. Después soltó a la paloma, para ver si habían menguado ya las aguas de la superficie terrestre.
9. La paloma, no hallando donde posar el pie, tornó donde él, al arca, porque aún había agua sobre la superficie de la tierra; y alargando él su mano, la tomó y la metió consigo en el arca.
10. Aún esperó otros siete días y volvió a soltar la paloma fuera del arca.
11. La paloma vino al atardecer, trayendo en el pico un ramo verde de olivo, por donde conoció Noé que habían disminuido las aguas de encima de la tierra.
12. Aún esperó otros siete días y soltó la paloma, que ya no volvió donde él.
21. *b[...]* porque las trazas del corazón humano son malas desde su niñez, ni volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho.

Las apostillas del perfil deuteronomista aportan una versión alternativa al material sacerdotal sobre el agente comisionado a supervisar la fertilidad de la tierra. Esto sin que parezca medrar que el material sacerdotal ya había considerado al cuervo. Para el perfil deuteronomista será la paloma la que regresaría con la señal de que la vida vuelve a abrirse paso tras el exterminio. Finalmente hay que señalar un punto interesante en este perfil sobre la comprensión de la divinidad, pues ésta se aflige al ver las acciones humanas. Colodenco señala que el término registrado en la edición masorética *itatzab* (יִתְעַצֵּב) está emparentado

con aquel por el cual se notifica a Eva el dolor del parto y a Adán el dolor en sus manos por el trabajo de la tierra, *itzabon* (עִצָּבוֹן).⁵⁰² Estos términos permiten conectar a la divinidad con sus criaturas, más allá del enojo mostrado insistentemente, y, para el investigador, se trata de un afecto más bien cercano a la tristeza. Resulta llamativo que la divinidad entristezca en lugar de encolerizarse, aunque tal tristeza no le haga detener sus impulsos homicidas. Con todo, no resulta novedoso el que la divinidad padezca estos afectos antropomórficos. Ya la diosa Inanna, en la versión sumeria del diluvio, se había lamentado por la suerte de las criaturas junto a Nintu, quien también había llorado por ellas:

Así fue convenido...
Entonces Nintu lloró como un...;
La divina Inanna entonó una lamentación para su pueblo
Enki tomó consejo de sí mismo.
An, Enlil, Enki y Ninhursag...;⁵⁰³

El perfil deuteronomista termina su edición sobre el material pre sacerdotal del diluvio agregando que la divinidad ya no repetirá el exterminio como castigo, aceptando que el mal es parte de la condición humana. Es una reflexión más bien pesimista que, sin embargo, aborda una comprensión de mayor amplitud sobre el ser humano y sus complejidades, anotando quizás un punto de reconciliación entre criaturas y divinidad tras el castigo extremo. Un punto que posibilita entrar de nuevo en relaciones y muestra un aspecto novedoso de esta divinidad.

A continuación abordaré la antropología.

V.5. Lógica de texto y políticas de género: antropología

En los siguientes apartados rastrearé elementos para una comprensión antropológica desde el horizonte editorial deuteronomista. Cabe señalar que esta visión parece orientarse a lo que he identificado como una “condición de desarraigo”. Se trataría de una propuesta antropológica donde la criatura humana depende cada vez más de la relación con la

⁵⁰² Vid. Daniel Colodenco, ad Gn 6:6 en *Génesis el origen de las diferencias*. op. cit. p. 62.

⁵⁰³ Vid. S. N. Kramer, *La historia empieza en Sumer*, op. cit. p. 128.

divinidad, a costa del soporte cosmológico que le aportaba su haber sido creado del mismo material que el suelo del cosmos: aquella *adamáh*, que acoge y deja brotar la vida; la tierra. El perfil deuteronomista llevará la narración por una ruta donde el Huerto tiene una centralidad notoria. Pero a pesar de tal centralidad, el ser humano no es creado en él. El varón, el primer humano es creado fuera del Huerto, antes de que éste fuese plantado. Luego se le lleva a vivir en él, y tras la desobediencia se le expulsa de él (¿regresa a la región de donde fue creado?). Es una narrativa que conecta desarraigo tras desarraigo y enfoca las relaciones con la divinidad como condición para la vida. No es algo dado, algo que pertenezca al orden mismo de cosmos. La relación con la divinidad debe sostenerse a partir de ciertas reglas. A continuación expongo esto.

V.5. a) Hacia una antropología de desarraigo

La primer intervención sobre la concepción antropológica que hace este perfil al material pre sacerdotal es el fragmento Gn 2:7b. El material pre sacerdotal señalaba que la divinidad había formado un ser humano con polvo del suelo. Por su parte, la intervención deuteronomica agrega que la divinidad insufla el aliento de vida y que, a partir de entonces, la criatura humana se convierte en un viviente.⁵⁰⁴ Esta intervención editorial bien podría aportar un marcador hermenéutico a partir del cual se precisan con mayor puntualidad las cualidades de Yahvé-El, o bien podría ser una recuperación de materiales de origen sumerio donde se precisa la acción divina que aporta la vida, con la salvedad de que una de las narrativas que recupera Eliade, implica a la diosa Aruru, copartícipe de la creación humana, pues es ella la que forma el corazón del hombre.⁵⁰⁵ Sobre esta última alternativa se podría

⁵⁰⁴ Colodenco señala que también el conocimiento es transmitido a partir del soplo divino. Este añadido refuerza una idea ya presente en el material pre sacerdotal donde Adán nombra, a los animales. Y donde Eva nombra a la divinidad. *Vid.* Daniel Colodenco ad Gn 2:8 en *Génesis: el origen de las diferencias*, *op. cit.* p. 32. *Vid. Tmbn. supra. III.1.1.a Lógica de texto y políticas de género: antropología en el material pre sacerdotal*, del presente trabajo.

⁵⁰⁵ Eliade recupera cuatro narrativas mostrando una pluralidad de tradiciones existentes en Sumeria sobre los mitos de creación del ser humano. Uno refiere que los seres humanos brotaron de la tierra como las plantas. Otro, que ciertos obreros divinos formaron al hombre de arcilla, y enseguida, mientras la diosa Nammu moldeaba el corazón del hombre, el Dios Enki le dio la vida, aunque el autor no especifica la forma. En otros textos, la creadora de los seres humanos fue la diosa Aruru. Y

pensar que los editoriales llevaron a cabo un ejercicio conocido: atribuir al dios Yahvéh-El cualidades o características de otros dioses.⁵⁰⁶ En la alternativa anterior, se podría reflexionar sobre un distanciamiento entre divinidades: a diferencia del dios El -quien podía crear modelando la arcilla-, Yahvé-El crea al ser viviente, el cual sólo llega a ser tal viviente, a partir del momento en que le “insufla” el aliento de vida. Antes de esa acción divina, el ser de arcilla no será tal viviente, pues, como indicarían los rabinos varios siglos después, sería una *masa inanimada* la que recibiría el aliento de vida.⁵⁰⁷ La acción creadora por parte del dios El sobre la arcilla, desde esta nueva óptica, se señala como insuficiente, pues hace falta el aliento de vida otorgado por la divinidad Yahvé-El para que la figura de arcilla sea, en verdad, un viviente. Desde esta perspectiva, este fragmento abona a la idea de que el dios Yahvé-El resulta superior a los grandes dioses cananeos: a diferencia del pobre Baal que sucumbe cíclicamente a la muerte, Yahvé-El es su vencedor, además de conecedor de los modos de la muerte. Y, a diferencia del gran El, Yahvé-El conoce los modos, unos más eficientes o más contundentes, de la vida. Sin ese método especial que implica insuflar el aliento de vida, lo modelado con arcilla, es, como nos recuerdan los rabinos del *Genésis Rabbáh*, una masa inanimada. Un Gólem.⁵⁰⁸ Curioso, sin embargo, que no se diga nada sobre el “insuflar” a los animales el aliento de vida: el versículo que refiere este momento en la creación (Gn 2.19 y ss.) pertenece al material pre sacerdotal y no presenta intervención editorial. Y, como he indicado en el capítulo correspondiente, en la lógica misma del relato no se echa en falta la acción divina de “insuflar” para que la

en una cuarta tradición, el hombre fue formado de la sangre de dos dioses, quienes fueron inmolados para dar lugar a la vida humana. Desconozco si la versión original del texto de Eliade permite especificar un uso determinado para los términos “el hombre” “los seres humanos”, que en la traducción parecerían ser utilizados de manera indistinta. *Vid.* Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas I: De la Edad de piedra a los misterios de Eleusis* (Madrid: Paidós 2010) 93.

⁵⁰⁶ *Vid. Supra.* Capítulo IV Lógica de cronos, lógica de texto y políticas del monolatrismo: hacia una teología yahvista.

⁵⁰⁷ **Aliento de vida**, se dice de cinco modos, según el *Genésis Rabbáh*: [...] “*alma*” (*nefesh*), “*aliento*” (*neshamah*), “*vida*” (*hayyah*), “*viento*” (*ruah*), “*única*” (*yehidah*). *Nefesh es la sangre: porque la sangre es vida (nefesh) (Dt 12.23). Ruah, porque sube y baja: ¿quién sabe si el hálito (ruah) de los hijos del hombre sube arriba (y si el hálito de las bestias desciende abajo hacia la tierra)? Qoh 3:21. Neshamah es el aliento, como dice la gente: <tiene buen aliento>. Hayyah, porque aunque todos los miembros mueran, ella sigue viva en el cuerpo. Yehidah, porque todos los miembros están duplicados, mientras que ella es única en el cuerpo. Vid. ad Gn 2:8 en Génesis Rabbáh I, op. cit.*

⁵⁰⁸ Sobre el Gólem *vid. supra.* III.1.1.a Lógica de texto y políticas de género: antropología en el material pre sacerdotal.

criatura rebase ese estado pre-vital. ¿Por qué entonces es importante para la edición profético deuteronomista marcar que el ser humano requería ser insuflado y no se nos dice nada sobre el cumplir con ese requisito para los animales? Difícil saber si se trató de un descuido; si no se consideró relevante, o si hubo intencionalidad de marcar algún grado de jerarquía entre los seres creados. Lo cierto es que la narración canónica pasa de largo sin precisar si hacía falta o no la acción divina de “insuflar” a los animales y las aves para que, lejos de ser masas inanimadas, fuesen seres vivos en todo derecho.⁵⁰⁹

Una vez que el varón ha sido creado e insuflado, la divinidad decide colocarlo en un lugar especial. De este modo se diluye la centralidad anterior de su lugar geográfico de origen, según el registro del material pre sacerdotal. Ya no sabemos con claridad en dónde fue creado el varón; de dónde fue tomada la arcilla de la que fue moldeado ni por qué debió ser trasladado al Huerto. Surgen preguntas en torno a por qué no fue creado en el mismo Huerto, sino fuera de ese lugar especial: recordemos el material pre sacerdotal, el cual narra la existencia de una tierra que ciertamente no había germinado porque no había aún lluvia, ni trabajo humano. Y la divinidad, decide traer la lluvia –una referencia a Baal y a Anat- y formar al varón de la arcilla –una referencia a Ilu/El-. El material pre sacerdotal permitía ubicar al ser humano en el contexto geo-cosmológico descrito por la narración misma, y permitía considerarle un ser que pertenece a ese contexto por derecho de origen; es decir, la tierra de la que ha sido formado. Pero la relectura profético deuteronomista, al insertar el pasaje del huerto, descoloca el contexto en el que fue formado el primer hombre y

⁵⁰⁹ El comentario recolectado por *Gn Rabbah I* respecto de este versículo no menciona el tema de la necesidad divina de insuflar aliento de vida al animal formado de la tierra para que éste sea un viviente y no una masa inanimada. Rashí, por su parte, se interesa en explicar la incongruencia en el relato que indica que las aves fueron creadas del polvo del suelo, frente al material sacerdotal (Gn 2: 20), que deja abierta la puerta a interpretar que las aves fueron creadas del agua, al igual que los monstruos marinos. Pero tampoco menciona nada en cuanto al requisito de “insuflar” el aliento de vida a tales criaturas como condición necesaria para ser vivientes. Por otro lado, cabe considerar que, en torno al nacimiento de la Era Común, las mismas reglas de interpretación rabínica bien permitirían solventar este hiato en la lógica de la narración, producido presumiblemente, por la diferencia de orígenes y contenidos en los materiales que le componen. La regla 3 en la numeración de Hilel, por ejemplo, señala que “se puede aplicar a un número de pasajes bíblicos de un mismo contexto algo que solo se encuentra en uno de los textos.” Así, podría derivarse la idea de que cualquier ser viviente requería ser insuflado, pues ese requisito está especificado en el pasaje bíblico señalado y puede extenderse en la interpretación al pasaje dudoso. *Vid.* ad Gn 2:19 en *Génesis Rabbah I, op. cit.* p. 2016. *Vid.* Rashí ad Gn 2:19 en *The complete jewish Bible with Rashí commentary, op. cit.* *Vid. Tmbn.* Stemberg, Gunter. *Introducción a la literatura rabínica y midrásica*, (Valencia: Biblioteca Midrásica, 1998). *Vid. Tmbn.* Reglas de interpretación rabínica en Apéndice 2 del presente trabajo de tesis.

ciertamente confunde: al hacer crecer de la tierra los alimentos necesarios, buenos a la vista y agradables al tacto, nos preguntamos entonces qué pasa con el trabajo humano y su lugar en el orden de la creación, cuando en el material pre sacerdotal se presentaba como la razón de ser de la criatura humana; la respuesta al *para qué* de su existencia.⁵¹⁰ El humano formado de arcilla es colocado en el Huerto, en Edén, pero no recibe instrucciones para trabajar. Extrañamente, se le indica lo que puede y lo que no puede comer.⁵¹¹

Con esta línea se abre en el texto el panorama de una reorientación antropológica en la que resonará de manera importante la dinámica *desobediencia-castigo-renovación de vínculo* como una arcaica, la cual permitiría dotar con un sentido histórico a la realidad sociopolítica que se quería explicar. Y la desobediencia estará marcada en términos de la diferencia que exige la divinidad para con el resto de las criaturas. Sobre todo las humanas, como preámbulo a la expulsión del Huerto. Pero también rechazando la existencia y cercanía de otras divinidades; es decir exigiendo su unicidad.

Este interés se puede rastrear en, al menos, dos estrategias narrativas. En primer lugar la intervención deuteronomista sobre el material pre sacerdotal posiciona el tema de la diferencia, a partir de la sanción que prohíbe al humano comer del Árbol de la Vida, desbancando la centralidad del trabajo.⁵¹² Desde esta reescritura, el versículo Gn 2:5 perteneciente al material pre sacerdotal, se lee desde otra clave: el fragmento [...] *no había hombre que trabajara el campo*, pierde su centralidad, para quedar como parte de una descripción de cómo era el estado de cosas cosmológico *el día en que Yahvé dios hizo la tierra y los cielos*. El tema desaparece de la narración pues pierde relevancia, dado que

⁵¹⁰ Recordemos que en el material pre sacerdotal la razón de la creación humana era un tema central y consistía en que los seres humanos fuesen copartícipes en tal creación a través del trabajo y del lenguaje (en Adán, que nombra a los animales y a Eva; en Eva que nombra a la divinidad). *Vid. supra. Capítulo III.1.1.A. Lógica de texto y políticas de género: antropología en el material pre sacerdotal.*

⁵¹¹ En la datación que propone Uehlinger el versículo Gn 2:15 -*Tomó pues Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el jardín de Edén para que lo labrase y lo cuidase.*- pertenece al último perfil conocido como “Redactor”. Como se ha indicado con anterioridad, este perfil es post sacerdotal y se considera que pertenece a los siglos IV a III a.e.c. *Vid. C. Uehlinger, “Génesis 1-11” en Introducción al Antiguo Testamento op. cit. p. 125.*

⁵¹² Sobre el Árbol de la vida, *Vid. supra. V.4.bUna nueva geografía para un nuevo horizonte editorial.*

había toda clase de frutos buenos para comer y no hacía falta el esfuerzo humano para conseguir alimento. Sin embargo, este tema reaparece en la trama como una desagradable imposición. Una consecuencia del haber sido expulsados del Huerto.⁵¹³ Dicho de otro modo: la narración sobre los orígenes que propone la visión deuteronomista ha dejado de lado la pregunta por la razón de ser de la creación de los seres humanos, para mejor procurar reflexionar sobre su historia.

Así, en segundo lugar, en el interés de explicar el presente a partir de los sucesos del pasado, la lógica de texto en la visión deuteronomista insistirá, precisamente, en que la creación se sostiene en el orden y que tal orden tiene lugar a partir de la diferencia, en el reconocimiento de la unicidad monolátrica de Yahvé. Por lo tanto, conviene conocer en qué consistía ese orden diferenciado, *antes* de la fractura causante de los desastres históricos, especialmente el del siglo VI; es decir, del suceso mítico que los justifica: la recurrente desobediencia humana, pero entendida, pesimistamente como una condición humana, la cual también será reflejada en la lógica de texto.⁵¹⁴

⁵¹³La idea del fomento de la diferencia, sumada al estado de cosas pos-expulsión del Huerto será elaborada posteriormente desde visiones que revaloran tal condición humana como algo entrañable. Especialmente el filósofo Emanuel Levinas recuperará discusiones talmúdicas donde se expone la riqueza y la vitalidad que supone para la creación la participación humana a partir de su trabajo. El trabajo será redimido de su condición de mero castigo, para mejor integrar también la idea de que es el medio por el cual el ser humano puede transformar creativamente su realidad y a partir de ello, obtener el favor de la divinidad. Pero también será un medio por el cual se posibilitaría el acceso escatológico a la región destinada a los justos. Y aquí cabría preguntar a Levinas por la posibilidad de acceso a esta región destinada a los justos como un lugar asequible para las mujeres. Sobre este tema volveré en las siguientes páginas. *Vid.* Emanuel Levinas, “Textos mesiánicos” en *Difícil Libertad*, (Barcelona: Caparrós, 2004.) Por otro lado, la idea de que después del castigo vuelve a tener lugar la relación benéfica con la divinidad es una característica de la visión deuteronomista, como se ha señalado. *Vid. supra.* V.2. Lógica de cronos: medios productores y visión deuteronomista.

⁵¹⁴En páginas anteriores había señalado la incongruencia cronológica que supone responsabilizar a los reyes anteriores a Josías por la desobediencia en el culto monolátrico indicado en la reforma homónima como causa del desastre del siglo VI. Sin embargo la forma de salvar la desconexión cronológica apunta a conectar *a posteriori*, sucesos independientes, es decir, colocándolos en una falsa conexión causal. Tal estrategia permite explicar a uno de los sucesos en función de ser causa del segundo, aunque hayan tenido lugar en un orden cronológico, incluso, inverso. Con ello se abona, no tanto a la idea de que la profecía es conocimiento del futuro, sino a la idea de que la profecía responde al conocimiento de la voluntad de la divinidad. Desde tal conocimiento es que se puede determinar el curso de acción y sancionar las acciones humanas. *Vid. supra.* V.2. Lógica de cronos: medios productores y visión profético deuteronomista.

En el caso de los seres humanos primigenios, el estado óptimo previo a la desobediencia tendría lugar a partir de una condición diferenciada -digamos, entitativa-, la cual habría tenido lugar en dos dimensiones inseparables: a) respecto de la divinidad monolátrica –*El Único, El Celoso*-; y, b) entre seres humanos a partir de la diferencia sexual. A continuación elaboro este tema.

V.5.b) Políticas del monolatrismo: Adán y Eva, los dioses que fueron.

La intervención editorial deuteronomista pone en escena un árbol de la ciencia del bien y del mal.⁵¹⁵ Y lo que se espera del varón humano -descolocado de la vastedad cosmológica que implican “los cielos y la tierra”, y, recolocado en la seguridad protectora del Huerto-, es que no coma de ese árbol en particular. Esta interdicción fue más importante que el que el humano formado de la tierra estuviera solo: la apertura a la alteridad que propone el material pre sacerdotal podía esperar. Pero no podía esperar la interdicción de no comer ciertas cosas del Huerto. ¿Por qué? porque la interdicción es un medio para sostener la diferencia entre humano y divinidad, marcando el orden cosmológico querido por esa divinidad para su creación:

En la lógica de texto del perfil deuteronomista, una vez proclamada la interdicción, la divinidad procede a considerar la soledad del humano y quiere hacer para él una *ayuda adecuada*.⁵¹⁶ En este fragmento la edición deuteronomista no tiene nada que agregar o modificar y concuerda con el material pre sacerdotal en que la divinidad forma de la tierra a las bestias salvajes y a las aves. Conocemos ya tal material: a todas estas criaturas las lleva delante del humano para que las nombre y éste lo hace. Pero sigue sin encontrar dicha *ayuda adecuada*. La divinidad hace caer al hombre en un sueño profundo, toma uno de sus costados y cierra la herida. Con esa materia forma a la mujer y la lleva ante el hombre.

⁵¹⁵ *Vid. supra.* V.4.b Una nueva geografía para un nuevo horizonte editorial

⁵¹⁶ Recordemos que para Uehlinger hay duda sobre la pertenencia al material pre sacerdotal del fragmento Gn 2.18: *Dijo luego Yahvéh Dios: <no es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada>*. Recordemos que tras esta reflexión la divinidad Yahvé-Elohim, en lugar de proceder a formar un ser de la misma especie que el terroso Adán, forma a los animales, donde Adán no encontró “ayuda adecuada”. *Vid. Supra.* Capítulo III.

Hasta aquí el perfil pre sacerdotal. Volvamos al momento de la creación del ser humano para explorar el énfasis en la diferencia que aporta el perfil deuteronomista. Al proyecto deuteronomista le parece bien el que el varón haya sido creado a partir del polvo de la tierra, y el que la mujer haya sido formada a partir del costado del durmiente Adán. Sin embargo, mientras en el material pre sacerdotal Adán, al ver a Eva, la nombra “madre de todo lo viviente”, para el material deuteronomista la respuesta de Adán al ser presentado a Eva es muy distinta: primero se alegra porque *ésta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne*.⁵¹⁷ Luego de reconocerla como *de la misma carne que él*, procede a nombrarla “ishá” *porque del varón ha sido tomada*.⁵¹⁸

La expresión “ésta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne” encuentra su sentido en la lógica del texto a partir de la idea de que Adán no encontró en los animales una *ayuda adecuada*. Adán, entonces, reconoce a una de su especie entre las criaturas, no de la creación en general, como había ocurrido en el material pre sacerdotal, sino del nuevo contexto cosmológico: el Huerto, plantado al este/de tiempos remotos en la creación.⁵¹⁹ El fragmento, sin embargo, no se agota en esa explicación, ya que alberga otro sentido. Y para iluminarlo, recupero una anotación que aporta Colodenco, a propósito del versículo Gn 1:27.⁵²⁰ El autor señala que en Babilonia los reyes eran considerados hijos de las divinidades, y cita: *Yo Arsubanipal, de la gran estirpe de Baltil, nacido en Nínive, no reconozco ni madre ni padre humanos*, pues, añade Colodenco, *se creía que estaban hechos de “carne de dioses”*. Esto permite reflexionar sobre la formulación “carne de mi carne”, como expresión de un reconocimiento de estar hechos de la misma materia. Sin embargo no deja de ser una expresión llamativa dado que, mientras Adán es creado de la tierra, la mujer es creada a partir de la costilla de Adán. Entonces ¿cómo a partir de dos materias tan distintas se llega a la creación de dos seres que son “carne de la misma carne”? Posiblemente se trate de una expresión que transparenta un suceso: el que la mujer haya sido creada de la costilla –costado de Adán– la hace ser de la “misma carne” que el hombre, que el primer humano, y al mismo tiempo distinta de la “carne de los dioses”. Parece haber

⁵¹⁷ Gn 2:23.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

⁵¹⁹ *Vid. supra*. V.4.b. Una nueva geografía para un nuevo horizonte editorial

⁵²⁰ *Vid.* Gn 1:27 en Daniel Colodenco. *Génesis: el origen de las diferencias. op. cit.* p. 28.

una preocupación por deslindar a la esposa de Adán de un linaje divino, al que estuvo adscrita en el nicho cultural de Ugarit.

Para profundizar en esto, retomemos el contraste entre ambos perfiles editoriales: en el material pre sacerdotal Adán –conocido por su capacidad de nombrar-, llama al ser que la divinidad le presenta “madre de todo lo viviente”. Y en el material deuteronomista la llama “ishá”. Consideremos que Korpel y de Moor nos recuerdan que la esposa de Adán era una diosa en Ugarit y en otras regiones, conocida como Kubaba o Kybele, “la madre de todo”.⁵²¹ El epíteto es expresión de su calidad divina, la cual encontramos con toda claridad en el material pre sacerdotal.⁵²² Más aún, los investigadores señalan que Adán también fue conocido en Ugarit como una divinidad.⁵²³ Sin embargo, la narración deuteronomista expresa que se expulsó a las criaturas humanas primigenias del Huerto por haber desobedecido la interdicción divina y, con ello, haber querido “ser como dioses”. Y entonces ya no entendemos nada.

Procedamos con calma. Llama la atención que este perfil busque especificar insistentemente que *no* eran dioses, aunque hubiese habido un tiempo en el que se reconocieran como tales. Posiblemente la respuesta a este hiato narrativo se encuentre en dos ideas características del perfil deuteronomista: en primer lugar, como expuse en páginas precedentes, la expulsión del Huerto marca el inicio de una temporalidad, pero en el orden de la historia. En este orden histórico los seres humanos engendrados no son hijos e hijas de dioses, sino descendientes de dos humanos primigenios. Así, se enfatiza la condición no divina de los seres humanos primigenios y se apuntala su relación de vasallaje con la divinidad Yahvé-El.⁵²⁴ En segundo lugar, estos seres primigenios no podrían ser

⁵²¹ Vid. Marjo Korpel / Johannes de Moor, *Adam, Eve and the Devil*, *op. cit.* p.5.

⁵²² Vid. Supra III.1.1.a.

⁵²³ De Moor y Korpel indican que gracias a los trabajos interpretativos sobre tablillas de arcilla provenientes de Ugarit datadas en el siglo XIII a.e.c., se ha obtenido información sustancial para conocer más sobre el Huerto registrado en el *Génesis* bíblico, así como de pasajes que abonan al conocimiento de la mitología adánica en la literatura parabíblica. Vid. *Ibidem*. pp. 1-4

⁵²⁴ Recordemos la fineza del perfil sacerdotal cuando introduce el material deuteronomista con el fragmento: “estas son las generaciones de los cielos y de la tierra”(*vid.* Gn 2:4a), que como indica Colodenco, a más de hacer referencia al cosmos, también refiere a la totalidad, a la creación de la

entidades divinas porque en el contexto monolátrico-monoteísta que rige la visión deuteronomica no puede haber más divinidades que Yahweh-El. Por ello, las antiguas divinidades inmortales –en la medida en que tenía permitido comer del árbol de la vida-, que fueron Adán y Eva, deberán dejar el sitio al *Único*, al *Celoso* o se corre el riesgo de reactivar el politeísmo. Pero no sólo eso, es decir, no sólo se reactiva el politeísmo a secas, sino que también se corre el riesgo de traer a cuenta al gran El y, de paso, recordar a la Aseráh. Nos encontramos entonces con una astucia editorial que, evitando a toda costa reconocer a Adán y Eva como dioses, determina contundentemente que aquella gran transgresión que inaugura otro orden cosmológico, es precisamente tratar de *ser como dioses*, o, desde el punto de vista de la Lógica de Cronos, tratar de ser reconocidos como aquello que alguna vez fueron. Pero el texto no les concede ese reconocimiento en ningún sentido, ni siquiera como un estatus perdido. Es una “tentación”, una “seducción” tan gravemente penalizada que amerita una consecuencia extrema. La astucia de la serpiente es igualmente notoria. Desde este hilo interpretativo la serpiente ofrecería justo aquello que les fue arrebatado: la condición divina.

Según las investigaciones de Korpel y de Moor, en la mitología parabíblica Adán es enviado por sus pares divinos a combatir a un dios rebelde: Horon.⁵²⁵ El dios El había castigado al rebelde Horon expulsándolo de su montaña y arrojándolo al desierto. La venganza de Horon consistió en imposibilitar a las divinidades el acceso al árbol de la vida ubicado en el paraíso cananeo. Para ello se instaló en el árbol adoptando la forma de una enorme serpiente y lo envenenó. Como consecuencia, dado que se trataba del árbol de la vida, una vez envenenado, se transformó en Árbol de la Muerte y el mundo comenzó a descomponerse y a cubrirse de una niebla venenosa. El divino Adán estaba comisionado a revertir esta situación, pero al llegar, la serpiente lo mordió y él entró en agonía. La diosa solar (presumimos que se trataba de Shapsh) tuvo compasión de Adán y, además de prometerle una esposa, conjuró a las grandes divinidades para que combatieran a la serpiente. La serpiente fue derrotada. El dios Horon, retomando su forma habitual, desenterró el árbol y lo desintoxicó desalojando a sus crías. Así, se restableció el decurso de

cual son parte central los seres humanos. *Vid. supra* [4.2 Lógica de texto y políticas de género en el registro bíblico de lo divino: contexto cosmológico y teológico en el material pre sacerdotal.](#)

⁵²⁵ *Vid.* Marjo Korpel / Johannes de Moor, *Adam, Eve and the Devil, op. cit.* p.4

la vida, pero en un ciclo mortal, pues el árbol que había otorgado la vida eterna había desaparecido. A partir de entonces Horon quedaría como el verdugo de otros rebeldes tanto en el cielo como en la tierra. También, en su manifestación como estrella de la mañana - Hilal-, Horon es el padre de las Kosharot, las siete comadronas responsables de la preservación de la vida mediante la concepción y el alumbramiento.⁵²⁶

Este pasaje expresa una visión politeísta donde no solamente Adán es divino, sino que él mismo pertenece a un entorno digamos, social, de divinidades. Un entorno donde El es la divinidad mayor y era conocida su relación con Aseráh como su consorte. La diosa solar, Shapsh, se compadece de Adán porque él entra en agonía al ser mordido por la serpiente. En su simpatía hacia Adán, la diosa considera otorgarle lo que al parecer no tiene: una esposa, quien, hay que decirlo, no tiene ninguna interacción con la serpiente. (Y entonces cabe preguntar ¿por qué los editores del perfil deuteronomista eligieron a Eva como protagonista para el pasaje sobre la serpiente? Es decir, ¿cómo abona a la poética de la verticalidad entre los sexos y la subordinación de las mujeres esta decisión editorial?). Horon, por su parte, al ser rehabilitado dentro del panteón resulta ser el padre de las Kosharot, las diosas de la fertilidad.

Se comprende entonces, que la referencia a la divinidad adánica abre la puerta a un politeísmo que había sido fuertemente combatido por una visión monolátrica desde varios siglos atrás, por lo que deja de sorprender que el perfil deuteronomista apunte hacia una condición no divina, si bien mítica, de los seres primigenios que darán vida a las generaciones de la humanidad. Sólo hay un dios creador, sólo hay una divinidad, y es Yahweh-El. El marcaje de la diferencia entre esta divinidad única y los seres humanos primigenios es claro. Y la edición deuteronomista ha trazado una ruta interpretativa que abona a su visión monolátrica-monoteísta, al tiempo que da cuenta de los orígenes de los seres humanos, desbrozando el camino hacia “afuera” del Huerto.

Retomemos ahora la secuencia de la narración bíblica, donde tras haber reconocido a la mujer como *de la misma carne*, Adán procede a nombrarla. Pero ella no será llamada –no todavía- “madre de todo lo viviente”. Los editores envían ese versículo -Gn 2:20- al

⁵²⁶Vid. *Ibid.* pp. 4-6.

momento de la narración donde la divinidad lee la cartilla a las desobedientes criaturas humanas, que se encuentran frente al umbral de la expulsión del Huerto. Ser la “madre de todo lo viviente” cuando se carece de cualidad divina, en el umbral del inicio de la historia, adquiere otro sentido. ¿De qué o quién puede ser madre la ya-no-divina Eva? Desde luego, no será madre a la manera de las grandes diosas madres de la antigüedad sumeria o cananea. Eva no será madre del cosmos, del océano primordial, de los cielos ni de la tierra, ni de las criaturas que habitan el mundo. Desdivinizada en la política editorial, le queda ser madre de las generaciones humanas. Y el paso del tiempo ha tenido su efecto: quienes leemos este texto a más de dos milenios de distancia ya no sabemos que Eva, alguna vez fue considerada en Canaán, una diosa, la “madre de todo lo viviente”.

Así el par humano primigenio no sería uno de dioses, sino, de aquellos seres originarios a partir de cuya reproducción a través de la sexualidad, tendrán lugar las generaciones. Quizás desde este punto de vista no sorprenda el énfasis de la narración deuteronomista en la sexualidad de esa pareja primitiva, en su desnudez, en su diferencia entre él y ella signada por la genitalidad como condición de posibilidad de la reproducción humana, expulsados del Huerto, en el orden de la historia.

V.5.c) Énfasis en la diferencia sexual humana

Cuando Adán ve al ser que la divinidad había formado a partir de su costado, procede a nombrarla *ishá*. Este término parece ser la derivación femenina de un término masculino, según parece apuntar la narración misma a partir del fragmento *porque del varón ha sido tomada*.⁵²⁷ Sin embargo Colodenco señala que *ishá* sería la derivación femenina de un término universal:

Algunos traducen el vocablo hebreo *isháh* con un neologismo: “varona” a fin de reflejar la homofonía etimológica del texto hebreo *ish* (“hombre”, “varón”) *isháh*:

⁵²⁷ Es sabido que lecturas tradicionales han utilizado la expresión “porque del varón ha sido tomada”, como un fundamento para sustentar la dominación de las mujeres como algo dado por su proceso de creación.

“varona”, obtenida de varón. Sin embargo esto es inexacto dado que el vocablo hebreo no deriva de *ish* sino de *enosh* (“humano”).⁵²⁸

Así, pues, nos encontramos frente a una idea de lo más interesante: a diferencia de lo que se ha interpretado derivando el ser de la mujer del ser del hombre, a partir de la idea de que *ishá* deriva de *ish*, en estos pasajes bíblicos, el material profético deuteronomista celebra la diversidad del género humano. Se hace presente en la narración ese interés en la diferencia, por el orden del cosmos expresado en la diferencia, en este caso, de las dos grandes variedades humanas. Variedades que, en los extremos, se distinguen fisiológicamente: varón-hembra; *ish-ishá*; humano-humana, desde un criterio que parece apuntar preferentemente a la diferencia sexual signada en la genitalidad.⁵²⁹

Así, los humanos primigenios -desdivinizados-, son de dos tipos genitalmente complementarios, *ish* e *ishá*, los cuales posibilitan las generaciones a través de la reproducción sexual, donde tendrá lugar el deseo.⁵³⁰ Así el texto mismo da pie para

⁵²⁸ Vid. Daniel Colodenco, ad Gn 2:23, en *Génesis. El origen de las diferencias*, op. cit. p. 38.

⁵²⁹ Tengo en mente el trabajo de Frausto Sterling, *Cuerpos sexuados* debido a la precaución epistemológica de no reducir la complejidad humana a las diferencias fisiológicas heteronormativizadas. En la investigación señalada, la autora analiza críticamente la reducción en la variedad sexual a una dualidad macho-hembra, para mejor considerar la frecuencia de los estados intersexuados. Desde este análisis, la autora señala las intervenciones médicas y sociales que derivan en ajustar a esta dualidad considerada como normativa, a los seres humanos. Ello, sin tomar en cuenta el complejo psico afectivo, fisiológico, hormonal; etc., que orienta no sólo los géneros, sino el deseo. Así mismo se hace presente el trabajo de Butler al señalar la construcción social del sexo y la sexualidad, proponiendo las identidades nómadas. Sin embargo, más allá de reconocer que estos enfoques analíticos pertenecen a siglos posteriores a los procesos de formación de los textos que estamos analizando, es importante considerar que una lectura contemporánea, académica, de estos pasajes bíblicos cuenta con las aportaciones críticas de ambas autoras, de modo tal que no pueden ser pasadas por alto sin más. Por cuestiones de espacio y de metodología en este trabajo no será posible abordar estas reflexiones. Sin embargo, queda abierto el camino a la exégesis: uno que, lejos de satanizar al texto bíblico, comprenda sus contextos y realidades y le retome en tanto elemento constitutivo de la historia cultural; a la vez que como pretexto para reflexionar sobre nuestras realidades, pensadas a la luz de nuestros contextos, interpelados por las teorías feministas contemporáneas. Vid. Fausto Sterling, *Cuerpos sexuados: la política de género y la construcción de la sexualidad*, (Barcelona: Melusina, 2000) Vid. Tmbn. Judith Butler, *El género en disputa: feminismo y subversión de la identidad* (Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2007).

⁵³⁰ Aunque parecería anacrónico utilizar el término “deseo” para la interpretación de los textos bíblicos, hay elementos que permiten identificar un componente sexual. Al respecto, Colodenco señala que el *Targum Onkelos* traduce el término hebreo *teshukatjá* “tu pasión” o “tus deseos” al arameo *taavatjá*, como un impulso sexual. También señala que el término hebreo aparece de nueva cuenta en el *Cantar de los Cantares* en el versículo 7:11 “soy de mi amado y su deseo es por mí”. Y

reflexionar sobre la sexualidad humana y el deseo, por lo que se hacen importantes las siguientes notas.

Aunque parezca arriesgado por anacrónico, considerar para el análisis que estoy elaborando una lectura no reduccionista que contemple la complejidad del deseo humano, lo cierto es que como bien señalan Boyarin y Foucault, nuestras ideas sobre la homosexualidad y la heterosexualidad, responden al decurso de la historia.⁵³¹ Por tanto, no son atemporales. Por tanto, no puede asumirse sin más que lo que hoy día consideramos como homosexualidad o heterosexualidad, sean conceptos aplicables sin más a los textos bíblicos que estoy analizando.⁵³²

Un ejemplo que ilustra esto es el famoso pasaje de Lv 18: 22, el cual sanciona: “No te acostarás con varón como con mujer: es una abominación”.⁵³³ Si bien este pasaje es un material tardío -pertenece al Código de Santidad que es elaboración post-sacerdotal (época sacerdotal= s. V)-, no deja de resultar interesante para esta exposición.⁵³⁴ La razón es la siguiente: si Foucault tiene razón, este pasaje no es un reflejo prístino de nuestra actual visión sobre la homosexualidad. Por ello no puede ser leído sin mediar la labor historizante. Así, pues, requerimos acudir al contexto. Desde tal contexto, encontramos que se trata de un pasaje que pertenece ya a un mundo sacerdotal que es operativo, para decirlo con Douglas, en términos de relaciones analógicas. Estas relaciones analógicas establecen un

agrega que, según Reuven Kimelman, en su artículo “The seduction of Eve and the exegetical politics of Gender”, a mayor deseo, mayor subordinación. No queda claro si se trataría de considerar que entre mayor deseo humano, mayor subordinación a tal deseo, o si a mayor deseo humano, mayor es la subordinación, no al deseo, sino al sujeto sobre el cual recae el deseo. Lamentablemente el artículo de Kimelman referido por Colodenco no ha sido localizado, aunque sin duda constituiría un valioso ejemplar para nuestros acervos. *Vid.* Daniel Colodenco ad Gn 3: 15-18a, en *Génesis, el origen de las diferencias. op. cit.* p. 44.

⁵³¹ *Vid.* Daniel Boyarin. “Are there any jews in The History of Sexuality?” *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 5, No. 3 (Jan., 1995), pp. 333-355. Acceso: 09/02/2010.

Url. <http://www.jstor.org/stable/4617177>. *Vid.* Tmbn. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* en 3 vols. (México: Siglo XXI, 2011).

⁵³² Por cuestiones de extensión no abordaré este tema, sin embargo es importante señalar bibliografía de interés, cuya adquisición para nuestras bibliotecas resultaría indispensable: David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality: and other essays on Greek love*, (New York: Routledge, 1990).

⁵³³ *Vid.* Lv 18.22 en *Biblia de Jerusalén, op. cit.*

⁵³⁴ La datación del pasaje ha sido recuperada del artículo de Adrian Schenker. “Levítico” En *Introducción al Antiguo Testamento. op. cit.* pp. 192 y ss.

orden que no es exclusivo de la practicidad para la vida cotidiana, sino que se orientan a indicar los mojones a partir de los cuales comienza el espacio de lo sagrado que signa el orden del mundo. Así, no es difícil considerar que Lv 18:22 se oponga, no a las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, sino a la disolución de la diferencia. Disolución que, como he señalado, significa pérdida del orden establecido divinamente en la creación. Idea que, por otro lado, es consonante con las razones que marca el perfil deuteronomista para la expulsión del Huerto: haber querido dejar de ser lo que se es, borrando la diferencia entre las criaturas y la celosa divinidad.

En ese tenor, Boyarin especifica que el término hebreo תועבה (to'eba) registrado en el pasaje señalado del *Levítico*, es traducido como “abominación” y tiene el sentido de “transgresión de límites”.⁵³⁵ El problema no parecería estar en que dos hombres –ni tampoco dos mujeres–, realicen prácticas sexuales entre ellos.⁵³⁶ Como por otra parte tampoco parecería que el problema por haber comido del “árbol del bien y del mal” haya sido netamente la adquisición de algún conocimiento, sino el transgredir el límite de la singularidad diferenciada y con ello, transgredir el orden de la creación al tratar de ser lo que no se es, al tratar de ser como “dioses”.⁵³⁷

⁵³⁵ Hacia la mitad del artículo “Are there any jews in The History of Sexuality?”, Boyarin retoma el trabajo de Douglas para señalar la singularidad de la prohibición sobre una práctica sexual entre varones: la penetración anal masculina. Cabe indicar que he llegado a la misma conclusión que Boyarin de manera independiente, a partir de mi estudio sobre el trabajo de Douglas. Boyarin por su parte, acude también a los estudios interculturales para sustentar su argumentación. *Vid.* “Are there any jews in The History of Sexuality?”, *op. cit.* pp. 342 y ss.

⁵³⁶ Según refiere Boyarin, el que dos mujeres se den placer mutuamente no es una abominación. Más bien, las implicaciones negativas que conllevan estas prácticas, según los pasajes del *Talmud* que el autor analiza, corren por dos ejes: En primer lugar se trata de la incapacidad que recae sobre una mujer que haya realizado prácticas sexuales con otra mujer, pues queda inhabilitada para casarse con un sacerdote. Pero, igualmente queda incapacitada para casarse con un sacerdote aquella mujer que haya tenido relaciones sexuales con un varón sin que él tenga intenciones de desposarla. Por otra parte, el *Talmud* también señala que una mujer que tenga encuentros sexuales con otra mujer puede ser considerada como lasciva. Pero no por el hecho mismo de tener encuentros sexuales con otra mujer, sino porque la experiencia del placer sexual puede llevarla a buscar asiduamente ese placer sexual con un hombre. *Vid.* Daniel Boyarin. “Are there any jews in The History of Sexuality?” en *Journal of the History of Sexuality*, *op. cit.* pp. 339 -340, *apud Babylonian Talmud Yevamoth 76a*; y *, Babylonian Talmud Shabbat 65a-b*.

⁵³⁷ La versión de Desclée de Brower traduce el fragmento de sobra conocido, de la siguiente manera: “[...] y seréis como dioses[...]”. *Vid.* Gn 3:5 en *Biblia de Jerusalén. op. cit.* p. 17.

En sintonía, el problema, para la visión sacerdotal –compartida con el pensamiento de los autores registrados en los pasajes del *Talmud* que analiza Boyarin-, radica en que un varón sea penetrado.⁵³⁸ Es decir, que en esta acción se lee una disolución de la diferencia marcada por el acto creador que separa y distingue –énfasis que también aparece muy marcadamente en la visión sacerdotal del origen-.⁵³⁹ Ni el deseo por una persona del mismo sexo, ni las prácticas sexuales con tal persona, son consideradas “transgresoras de límites”. Sólo la penetración anal de un varón queda considerada como una práctica indeseable, no por sexual, no por tener lugar entre personas del mismo sexo, sino, por borrar las diferencias: en esta práctica, bajo estas específicas coordenadas antropológicas, se considera que al menos uno de los participantes varones actúa *como lo que no es*, es decir, como una mujer.⁵⁴⁰

El análisis que elabora Boyarin añade que no se sanciona de la misma forma el que dos mujeres o dos hombres se acaricien sexualmente, si no tiene lugar dicha penetración masculina, pues no tiene lugar la práctica que marca el límite a partir del cual inicia el borramiento de la diferencia. Es muy interesante notar que otro caso de borramiento de la diferencia que expone Boyarin y que registra el *Deuteronomio* es el de utilizar siendo hombre, ropa de mujer y viceversa.⁵⁴¹ El *Deuteronomio* señala: *La mujer no llevará ropa de hombre ni el hombre se pondrá vestidos de mujer, porque el que hace esto es una*

⁵³⁸ Boyarin cita pasajes del *Talmud* a favor de esta interpretación: Vid. Daniel Boyarin. “Are there any jews in The History of Sexuality?”. *op. cit.* p.336. *apud The Babilonian Talmud* Niddah 13b.

⁵³⁹ En consideración de Douglas, el *Levítico* en realidad estaría saturado de delimitaciones de este tipo: algunas serán útiles para la vida cotidiana y la preservación de la salud, pero muchas, que aparentemente no tendrían tal utilidad, estarían en otro orden de ideas. Se tratarían de prescripciones cuya razón de ser radica en separar el mundo de lo sagrado del mundo profano; en marcar la diferencia tanto como el orden divino de la creación. Vid. Mary Douglas, *El Levítico como literatura. op. cit.* pp. 94 y ss.

⁵⁴⁰ Es importante notar que el versículo Gn 1:27 que narra la creación del ser humano en la visión sacerdotal, no utiliza los términos Ish-Ishá para designar la diversidad sexual de la criatura humana. Esta visión utiliza los términos hebreos “tzakar” (macho) –“nekebá” (hembra), donde “nekebá”, en tanto adjetivo, significa *perforada*, en clara referencia a la genitalidad femenina. Rasgo que podría considerarse característico de las hembras. Por su parte el término “tzakar” refiere al adjetivo “masculino” tanto como al sustantivo “pene”, marcando la diferencia entre los sexos expresa y netamente a partir de la genitalidad. Vid. “זכר” en *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1973) 593-599. Vid. *Tmbn.* “נקב” en *Theologisches Wörterbuch...*, *op. cit.* pp. 589-591.

⁵⁴¹ Vid. Daniel Boyarin. “Are there any jews in The History of Sexuality?”, *op. cit.* pp. 342-343.

abominación para Yahvéh tu Dios.⁵⁴² Y un par de versículos más adelante indica una interdicción semejante, pero ahora a propósito de la agricultura: *No sembrarás tu viña con semillas de dos clases, no sea que quede consagrado todo: la semilla que siembres y el fruto de la viña.*⁵⁴³ La versión de Desclée de Brower, sin embargo, desorienta. Y es que, aunque el término “consagrado” pueda remitir a la idea de que el producto de la cosecha resulte incomible por pertenecer al ámbito de lo sagrado, deja demasiado espacio a la diversidad de interpretaciones, pues también se podría considerar que el producto de la mezcla de las semillas podría quedar bendecido, sin que tal cosa signifique la prohibición del consumo. Sin embargo, la versión inglesa que presenta *The complete jewish Bible*, conserva el sentido de la interdicción sobre transgredir el orden de la creación, al señalar que el producto de tal mixtura se debe considerar *prohibido* (asher אָפֵר), retomando el término hebreo que presenta el Texto Masorético.⁵⁴⁴

Se hace visible la forma en que, en la lógica de texto, se fueron entrelazando los contenidos de dos diferentes perfiles editoriales (profético deuteronomista y sacerdotal) en sus coincidencias temáticas, aunque hubiese finalidades distintas, ordenadas a las construcciones teológico-políticas que les otorgan contexto. Así, aunque el pasaje del *Levítico* que hemos revisado sea tardío -por pertenecer al material sacerdotal-, ilumina la precisión que hace Colodenco sobre los términos *ish-ishá*, abonando a la idea de que no habría una derivación del término masculino *ish* que resultara en el femenino *ishá*.⁵⁴⁵ Se

⁵⁴² Vid. Dt 22:5 en *Biblia de Jerusalén*, op. cit. p. 222.

⁵⁴³ Vid. Dt 22:9 en *Biblia de Jerusalén*, op. cit. p. 222.

⁵⁴⁴ Vid. Dt 22:9 en *The Complete jewish Bible*. op. cit. URL. www.chabad.org Consulta realizada: febrero 2017.

⁵⁴⁵ Por cuestiones metodológicas y de espacio no me ocuparé del material sacerdotal en este trabajo de investigación. Sin embargo resulta de interés indicar que el relato de creación sacerdotal inicia precisamente con la separación: el signo que inaugura la creación es el establecimiento de la diferencia y la eliminación de la “confusión”, según el término que emplea la edición de Desclée. El Texto Masorético girará en torno a las nociones caos (תהו), vacío (בהו), oscuridad (חֹשֶׁךְ) y, nuevamente, vacío (פְּנִי), abonando a esta red semántica de mezcla, confusión y falta de orden. Se trata de un estado primigenio que requiere del orden para devenir creación. En este tenor, la precisión que apunta Colodenco es consistente con la idea de que la creación humana -desde el punto de vista de la visión deuteronomista-, tiene lugar también *en y a través* de la diferencia. Pero es una diferencia que, sin rebasar la especificidad humana, se singulariza en la distinción entre hombre y mujer. Vid. Gn 1:2 No es de extrañar que la elaboración sacerdotal de la idea de creación a través de la diferencia, encuentre sintonías en el material deuteronomista. Y, que a partir de tal sintonía haya elaborado con más detalle esta idea encontrando puntos de anclaje en los materiales

trata, entonces, de dos ejemplares distintos del universal *enosh*, que expresan el interés deuteronomico por la diferencia sexual entre él y ella, como condición del orden de la creación. Es una condición que también se hace presente en los animales, pero no en la divinidad única.

Esta última idea permite descubrir algunos puntos interesantes respecto de la divinidad misma y su género en la configuración que elabora este perfil. De Moor considera que Yahweh-El es una deidad que tuvo su origen a partir de la muerte de un ancestro conocido como Y'w: en la vuelta de lo divino en este ancestro a su divinidad regente, el dios El. Por tanto es una divinidad que podría pensarse asociada, desde su origen, a lo masculino, el dios El.⁵⁴⁶ Pero, en el camino de su encumbramiento roba características tanto de Baal, como de El, ambos dioses asociados, también, a lo masculino. Pero ¿qué sucede con las características de las diosas que margina en su camino a la cumbre? Al menos durante algún tiempo Yahweh-El fue considerado madre y padre, aunque no queda claro si fue por asumir cualidades de diosas que iban siendo marginadas o por otra razón.⁵⁴⁷ Pero en el encumbramiento del yahvismo, su registro asociado al dios El, resulta en “dios de nuestros padres”; es decir una deidad que desde su origen hasta su encumbramiento monolátrico resultó asociada a lo masculino. Es decir, en esta deidad, no se cumple el orden dual y de distinción sexual que opera para los animales y los humanos, como tampoco se cumple el orden antiguo donde había deidades femeninas y masculinas. Al ser el único en un culto monolátrico-monoteísta no tiene contra par femenino (o dejó de tenerlo, pues recordemos que en algunas regiones hay evidencia arqueológica de que se le asociaba a la diosa Aseráh como consorte). La divinidad única está asociada a lo masculino.⁵⁴⁸

pre sacerdotal y deuteronomista. Y es que, como he expuesto en páginas precedentes, la creación entendida como separación y orden, era una comprensión extendida en Sumeria, de modo que el material sacerdotal se nutrió de narraciones y elementos antiguos que daban cuenta de estas cosmovisiones. *Vid. Supra capítulos III y IV* del presente trabajo.

⁵⁴⁶ Recordemos que no se trata de la vuelta al dios regente del héroe en sí, sino de lo divino en él. ¿Podría pensarse de todas formas que lo divino que habitó al héroe haya tenido alguna condición o característica asociada a lo masculino o era algo genéricamente indeterminado?

⁵⁴⁷ *Vid. Supra Capítulo IV.*

⁵⁴⁸ Quizás por ello resulta tan arduo para las teologías de nuestros tiempos el esfuerzo de pensarlo en femenino o de *feminizarlo*. Feminizarlo sin más no necesariamente resulta en un ejercicio de integración aceptable de los aspectos femeninos, pues se trata de una divinidad que se configuró

Tal vez, para el perfil editorial deuteronomista no importó que el foco de atención monolátrica estuviese sobre una divinidad masculina, la cual por otra parte abonaba convenientemente a su visión de sociedad y proyecto de gobierno porque el estado mismo y el gobierno teocrático se estaban reafirmando como poderes masculinos.⁵⁴⁹ Los medios de gobierno estaban basados en una monarquía ejercida por un varón, y la administración de lo sagrado -después de la interdicción que prohibía la existencia de las sacerdotisas en general y la de los sacerdotes devotos de otras divinidades-, estaba en manos masculinas. Parece un revés bien colocado en la distribución del poder, el que se haya, como indican Korpel y de Moor, utilizado la narración deuteronomista sobre la creación para culpar a las mujeres de la desobediencia originaria en la figura de Eva. Esto lo abordo a continuación.

V.5.d) Lógica de texto y políticas de género en la desobediencia, en la expulsión y tras la expulsión

Para Korpel y de Moor el que la narración bíblica canónica haya culpado a Eva de la transgresión del mandato divino responde a la idea de que la caída de Jerusalén tuvo lugar a causa de la idolatría de las mujeres.⁵⁵⁰ Esta idea concuerda con pasajes de los textos bíblicos que componen la historia deuteronomista, donde se narra que personajes de renombre se inclinaron a Baal y a las diosas por influencia de sus mujeres, desatando la ira divina.⁵⁵¹

presumiblemente como masculina y quizás por ello mismo su configuración resiste tal feminización, pues le es artificial.

⁵⁴⁹ *Vid. supra* V.2. Lógica de cronos: medios productores y visión deuteronomista. Vid. Tmbn. II. Políticas de la escritura. La crítica bíblica contemporánea y la datación de los materiales que componen el relato bíblico de creación.

⁵⁵⁰ *Vid.* M. Korpel/ J. de Moor, *Adam, Eve and the Devil op. cit.* p. 5. En este artículo los investigadores no profundizan sobre los datos en los que se basan para sostener esta interpretación. Posiblemente lo hayan hecho en la versión extensa, es decir, el libro que lleva el casi el mismo nombre y que no ha sido localizado en ninguno de nuestros acervos físicos ni digitales. Se trata del libro *Adam, Eve, and the Devil: A New Beginning* (Sheffield Phoenix Press, 2014).

⁵⁵¹ *Vid. supra.* V.3. Lógica de texto: la visión profético deuteronomista y su horizonte editorial.

A falta del material bibliográfico necesario para abordar lo señalado por estos investigadores, propongo volver al texto para continuar con mi reflexión, pero teniendo presente aquella idea.

Una vez que la divinidad Yahvéh-El ha descubierto que las criaturas primigenias han comido del árbol prohibido, enuncia una serie de consecuencias para las tres entidades participantes. Tales consecuencias tienen como nota en común una subordinación para cada quien, en función de su participación:

-A la serpiente, ser astuto, la condena a arrastrarse por el suelo, en una condición humillada. Humillación que adquiere una mayor importancia si se recuerda que la serpiente fue conocida en las tradiciones cananeas sobre el primer Adán.⁵⁵² En el mito de Horon, el dios rebelde en forma de serpiente, mordió al primer hombre con sus colmillos, una vez que había envenenado el árbol de la vida en Dilmun, volviendo estéril a la tierra. Pero también “serpiente”, era, como indica Colodenco, un epíteto de la diosa Aseráh y era conocido en la cultura cananea. Una diosa que, como he expuesto, fue combatida fervientemente.⁵⁵³ Por último la serpiente, como indica de Moor, fue en Ugarit un ser marino asociado a lo monstruoso y a las fuerzas primigenias vencido por Baal y su consorte Anat.⁵⁵⁴ No extraña, entonces, que este personaje pudiese sintetizar aquellas fuerzas primigenias que debían ser cíclicamente sometidas en la mitología ugarítica, pero definitivamente vencidas en la visión monolatrista que encumbra a Yahvéh como vencedor definitivo de la serpiente. Pero también, en la medida en que la serpiente fue asociada con la diosa Aseráh, resulta una

⁵⁵² *Vid. Supra. V.4.b Una nueva geografía para un nuevo horizonte editorial.*

⁵⁵³ *Vid. supra. III.1.1.a Lógica de texto y políticas de género: Antropología en el material pre-sacerdotal.* Colodenco indica que Moisés fabricó una serpiente de bronce con el fin de curar a los israelitas de una plaga. Esta escultura se mantuvo en el templo de Jerusalén como objeto de culto hasta la reforma de Josías. *Vid. Daniel Colodenco ad Gn 3:1, en Génesis, el origen de las diferencias. op. cit. p. 40.*

⁵⁵⁴ No deja de ser curiosa la referencia que aporta de Moor sobre los primeros testimonios conocidos hasta ahora sobre la divinidad israelita. En el mito que el autor analiza en su libro *The rise of yahwism*, la serpiente marina –Yammu-, es llamada Yw. El investigador considera plausible que, dada la fama que tenían Apiru y Shosu por sus fechorías en la región, según las cartas de El Amarna, el poeta mencionara a Yw (YHWH) asociándole al caos y la anarquía. *Vid. J. de Moor, The rise of yahwism op. cit. pp. 113 y ss. Vid. Tmbn. supra Capítulo IV. Lógica de cronos, lógica de texto y políticas del monolatrismo: hacia una teología yahvista.*

figura que, de ser vencida y desterrada; además de configurada como maligna, puede representar la derrota simultánea tanto de aquellas fuerzas primordiales como del politeísmo y la diosa Aseráh, al tiempo que reafirma la supremacía de Yahvéh, como dios superior y único por encima de Baal. No extraña que la serpiente sea el antagonista por excelencia de la divinidad en el mito bíblico de creación y que personifique aquella entidad que debe ser vencida. Una representación del mal.

-A la mujer, la divinidad la expulsa de la condición paradisiaca de parir sin dolor. El mito de Dilmun ya señalaba esta característica como una privativa el Jardín de los dioses. Pero la mujer primordial, despojada de su condición divina, también pierde esa capacidad de dar lugar a la vida de las generaciones sin dolor. Astucia literaria de convertir una situación biológica que conlleva el dolor del parto, en el signo del castigo permanente como ser en condición de expulsión. Pero también su pasión o deseo estará orientado hacia el varón. Una expresión oscura, en cuanto consecuencia por la desobediencia que hace preguntar si es que antes ella no sentía deseo por Adán, o si se trata de un deseo de otro tipo, o de otra intensidad. Y quizás esto último ilumine el pasaje, pues la divinidad termina comunicando a Eva que será dominada, a partir de entonces, por el varón. Resulta interesante considerar que, si bien el mito de Horon analizado por de Moor narra la intervención de Adán para restablecer el orden de la creación subvertido por el envenenamiento del árbol de la vida, los editores deuteronomistas hayan elegido a Eva, como interlocutora de la serpiente bíblica. Salta a la vista que mientras en el mito de Horon, es Adán quien se enfrenta sin éxito a la serpiente, en la visión deuteronomista es la mujer quien resulta, no vencida, sino seducida. Y es ella la que incita al varón a desobedecer. Eva es elegida para ser la protagonista de la transgresión, evitando al varón la responsabilidad directa. Aunque no por ello él resulta bien librado. La divinidad considera que también es responsable por haber escuchado a su mujer -¿como aquellos personajes que registra la historia deuteronomista que se inclinaron a otros dioses por influencia de sus esposas?-. La infidelidad parece entonces estar vinculada a una red de sentidos que, dentro del monolatrismo, implican el culto a los dioses y a las diosas, y a nivel social, podría confirmarse la interpretación de de Moor sobre la responsabilidad de las mujeres, cuya idolatría se consideraría causa de la caída de Jerusalén. Así, pues, se vislumbra en la narración una reorganización de

relaciones, pues aunque Adán mismo no haya sabido tampoco elegir de un modo distinto que la mujer en la narración bíblica, los editores sancionan que la mujer estará sometida al varón, pero no viceversa: no opera el mismo tipo de castigo.

-A Adán, insisto, el texto no le permite escudarse en la irresponsabilidad, pero su situación resulta distinta. Adán eligió escuchar a la mujer. Por lo tanto, merece también ser expulsado del Huerto. Y la pena sobre él es abrumadora: la tierra quedará maldita –¿un guiño al mito de Horon?-, presumiblemente, como una forma de precisar la razón del estado de cosas catastrófico que orienta las explicaciones del perfil deuteronomista. Pero también, tendrá como consecuencia, el que ahora el trabajo no será una forma de tomar parte en la creación, sino el esfuerzo sufrido de obtener el alimento necesario para sostener la vida. Y aunque esto puede leerse también como una suerte de sometimiento, hay que decirlo, le quedan reservadas las delicias del sometimiento de las mujeres para su beneficio. Por otro lado, Adán cuenta con las rectificaciones interpretativas que transforman las consecuencias de la transgresión en valencias positivas. Así, en el orden de la historia, sus acciones pueden llevarle al paraíso de los justos.

Encontramos, pues, tres casos donde la consecuencia por la desobediencia es una forma de subordinación: la serpiente deberá en adelante arrastrarse, permanecer maldita y comer polvo. La mujer estará sometida al hombre y al dolor en su fertilidad. El hombre, al trabajo sufrido. Así, la narración estructura una jerarquía que establece la derrota del politeísmo y la solidificación de la supremacía yahvista; la desdivinización de la pareja primordial, la expulsión de Huerto como inicio del orden de la historia y, tras aquella salida, una reorganización social sustentada en la narración sobre los principios: es decir, aquella dimensión socio política regida por la monarquía teocrática masculina, el vasallaje del pueblo a la divinidad masculina única y su esfuerzo laboral para alimentarse, como recordatorio de la falta cometida en una dimensión a la cual no se puede volver para intentar reparar. El orden de la historia parece abrirse paso en una sociedad nacida ya *después* del castigo irreparable, que impactará las relaciones de género incluso en el ámbito familiar y de la pareja, pues el varón estará legitimado desde esta narración para ser quien

domine a su compañera, despojada a partir de entonces de referencias femeninas en el registro bíblico de lo divino.

Capítulo VI

Políticas de la escritura y resistencias periféricas

Lo nuevo no está en lo que se dice,
sino en el acontecimiento de su retorno.
Michel Foucault

VI.1. Políticas de escritura y subordinación femenina en los relatos bíblicos de creación (Gn 2:4 a 3:24).

Al principio fue la política.

No fue el Verbo, como indicaría la lógica de texto cristiana de herencia joánica.

Tampoco el espíritu de Dios sobre las aguas, como indicaría la lógica de texto judía.

Al principio, como he mostrado a partir de la Lógica de Cronos, fueron políticas -que estructuraron relaciones de poder entre saberes y tradiciones en función de proyectos teológicos y sociales en contextos históricos específicos-, las que dieron forma a las concepciones antropológicas sobre el ser de hombres y mujeres expresados en los mitos bíblicos de creación.

En ese tenor, la intervención editorial deuteronomista sobre el material pre sacerdotal de creación, eligió como protagonista de una escena mítica fundacional a Eva. Pero en ello, la intervención editorial hizo de Eva un personaje paradigmático de la desobediencia a la divinidad y cabe preguntar por qué. De Moor, considera que tal decisión editorial responde

a un interés por responsabilizar a las mujeres por la caída de Jerusalén.⁵⁵⁵ Y aunque pueda sonar extraño, lo cierto es que esa estrategia editorial no sería una novedad. En páginas precedentes he señalado pasajes bíblicos de filiación deuteronomista o, que siendo anteriores al siglo VI, presentan elementos en sintonía con la visión deuteronomista, donde se responsabiliza a las mujeres por el culto politeísta masculino. Y el castigo contra el pueblo es grave, pues incluye pena capital para quienes hubiesen seguido a las mujeres en el culto a cualquier deidad que no fuese Yahvéh.⁵⁵⁶ Por otro lado, la exégesis de literatura parabíblica registrada en tablillas de arcilla datadas en torno al s. XII a.e.c., ha permitido una nueva visión sobre la mitología adánica. Se han encontrado narraciones donde Adán mismo resulta ser el protagonista que interactúa con la serpiente.⁵⁵⁷ Así, el panorama presenta al menos estos dos elementos: pasajes bíblicos antiguos, datados en torno al siglo XI (bronce tardío, según la investigación de de Moor) donde se describe la infidelidad del pueblo a causa de las mujeres, con la consecuente catástrofe social como castigo divino. Y, en segundo lugar, narraciones míticas donde quien interactúa con la serpiente es Adán. Pero la intervención editorial deuteronomista es clara: la responsable de la caída de los seres primigenios en el mito de creación es Eva. Y si de Moor tiene razón, en el orden de la historia las mujeres fueron responsabilizadas por la caída de Jerusalén como castigo divino a su infidelidad, tal y como habían sido responsabilizadas anteriormente por otras catástrofes, leídas también como castigo divino a su infidelidad.

En el orden mítico y en el orden de la historia, las entidades femeninas son consideradas responsables de las consecuencias catastróficas por las transgresiones. Mujer mítica, mujeres humanas. Ambas entidades análogas en el signo de lo femenino, pero pertenecientes a órdenes distintos (mito e historia, respectivamente), responsables de la cólera divina y sus consecuencias por la misma fechoría: el politeísmo.⁵⁵⁸

La intervención editorial deuteronomista en el material pre sacerdotal de creación permitió articular en su narrativa aquellos dos órdenes. El primero, localizado en el tiempo-espacio

⁵⁵⁵ *Vid.* Marjo Korpel / Johannes de Moor, *Adam, Eve and the Devil*, *op. cit.* p.4. *Vid. Tmbn. supra* Capítulo V.

⁵⁵⁶ *Vid. supra* Capítulo V.II

⁵⁵⁷ *Vid. supra* Capítulo V. 5.b)

⁵⁵⁸ *Vid. supra* Capítulo V.5. b)

del mito. El segundo, localizado en el tiempo-espacio del mundo profano; en el del orden de la historia y la organización social. A modo de espejos encontrados, ambas narraciones producen una explicación del presente a partir del pasado (es decir, Historia); a la vez que un imaginario social sobre las mujeres y un imaginario social sobre los hombres. Pero para las mujeres, en tal imaginario no hubo redención posible. Así, aunque elaboraciones posteriores hayan considerado ampliamente que las decisiones de Eva narradas en el pasaje bíblico ingresan a los seres humanos en el orden del deseo, o de la libertad o de la capacidad de discernir -como condiciones estructurantes de valencia positiva en distintas visiones antropológicas-, es inusual que se dé el reconocimiento merecido que Eva tendría por haber posibilitado tal estado de cosas. Y es mucho menos frecuente que tal participación le haga merecedora de algún tipo de emancipación respecto de aquella subordinación al varón y al dolor de parir: recordemos que elaboraciones posteriores (siglos III y IV a.e.c) han propuesto rutas interpretativas que suavizan o modifican el sentido de las consecuencias de la expulsión bíblica. Como ejemplo puede considerarse la restauración del paraíso para los justos. Se trata de una suerte de enmienda que abre la posibilidad de re significar la narración bíblica en el sentido de que el paraíso, a pesar de todo, no quedó totalmente inaccesible para los hombres justos. Por otro lado, como he mencionado, el tema del trabajo sufrido en tanto condición de castigo, también ha sido reelaborado para considerar que, a pesar de ser la consecuencia de la desobediencia, aún resguarda un modo de ser que involucra al hombre como co- participe en la creación.⁵⁵⁹ Así, la vida vivida en el orden de la historia -como indica Levinás citando el *Talmud*-, de quienes hayan hecho camino, les hace merecedores del mejor vino en el “mundo futuro” (que no es una mera vuelta al paraíso perdido). Idea que permite reivindicar el papel del trabajo como un espacio de creatividad. Y a la historia en su valor positivo para la creatividad y la fecundidad.⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ Me refiero al versículo bíblico donde la narración especifica que la divinidad se dirige al varón para comunicarle que su trabajo para lograr alimento será doloroso. *Vid.* Gn 3:17-19.

⁵⁶⁰ *Vid.* Emanuel Levinas. “Textos mesiánicos”, en *Difícil libertad. op. cit.* p. 93. Desde una postura hermenéutica que considere críticamente las políticas de lectura, es posible cuestionar la valencia de tales elaboraciones, respecto de que competan a hombres, a mujeres o a hombres y mujeres para saber si la reivindicación del trabajo les compete por igual o no. Por ejemplo si se lee desde una postura que sostenga una organización tradicional del trabajo por sexos, la consecuencia será una interpretación que considere que aquellas elaboraciones refieran a los varones. Una lectura que haya pasado por el tamiz que permite reconocer como trabajo las actividades domésticas y de crianza de

Pero en el caso de Eva no ha tenido lugar esa resignificación que suavice o modifique el sentido de su culpabilidad por desobedecer el mandato divino y la consecuente expulsión bíblica. Usualmente la agencia de Eva queda oscurecida en un segundo plano respecto de la narración misma, o bien, se la señala como la vergonzosa culpable de una pérdida irreparable. Más aún, si ella convenció al varón de transgredir el mandato divino, parece justificable cuestionar su capacidad racional, y su claridad de visión, así como su capacidad para tomar las mejores decisiones.

En espejo, estos elementos del imaginario performado por la intervención editorial deuteronomista reflejan elementos antropológicos que signarían el ser de las mujeres en el orden de la historia. Pero que también encontrarían su fundamento en la narración mítica contribuyendo a sostenerla y darle peso, vigencia y validez. Así, este desequilibrio en las consecuencias de la transgresión genéricamente diferenciadas da fundamento al sometimiento jurídico de las mujeres, tanto como su sometimiento social y familiar, en la idea de que el ser de las mujeres implica incapacidad de autodeterminación; de toma de decisiones adecuadas. Hay una incapacidad de discernimiento que se entrelaza y es causa de la incapacidad para resistir la seducción. Se instala en esta concepción antropológica una paradoja que construye una desconfianza inamovible y se performa como mítica: la mujer fue lo suficientemente astuta para seducir al varón, pero no para evitar su propia seducción. Luego ella puede parecer lista, o incluso ser astuta, pero no por ello es confiable.⁵⁶¹ No se

las mujeres, o el ingreso de las mujeres a las actividades económicamente remuneradas en espacios públicos, podría ser incluyente y considerar que aquellas elaboraciones competen tanto a hombres como mujeres. Todo dependerá de qué se entienda por “trabajo”, bajo qué condiciones se considere que éste tenga lugar y quién esté legítimamente reconocido o reconocida como trabajador o trabajadora. Esta precisión es importante, porque aunque sea posible una lectura incluyente, no puede asumirse que siempre se ha leído de manera incluyente. Por ejemplo, no hay que olvidar que en nuestro México de hoy se ha tenido que hacer un camino muy largo para que se reconozca el trabajo de cuidados y crianza no asalariado, que usualmente está considerado como femenino y que socialmente no se piensa propiamente como un “trabajo”, por lo que no se repara en el impacto económico que produce, ni en los costos que las mujeres pagamos respecto del uso de nuestro tiempo y las oportunidades de empoderamiento en diversas dimensiones. Para este tema, véase: “Trabajo doméstico y de cuidados no remunerado” [en línea] serie: *Transformar nuestro mundo*. Organización de las Naciones Unidas/ Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres, México, 2015. [Consulta realizada: mayo 2017] Disponible en <http://www.redetis.iipe.unesco.org>

⁵⁶¹ Hay incluso prescripciones que previenen al varón de detenerse a charlar con las mujeres. Vid. Simon Greenberg, “On the question of the ordination of women as rabbis by The Jewish

puede confiar en su discernimiento. Así, la verticalidad en las relaciones de género y en el orden social encuentra una piedra de toque. Los editores deuteronomistas, al elegir como protagonista de la transgresión en el Huerto a Eva, apuntaron hacia una configuración del orden social en un entramado particular de relaciones de poder genéricamente diferenciadas. Vale decir, tecnologías del yo constitutivas de subjetividades producidas en un orden vertical de relaciones de poder entre géneros. Estas subjetividades se producen en contenidos antropológicos tales como el que las mujeres somos indignas de confianza, nuestro intelecto es limitado y siempre está por debajo del de los varones, somos las culpables de que la humanidad haya sido expulsada de aquella condición paradisiaca, somos las culpables del sufrimiento masculino en el ejercicio de su trabajo, somos las culpables de que nuestros procesos de alumbramiento sean dolorosos, somos culpables de la cólera divina para con la humanidad y de las catástrofes sociales. Por nuestra asociación con la serpiente, también somos intrínsecamente malignas. Aunque no por ello tenemos derecho de aliarnos con la serpiente y ejercer libremente y a voluntad nuestra malignidad, pues la divinidad misma se encargó de sancionar tal alianza. Pero más aún, si la serpiente es epíteto de la diosa Aseráh-Astarté o su representación; o conlleva vestigios de Innana, la divinidad ha expresado una prohibición de devoción femenina a las grandes deidades femeninas. Una prohibición de vinculación con lo sagrado en valencia femenina, la cual, despojada de su divinidad y de su lugar como gran diosa madre, diosa creadora, diosa consorte, queda en la humillación y en la condena a arrastrarse, sometida a la divinidad monolátrica Yahvé-El, por mandato de Yahvé-El.

Desde esta visión teológica y antropológica, pero en el orden de la historia-, somos subalternas. Y en tanto subalternas, se justifica que se hable por nosotras, que se piense por nosotras lo que mejor nos conviene. Se justifica que se nos sujete a leyes dictadas por otro, -él sí-, digno de confianza y capaz de discernir adecuadamente lo que nos conviene para dirigir -mejor que nosotras mismas- nuestra vida. Se justifica que se nos sujete a la tutoría de quien es -él sí-, capaz de ejercer tal autoridad. Entonces notamos cómo esta disparidad en las concepciones antropológicas genéricamente diferenciadas impactan también la

Theological Seminary of América” en *Ordination of Woman as rabbis: Studies and responsa* (Nueva York: Jewish Theological Seminary, 1988), 81 y ss.

producción de la subjetividad masculina, pues a diferencia de la femenina, el varón se produce como Sí mismo. Y produce instituciones desde ese ser “sí mismo”. Instituciones como son familia, tribunales, cuerpos jurídicos, normativas, prácticas de vida cotidiana, administración de lo sagrado. En esta antropología el varón, tiene, pues, un lugar en la vertical. Pero al mirar “hacia arriba” en esa vertical, encuentra un reflejo de sí mismo; como el Uno. Pero el Uno en reflejo con la configuración de la divinidad, que se reafirma en valencia masculina como sí mismo, como centro, como Uno en el mundo de lo sagrado.⁵⁶² Y así, este tema abre todavía más la brecha que separa al varón de la mujer, pues el varón tiene reflejo de sí mismo en la divinidad masculina, compartiendo las delicias del dominio: la divinidad tiene sujeto a su pueblo a través de la exigencia de fidelidad y amenaza de castigo. Por su parte, en analogía o simetría con la divinidad y por mandato divino, el varón tiene sujeto a su dominio a su inferior: a la mujer que en su inferioridad es desobediente y astuta. Así, la condición subalterna en el orden de la historia está afianzada por la subalternidad en el orden mítico.

Ambos órdenes se retroalimentan y se sustentan mutuamente: el ser de la mujer es inferior y la divinidad ha dado el derecho al varón de dominarla. En oposición, Adán se produce como una figura per se. Adán es un sí mismo. La masculinidad que expresa la intervención editorial deuteronomista en la figura de Adán, es una masculinidad que cuenta como centro. Es el sí mismo autorizado. El sí mismo como sujeto de enunciación y dominio. Y desde esa autorreferencialidad, la mujer es la *diferencia*. El circuito se cierra y consolida volviendo al ámbito de lo sagrado porque ella (nosotras) no tiene (tenemos) reflejo de sí misma (de nosotras mismas) en esa dimensión, a menos que lo queramos encontrar en las ruinas y el despojo; en aquél ser (re)configurado como maligno y humillado, que es la serpiente; la serpiente que, en esta narrativa, merece nuestro desprecio, nuestro rechazo, nuestro resentimiento, por incitadora, por mentirosa, por manipuladora, por ser la causa de nuestra expulsión del Huerto, y de nuestros dolores.

⁵⁶² Recordemos que, si de Moor tiene razón en el análisis que propone sobre la configuración de Yahvéh-El, se trataría de una divinidad que de origen ha tenido valencia masculina. *Vid. supra* Capítulo IV Lógica de cronos, lógica de texto y políticas del monolatrismo: hacia una teología yahvista.

Pero el despojo es radical: la astucia editorial y las políticas de la interpretación produjeron un nuevo origen de la creación donde la ausencia de las diosas no es el resultado de un proceso de encumbramiento de una divinidad en un contexto politeísta, sino que se trata de una creación a la que se formateó para que iniciara “desde el principio” sin existencia de diosas, creando la ficción de que así había sido siempre: al principio fue un monoteísmo, según la lógica de texto.⁵⁶³ Por ello, la verticalidad de las relaciones de poder entre hombres y mujeres es radical. Y originaria. Pero al final, ella es la más perjudicada en el reparto de consecuencias por la transgresión del mandato divino: en las coordenadas antropológicas de este imaginario, ella, al mirar “hacia arriba” en esa vertical, no encuentra una imagen de sí misma en el ámbito de lo sagrado. Ella mira, por encima de sí misma a un humano que tiene el derecho otorgado por la divinidad de dominarla. Y por encima de ese humano a una divinidad con la que no parece tener nada en común como reflejo de sí misma, como mujer. El ser humano femenino no cuenta con una divinidad asociada a lo femenino en el ámbito de lo sagrado en el imaginario israelita ni antes ni después de la expulsión.

Pero tampoco hay registro histórico en el texto bíblico de creación que dé cuenta del proceso por el cual se marginó y eliminó a las diosas. De este modo, aquella intervención editorial que formateó el relato de los orígenes para que “desde siempre” no hubiese habido lugar para las diosas, performó una política de la memoria determinando la legitimidad de lo que podía ser recordado y lo que no; determinando la legitimidad de quién tenía derecho a la memoria, y quién no. Y a partir de tal política inhabilitó el derecho a la memoria de las mujeres respecto de las diosas. Así, en las coordenadas de este imaginario,

⁵⁶³ Se explica, entonces, la dificultad en la interpretación del pasaje bíblico perteneciente al estrato sacerdotal que indica la creación del ser humano macho y hembra y el que esto conlleve la imagen y semejanza con la divinidad (Gn 1:26-28). Hay que recordar que este estrato constituye una narración independiente que integra elementos antiguos emparentados con mitologías sumerias y acacias. Por ello no es difícil considerar que de manera involuntaria, presente elementos acordes a una visión politeísta que rememorara a una pareja divina primordial, tal y como fue habitual en la antigua Canaán y en Sumeria. Con el paso de los siglos y el arraigo del monoteísmo, el versículo resulta extraño, porque ¿cómo podrían ser los humanos sexualmente diferenciados, imagen y semejanza de una divinidad configurada como masculina? La perplejidad de este hiato narrativo para una lógica monoteísta se manifiesta en las elaboraciones rabínicas que proponen interpretaciones policromas que van desde discutir la androginia originaria del ser humano, hasta discutir la implicación de la dualidad sexual de la divinidad. *Vid. Génesis Rabbáh I. 8:11.*

las diosas no son entidades “subalternas”- para decirlo con Spivak-. Antes bien, carecen de existencia.

Curiosamente el relato sacerdotal datado en la época persa, presenta una narración sobre la creación de los seres humanos que resalta contra el marco general: los versículos 1-26 del *Génesis* bíblico expresan una idea de la creación humana donde más allá de haber sido creados al mismo tiempo en la dualidad sexual que permite la reproducción humana, no hay registro de subordinación por cuestiones de género. Hay que agregar que el material sacerdotal presenta un poema cosmogónico en sintonía también con mitologías antiguas. Es una narración que expresa una teología donde la divinidad posicionada como única, pero a semejanza de otras divinidades de la región, ordena elementos existentes en el cosmos y crea seres vivientes, entre los cuales se encuentran monstruos marinos, en lo que parece ser una referencia al antiguo dios marino Yammu. Es una narración que presenta ciertos elementos en resonancia con el material pre sacerdotal. Y uno de los elementos llamativos es precisamente la antropología que propone. Así, aunque el análisis del perfil sacerdotal rebasa los límites de esta tesis, resulta notorio el que tanto el perfil sacerdotal como el pre sacerdotal presenten antropologías análogas. Donde uno de los puntos en común es la creación humana en términos no subordinados.

Sin embargo, el proceso editorial de los siglos IV a III a.e.c. conocido como “redactor”, fue el responsable de la articulación del perfil sacerdotal con el conjunto que forman los perfiles presacerdotal-deuteronomista. Este último perfil produjo un sentido acorde a la visión deuteronomica: en la organización de las narraciones la intervención editorial del “redactor” posiciona en primer lugar el material sacerdotal, que une con el conjunto presacerdotal-deuteronomista fabricando una continuidad narrativa:

En la propuesta analítica de Uehlinger, el versículo Gn 2:4b sería el final de la narración sacerdotal: “Éstos fueron los orígenes del cielo y la tierra, cuando fueron creados.”⁵⁶⁴ Pero

⁵⁶⁴ La versión de la *Biblia de Jerusalén* modifica el Texto Masorético insertando un subtítulo a la mitad del versículo cuarto, a la vez que elige una puntuación particular substituyendo un punto por una coma:

4a.- “Éstos fueron los orígenes del cielo y la tierra, cuando fueron creados.”

la parte b del mismo versículo sería un material deuteronomista: “El día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo, [...]”⁵⁶⁵ Así, pues, en realidad se trata de dos versículos pertenecientes a dos narraciones distintas que fueron unidos, como si siempre hubiesen sido una sola y la misma narración. La estrategia editorial permite utilizar la primera parte del versículo cuarto (4a) como conclusión de la narración previa, mientras que la segunda parte del versículo (4b), permite bordar las costuras para unir el perfil deuteronomista, generando una idea de continuidad.⁵⁶⁶ Por tanto el texto queda del modo siguiente:

“Éstos fueron los orígenes del cielo y la tierra, cuando fueron creados el día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo, [...].

Tenemos entonces un versículo cuya versión canónica presenta dos enunciados que dan lugar a un efecto estilístico en consonancia con una estructura común en la *Biblia*: una estructura de tipo circular.⁵⁶⁷ La composición circular, como indica M. Douglas, permite regresar al principio; es decir: fuera de la lógica de la escritura lineal, se crea un centro de atención que articula círculos concéntricos, donde se prevé el final de la narración, pero también donde, en palabras de Douglas, *se puede esperar capas superpuestas de lo mismo*.⁵⁶⁸ Es decir, elaboraciones que profundizan o amplían lo previamente narrado o descrito.

Este estilo circular o anillar fue muy común en medios sacerdotales. Y, según he indicado anteriormente, el perfil “redactor” interviene los textos bíblicos en el horizonte planteado

La prueba de libertad. El Paraíso. [Subtítulo agregado por los editores de Desclée]

4b El día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo, [...]

Vid. Gn 2:4 en *Biblia de Jerusalén, op. cit.*

⁵⁶⁵ Vid. *Ibidem*.

⁵⁶⁶ Vid. Gn 2:4 en *The Complete Jewish Bible, op. cit.* El texto hebreo es el siguiente:

אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ
בְּהַבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים
אֶרֶץ וְשָׁמַיִם:

⁵⁶⁷ Como he señalado en páginas precedentes, este estilo de escritura ha sido estudiado por Douglas muy especialmente en el libro *Levítico*, permitiendo con ello, una comprensión más cercana a la lógica de texto. Vid. Douglas, Mary. *El Levítico como literatura, op. cit.* pp. 70 y ss.

⁵⁶⁸ Vid. *Ibid.* p. 93

por aquellos medios productores para unir textos y dar la forma que resultaría canónica de los textos de creación. Así, en una vista panorámica del proceso editorial que abarca los cuatro perfiles señalados por Uehlinger, notamos que nos encontramos frente a tres capas de edición, superpuestas en torno al material pre sacerdotal, las cuales se indican a continuación:

Recordemos en primer lugar, el inicio del material pre sacerdotal:

No había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo.

A este relato, la edición profético deuteronomista agrega una línea precedente:

El día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo.

Con lo que el texto se transforma:

El día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo.

No había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo.

Pero la edición no termina ahí, pues el perfil *redactor* aprovecha aquella línea perteneciente al perfil sacerdotal referente a las “generaciones” las toledot, dando lugar a esta sensación estilística de circularidad:⁵⁶⁹

Éstos fueron los orígenes [toledot] del cielo y de la tierra, cuando fueron creados.

El texto, superpuesto, resulta del siguiente modo:

Éstos fueron los orígenes [toledot] del cielo y de la tierra, cuando fueron creados.

El día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo.

No había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo.

⁵⁶⁹ Para Colodenco la noción “generaciones” o “toledot”, imprime una idea de orden a través de la genealogía; al tiempo que permite insistir en que únicamente Yahvé es una divinidad, mientras que cielo y tierra tienen una historia, fuera de la condición divina. *Vid.* Daniel Colodenco, *Génesis, el origen de las diferencias*, *op. cit.* p. 31.

Pero integrado, resulta del modo siguiente:

Éstos fueron los orígenes [toledot] del cielo y de la tierra, cuando fueron creados, el día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo.

No había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo.

Ahora, bien, si es cierto que estamos frente a una estructura de tipo circular, sería algo normal, el que a continuación se diera una nueva vuelta en torno a los sucesos descritos en el relato de creación, ampliándolos o profundizando en ellos. Así la reescritura deuteronomista encuentra su sitio, pero ocultando la reescritura que hace del material pre sacerdotal. A la vez, subsume la presencia de la narración sacerdotal sobre la creación del ser humano: en este orden o lógica de texto, la política editorial posiciona la visión deuteronomista sobre la creación de los seres humanos en subordinación por género, a partir de la preeminencia que tiene el pasaje del Huerto. Pues este pasaje inaugura un nuevo tiempo y una nueva realidad: tiempo y realidad del orden de la historia.

Ahora bien, hay al menos dos posibilidades de lectura: en primer lugar seguir la estructura anillar. En esta ruta, la narración deuteronomista de creación ampliaría los contenidos aportados por el material sacerdotal, acotando y especificándolos. La segunda alternativa supone una lectura no anillar, sino secuencial. En ella, la disparidad en las narraciones es mucho más notoria. Sin embargo, la canonicidad misma del texto y la práctica de leer como secuencia única de Gn 1:1 a Gn 2:24 hacen que se pase por alto la inconmensurabilidad que detona el texto mismo, y que se busquen elaboraciones que permitan estabilizar y homologar las incompatibilidades.⁵⁷⁰ Sin embargo ninguna de las lecturas cuestiona la concepción expresada sobre las mujeres en condición de inferioridad y subordinación. En ambas rutas de lectura y en los esfuerzos por sostener las costuras se ha mantenido la visión

⁵⁷⁰ Como se ha visto a lo largo de esta exposición, *Génesis Rabbah* en el mundo judío recupera elaboraciones rabínicas que dialogan con las inconsistencias y hiatos narrativos, pero buscando su integración en la visión general de la narración pensada como unitaria. En el mundo cristiano católico son notorios los esfuerzos de Tomás de Aquino por dar razón de las inconsistencias y hiatos narrativos, echando mano de la filosofía aristotélica para sostener la unicidad de la narración. *Vid. Suma de Teología*, Santo Tomás. (Madrid: B.A.C., 2001). *Vid. Génesis Rabbah. Comentario midráshico al libro del Génesis. op. cit.*

que aporta el perfil deuteronomista sobre las mujeres, como una concepción inamovible y esencial a la antropología bíblica de creación.

Adelante en la historia, no extraña que la comprensión del ser de la mujer mítica como indigna de confianza, seducible, de poco juicio, pero malignamente astuta como para engatusar a Adán, haya sido un punto de contacto donde engancharía -como mandado a hacer-, el prejuicio aristotélico sobre la capacidad racional de las mujeres y su concepción esencialista. Tal concepción define a las mujeres como varón frustrado. Un varón que no logra desarrollarse como tal y culmina en una entidad defectuosa: una mujer.⁵⁷¹ Esta concepción aportaría fundamentos filosóficos a la desacreditación, subordinación y desautorización de las mujeres en diversos espacios. Así, nuevamente desde el orden de la historia, pero en elaboración filosófica, esta articulación de concepciones se afianzaría y continuaría el juego de espejos, para signar una condición decisiva que justifica la exclusión de las mujeres. En este punto me interesa destacar especialmente la exclusión de las mujeres en la elaboración de los textos configurantes como la *Mishnáh*, la *Tosefta* y el *Talmud*, tanto como para borrar de la memoria las posibilidades de autoría femenina en tales recopilaciones: aunque hay algunas aportaciones femeninas reconocidas, son excepción y son consideradas como mujeres sabias, no como rabinas.⁵⁷² Fueron los varones los que participaron en las discusiones exegéticas, en la elaboración de compendios, en la recolección de saberes, atribuidos mayoritariamente a otros varones; en la elaboración de leyes, normativas y prescripciones cuyo sujeto de enunciación es masculino.⁵⁷³ A la

⁵⁷¹ Aristóteles, *De Generatione animalium*, l. 2, c. 3

⁵⁷² Por ejemplo, Beruria o Bruria fue una conocida comentarista y participante de discusiones legales en torno al siglo II d.e.c. El *Talmud* recoge pasajes donde ella es reconocida como sabia, pero no como rabina. Se le suele mencionar como ejemplo de sabiduría, pero en tanto excepción a la idea de que las mujeres son de intelecto menguado. Por otro lado sus aportaciones exegéticas y de debate sobre cuestiones legales apoyaban la visión sobre la inferioridad de las mujeres. Regina Jonas, en su tratado *Can women serve as rabbis?* señala que a Beruria se le puso una trampa para demostrar que su erudición era inútil: el *Talmud* indica que Rabí Meir indicó a uno de sus alumnos que sedujera a Beruria. Ella resistió al principio, pero finalmente accedió. Al hacerse conocida la situación, ella se suicidó. *Vid.* Regina Jonas, “Can women serve as rabbis?” en Elisa Klapheck *Fraülein Regina Jonas: The story of the first Woman rabbi* (Jossey Bass: San Francisco, 2004) 112. *apud Talmud*. Avodah Zarah 18 b.

⁵⁷³ La *Mishnáh*, corazón del *Talmud*, presenta siete órdenes y uno de ellos es el orden Nashim o “mujeres” cuyos temas principales son matrimonio, divorcio y leyes del nazierato. Los comentarios rabínicos que no se recopilaron en el *Talmud* fueron agrupados en otra colección denominada *Tosefta* o “complemento”. En simetría con los contenidos del *Talmud*, la *Tosefta* también presenta

masculinidad de este imaginario, corresponde el derecho epistémico y de enunciación. Corresponde el manejo y dirección de las instituciones sociales y de gobierno, corresponde el acceso y poder que supone el ejercicio sacerdotal y rabínico. Por el contrario, a las mujeres, en este imaginario, corresponde ser dichas por los varones. Corresponde que ellos determinen el ser, las posibilidades, los modos, las capacidades jurídicas de las mujeres. Los límites de sus quehaceres, los límites de sus espacios.

Los registros de autoría de la *Biblia* han resultado todavía más severos en el reconocimiento a las participaciones femeninas, al grado de que tales aportaciones se llegan a considerar no sólo inexistentes, sino imposibles.⁵⁷⁴ Sin embargo tras lo expuesto en las páginas precedentes, hay que decir que el rechazo a considerar la autoría femenina de textos bíblicos se base mayormente en un prejuicio sexista que ha recorrido imaginarios colectivos en las tradiciones judía y cristiana, produciendo un sesgo sexista en las políticas de escritura bíblica. Lo cual incide en abonar a la idea de que la *Biblia* es una colección de textos de autoría masculina, ya sea que se piense que la pluma pertenece a mano humana, o divina: en ambos casos, nuestro imaginario ha asumido, acriticamente, que se trata de varones.⁵⁷⁵

En el mundo cristiano no hubo mejor suerte. La intervención editorial deuteronomista sobre la narración pre sacerdotal, que elige a Eva como seducida y seductora, ha formado subjetividades femeninas y masculinas, abrevando de la subordinación que expresa la antropología del relato de creación que he analizado en las páginas previas. Estas concepciones fueron articuladas con el pensamiento de Aristóteles, y con ello se dio

un espacio dedicado a las mujeres: *Tosefta Nashim*. Pero en ni en el *Talmud* ni en la *Tosefta* hay un orden dedicado a los varones. Los varones son el “sí mismo”, las mujeres son la periferia.

⁵⁷⁴ *Vid. supra. I. b.1) Mujeres judías y Biblia: políticas de exclusión y resistencias*

⁵⁷⁵ Recordemos que en el primer capítulo he recuperado el análisis de Roth, donde afirma que los géneros literarios no son accesibles sin más a todo el mundo. Antes bien, la legitimidad en el uso de tal o cual género literario responde al lugar social que ocupa quien escribe, por lo que las diferencias que intersectan género clase y etnia son determinantes. En analogía podría considerarse que los textos bíblicos tienen adscripción de género y en tal imaginario, las mujeres no estamos autorizadas a ser reconocidas como autoras de los textos que conforman la *Biblia*. *Vid. Supra. Capítulo I. Cuestionamiento epistemológico y hermenéutica bíblica en nuestra academia. Vid. Tmbn. I. b.1) Mujeres judías y Biblia: políticas de exclusión y resistencias*

también un sustento filosófico a la antropología bíblica en clave cristiana. Con ello se consolidó una concepción antropológica en términos de una inferioridad en el intelecto femenino, así como el ser indigna de confianza; la culpa por la transgresión en el Huerto y el dolor humano en el orden de la historia. Pero también se solidificó el vacío de una imagen referencial de sí misma en la dimensión de lo divino. De manera análoga, lo que he señalado más arriba sobre los elementos de subordinación e inferioridad que sedimentan el imaginario bíblico en esta propuesta antropológica, vale también para las subjetividades femeninas en el mundo cristiano. Sin embargo, con esto no pretendo eliminar las diversas rutas que las corrientes del judaísmo y las corrientes del cristianismo hayan elaborado en el transcurso de su devenir histórico respecto de los roles y participaciones de las mujeres al interior de las comunidades. Más bien busco señalar un nicho común, un sedimento en común, que ha determinado auto comprensiones y comprensiones sobre la alteridad, donde la alteridad somos las mujeres, en calidad de subalternas culposas y malignas, por esencia. Desde esas condiciones esenciales podremos mirar como paradigma inalcanzable la figura de la virgen María, como némesis de la Eva producida en la intervención deuteronomista al material pre sacerdotal de creación. Pero aunque se piense en María como modelo a seguir, lo cierto es que las características que he enumerado constituyen el sedimento de una concepción particular sobre el ser de las mujeres y también el de los varones. Características todas que justifican nuestra subordinación, nuestra subalternidad, nuestra exclusión, nuestra dependencia. Nuestra *diferencia*. Y que construyen y producen el sí mismo, el Uno masculino.

En este análisis verificamos lo señalado por Bleichmer cuando indica que el mito crea y reproduce la subordinación: aquella decisión editorial abona a la política de la verticalidad entre los sexos y la subordinación de las mujeres. Nuestra desventaja y subordinación respecto de Adán y los varones resulta una desventaja que parece imposible de subvertir, si se asume el horizonte exegético trazado por la política editorial y la lógica de texto que dieron forma a las narraciones canónicas de creación en la *Biblia*.

Por ello, mi propuesta de resistencia retoma una noción de agencia que me permite cuestionar ese horizonte exegético, aquellas políticas editoriales y aquella lógica de texto.

Pero mi lectura ha tenido lugar desde un itinerario bifronte, pues ha implicado una práctica de lectura alternativa que podría considerarse como decolonial.

Esto se expone a continuación.

VI.2. Agencia epistémica: una lectura de resistencia y una deuda histórica.

La lectura que he elaborado en las páginas precedentes puede considerarse como una práctica decolonial porque cuestiona de manera bifronte la organización política de discursos centralizados, que marginan saberes y tradiciones produciendo centralidades y periferias. La bifontalidad de esta propuesta decolonial consiste, por una parte en que analizo y cuestiono prácticas académicas que determinan ciertos modos de producción del sujeto de conocimiento, objeto y métodos. La razón es que estas prácticas han marginado saberes provenientes de las periferias del proyecto nacional, entre los cuales se encuentra el estudio filosófico de la *Biblia*. Pero dentro de ese estudio, que he identificado como marginal, a pesar de su importancia para la constitución del imaginario social mexicano, vuelve a ser de tipo colonial, al excluir tradiciones que también encuentran fundamento en la *Biblia*: judaísmo e islam. Más aún, dentro de esa verticalidad de exclusiones, he señalado la marginación particular de las recepciones elaboradas específicamente por mujeres, así como las elaboradas desde los feminismos.

Así, la estrategia que me he propuesto para esta tarea ha consistido en ejercer una agencia epistémica a partir de la cual propongo una experiencia filosófica de resistencia y subversión al estado de subalternidad como lectora periférica de un texto considerado como periférico en mi academia. Se trata de una experiencia que comienza con una apertura a mi propia condición de alteridad, para formular una intervención exegética a partir de la cual me he propuesto interrogar y desafiar prácticas académicas de lectura recibidas sobre la *Biblia* y los horizontes hermenéuticos pre determinados, tanto como las políticas editoriales a través de las cuales se dio forma canónica a los mitos bíblicos de creación, determinando origen, modos de ser, alcances, limitaciones y relaciones de poder entre hombres y mujeres.

Pero, ha sido una tarea compleja y arriesgada porque supone, según indiqué en el primer capítulo, la subversión de lo que denominé como una “inhibición polimorfa”, la cual he abordado en tres sentidos: primeramente, discutir la marginalidad de la *Biblia* como objeto de estudio filosófico en el contexto de una universidad nacionalista. En segundo lugar discutir la pertinencia de un abordaje feminista en un contexto donde los estudios feministas en filosofía son apenas emergentes. En tercer lugar, focalizar la subalternidad producida por las relaciones de poder genéricamente diferenciadas como un bagaje común que no se cuestiona y que sin embargo incide en la formación del sujeto nacional mexicano, y del sujeto filosófico en nuestra universidad. Y es que, como he expuesto anteriormente, este bagaje aporta lo suyo en el momento de reconocer la legitimidad de temas y enfoques de estudio haciendo pasar por criterio académico, lo que no sería más que prejuicio. Prejuicio colonial.

Así, mi estrategia de lectura ha consistido en una agencia epistemológica que cuestiona prácticas filosóficas, formación de sujeto filosófico, objeto de estudio y abordaje filosófico. Y desde ese cuestionamiento, he elaborado mi propuesta exegética.

Para ello, como he señalado en el primer capítulo de esta tesis, he considerado que es fundamental acudir a la historia con el objeto de conocer el contexto de producción de las narraciones bíblicas de creación y las realidades a las que procuraron responder. Sin embargo, la sola mirada al pasado, no necesariamente permite identificar las políticas ni la lógica de texto, que ha jerarquizado narraciones y ha resignificado materiales en función de proyectos distintos de sociedad. Por tal motivo he considerado prioritario atender no sólo los contextos, sino también -desde una mirada poscolonial que cuestiona relaciones de poder entre saberes-, analizar los procesos mismos de producción de las narraciones bíblicas. Con ello he generado una perspectiva de lectura descentralizada. Y ha sido desde esta posición política, que he analizado, las políticas editoriales y la lógica de texto que configuraron una antropología genéricamente diferenciada y que articularon relaciones de poder subordinantes para las mujeres.

En esta experiencia de lectura descentralizada se ha hecho visible la eficiencia de las estrategias editoriales del perfil deuteronomista que han articulado narrativas para consolidar una visión teológica monoteísta que profundiza con mayor agudeza la verticalidad en las relaciones entre géneros. Y la eficiencia de estas intervenciones editoriales se puede constatar en el que hoy por hoy, sin este tipo de análisis, no vemos las costuras ni las resignificaciones de materiales antiguos que han tenido lugar para abonar a favor de una visión particular, trastocando semánticas que responden a contextos inconmensurables entre sí como son politeísmo y monoteísmo.

No vemos las costuras editoriales como tampoco vemos la inconmensurabilidad entre paradigmas cosmológicos hospedados en narraciones que han sido hilvanadas y resignificadas con el fin de producir otros sentidos. Pero no sólo producen sentidos sino que también producen subjetividades genéricamente diferenciadas en desigualdad de relaciones de poder, a partir de los contenidos que hospedan tales narraciones enmarcadas en las políticas editoriales y la lógica de texto que las configuran y constriñen. La experiencia de lectura que he elaborado a lo largo de las páginas precedentes ha permitido romper esas costuras editoriales, y en la revisión de los procesos de formación de las narraciones bíblicas analizadas, en el estudio de sus contextos de producción, ha sido posible desandar camino.

Por ello, aunque no sea posible reconstruir la forma original, por ejemplo del material sacerdotal más allá de las fronteras que marca la edición canónica como producto final, lo cierto es que el trabajo histórico minucioso de los investigadores que he recuperado, me ha permitido identificar elementos que han constituido una dimensión fundamental del proceso, a partir de lo cual he propuesto subvertir una política excluyente del derecho a la memoria: es una subversión que tiene lugar al identificar la existencia y posterior borrado de las deidades de valencia femenina en el panteón cananeo, así como la posterior subordinación de divinidades como los demonios Reshep o Quéteb, o la permanente querrela contra el gran Baal. Esa política excluyente constituye una deuda histórica para la memoria en la configuración de nuestra historia, tanto como para la constitución de nuestras subjetividades. Sin embargo, la lectura que he elaborado en este trabajo abona a la

subversión de las políticas establecidas y fractura la hegemonía que determina quién tiene derecho y quién no a la memoria legítima y relevante.⁵⁷⁶ Así, considero que tal fractura contribuye a la resistencia y a desmontar la condición de subalternidad, al cuestionar los discursos solidificados que constituyen un orden, para decirlo con Foucault, y que performan lo que comprendemos como horizonte cultural, como visión de mundo.

En tal subversión se cuestiona primeramente la centralidad del personaje mítico masculino, Adán como Uno. Como aquél uno, que en reflejo de la divinidad asociada a lo masculino, establecen la jerarquía subordinante entre los géneros. Esto, en una verticalidad despojada de valencias femeninas en el mundo de lo sagrado. Pero también donde Eva, la figura mítica femenina, queda subordinada y responsabilizada por la primer gran desobediencia que signa el inicio del orden de la historia. Un orden donde tampoco encontraría un descargo a aquella responsabilidad originaria. Por si fuera poco, la intervención editorial deuteronomista que recicla el material pre sacerdotal, resetea el origen de la creación para vaciarlo de diosas, cancelando el derecho a la memoria femenina y masculina sobre las valencias femeninas en el mundo de lo sagrado. Las consecuencias son distintas en función del género, acentuando la diferencia como subordinación, y la unicidad como dominio: se trata de subjetividades formadas en dos itinerarios distintos: uno, masculino, producido como sí mismo, que tiene espejo de sí en el ámbito de lo divino y que tiene derecho a someter a la mujer, sabiendo que la mujer no tiene tal espejo de sí, ni un lugar equivalente al de él en la vertical que jerarquiza a las criaturas. La otra, subjetividad femenina, producida como la diferente, la alteridad respecto del Uno, que carece de espejo de sí en el ámbito de lo divino. Peor aún, porque si busca tal reflejo, lo encontrará en valencia masculina, no en una femenina. O en todo caso, en una valencia negativa que resulta repelente y vergonzosa por su asociación con la serpiente, de modo que lo que resuena de semejante entre la mujer y la serpiente será motivo de rechazo en la mujer misma respecto de sí misma. A esto, abona el saber que el varón, él sí, tiene reflejo de sí mismo en el ámbito de lo sagrado de valencia masculina; que no tiene asociación con ningún ser configurado como repugnante, vergonzoso o culposo, mientras que se le ha

⁵⁷⁶ Para este tema *Vid. supra Capítulo I Vid. Tmbn.* Roth, Julia. *Occidental readings, decolonial practices. op. cit.* p. 16

otorgado un lugar distinto. Un lugar de dominio, donde tal dominio la alcanza a ella como sometimiento. A partir de estos elementos, se consolida esa vertical en las relaciones entre las criaturas humanas y divina, pero que resultan subordinantes por cuestiones de género, abonando a que la diferencia sexual y de género sea performada y solidificada como condición, causa y justificación de subordinación y dominio: se puede verificar, entonces, cómo es que la política editorial y la lógica de texto han contribuido a la subordinación de las mujeres desde los horizontes antropológico y teológico desde un proyecto de sociedad que cristaliza un en cuerpos jurídicos y documentos sagrados de cuya escritura se excluye sistemáticamente a las mujeres.

Confirmamos, entonces, que al olvidar o desconocer los procesos de formación de los textos -y por tanto, desconociendo los contextos a que intentaban responder-, hemos asimilado una narración que respondía a una época determinada, pero otorgándole un estatus de atemporalidad y validez para todo tiempo. Pero, es una narración que en tanto narración mítica, incide y da forma a imaginarios sociales, alcanzando nuestros días, produciendo y reproduciendo subjetividades en relaciones de subordinación.⁵⁷⁷

¿Se trastoca entonces esa “estructura” de relaciones de poder, cuando hombres y mujeres reconocen entidades divinas femeninas en el ámbito de lo sagrado con quienes vincular? Para comenzar podemos pensar que el reconocimiento de tales entidades en el nicho cultural desestabiliza la arquitectónica de las relaciones de poder, al deconstruir la figura divina masculinizada desde su proceso de conformación como deidad emergente en un contexto politeísta y destronarla como entidad única, en la medida en que en su contexto de emergencia era usual la presencia de una diosa consorte, una gran diosa madre creadora, soporte de vida. Y es que esa región “alta” en la jerarquía vertical de los seres que describí párrafos atrás, en el simbólico, resulta haber estado más poblada de lo que hoy sabemos reconocer. Así, al reconocer que en el proceso histórico de formación ha habido un ejercicio político de organización de los discursos para sostener una imagen monolátrica

⁵⁷⁷ *Vid. supra* la referencia que hago a lo afirmado por Bleichmer sobre la ontogénesis de la feminidad y de la masculinidad, como antecedentes al niño y a la niña, tanto como a sus padres. La autora, señala muy puntualmente la capacidad de los mitos de producir subjetividad y relaciones de subordinación. *Vid. supra* Capítulo I.

que despoja al ámbito de lo divino de las entidades femeninas, encontramos que la unicidad de esta divinidad masculina no ha sido una situación de origen, sino un proceso. Un proceso de despojo, que entraña una deuda histórica para las polaridades de valencia femenina en particular –en los ámbitos sagrado y humano-; y en lo general para las polaridades de valencia masculina.

Quiero cerrar este apartado señalando que queda fuera de los límites de mi investigación abordar y responder a la pregunta por cómo resolver ese despojo de entidades sagradas de valencia femenina del horizonte cosmológico que han performado las políticas monolátricas y la lógica de texto bíblico, así como el devenir histórico de nuestras instituciones sociales. Mi ruta ha buscado responder a la pregunta por cómo es que se jugaron las concepciones antropológicas genéricamente diferenciadas en los procesos de formación – en estas políticas, estas relaciones de poder entre saberes y tradiciones-, de los relatos canónicos de creación en la *Biblia* (Gn 2:4 a 3:24), que hoy moldean nuestro imaginario en México.⁵⁷⁸ Sin embargo, considero relevante anotar temas para elaboración e integración de esta memoria recuperada en el reconocimiento de esta deuda histórica hacia las mujeres en particular.⁵⁷⁹ Y muy especialmente para las mujeres de nuestra sociedad mexicana. Por lo tanto cabe preguntar lo siguiente ¿qué pasa con nosotras, inmersas en un despojo, en un vacío que se nos presenta como consolidado, incuestionable y sobre todo donde no tenemos alternativas porque supuestamente siempre ha sido así? ¿cómo

⁵⁷⁸ Los enfoques feministas o incluyentes que han procurado integrar una visión dual de la divinidad, encontrarán que la presencia de la divinidad femenina como gran madre, ha formado parte de nuestro nicho cultural, por lo que no es algo ajeno que deba ser fabricado o impostado: se abre paso por sí misma la diosa madre, en sus diversas denominaciones, así como las divinidades femeninas en su diversidad y sus singularidades. Aunque por otra parte, esta presencia trae a colación de vuelta al politeísmo. O, cuando menos, a las dificultades de considerar la unidad de la divinidad, frente a la presencia de una diosa consorte, o la posibilidad e una identidad nómada en cuanto al género de la divinidad que podría considerarse padre y madre al mismo tiempo, como de hecho, al menos en un momento histórico preciso fue considerado el mismo Yahvéh. *Vid. supra. Capítulo IV.*

⁵⁷⁹ Tengo en mente lo señalado por Roth, quien retoma a Hooks para indicar la posibilidad de construir un esencialismo estratégico. No se trata de asumir tal esencia en sentido estricto sino de reconocer que hay comunidades que requieren en primer lugar nombrar una identidad propia como resistencia a la dominación. Un punto de sororidad podría partir de reivindicar aquella deuda histórica con el fin de abrir las posibilidades de auto representación, de agencia discursiva, de auto comprensión. *Vid. Julia Roth, Occidental readings, decolonial practices, op. cit. p. 8. apud Bell, Hooks, “Essentialism and Experience”, en American Literary History 3 (1), 172-83.*

construimos resistencias siendo producidas subjetivamente como mujeres en este despojo? ¿Cómo pegamos la inconmensurabilidad hospedada en los textos bíblicos de creación, inconmensurabilidad no reconocida porque no vemos las costuras, pero que sí expresa una inconsistencia al decirnos que somos imagen y semejanza de una deidad de valencia masculina? ¿Cómo encajamos o no la ausencia de las diosas en nuestros mitos fundantes? ¿Cómo se arma nuestra subjetividad en este vacío de valencias femeninas en el mundo de lo sagrado, mientras constatamos la presencia de la valencia masculina en él? ¿cómo encajamos el que los remanentes despreciados de las diosas en la figura de la serpiente sean representaciones hostiles y vergonzosas para nosotras con las que no queremos tener nada que ver? ¿cómo podemos pensar en resistir o reconciliarnos con aquello que ha sido políticamente re-configurado como maligno y que ha sido históricamente asociado a nuestro ser como mujeres? ¿Cómo restituimos nuestra memoria, nuestra dignidad como mujeres, como sujetas no subordinadas de los discursos míticos y de teologías sexistas? ¿Cómo construimos discursos míticos no violentos, teologías no violentas, no sexistas? ¿Bastaría con los dos polos de la sexualidad humana como coordenadas ordenadoras de realidad, para que los seres humanos ejerzan identidades incluso, nómadas entre esos dos polos de distinción? ¿Cómo impacta en nuestra visión de mundo la posibilidad de vincular también con entidades divinas femeninas que son parte de nuestro acervo histórico y cultural?

Y finalmente, ¿cómo reparamos las heridas que estas políticas de la memoria y de las narrativas han impuesto a la formación de nuestras subjetividades como mujeres? ¿Cómo reconstruimos las comprensiones sobre lo femenino en la historia cultural, y en nuestro presente para dar lugar a un imaginario social distinto, uno que no justifique nuestra subordinación y los crímenes de odio contra nosotras?

Estas preguntas no buscan ofrecer una ruta para elaborar síntesis alguna. Más bien me interesa formularlas para mostrar las aperturas exegéticas que vislumbro desde mi propuesta de lectura, cuestionando la historia recibida, las antropologías recibidas, las teologías recibidas, las subjetividades que constituyen y las relaciones de poder entre géneros que implican.

A continuación, retomaré brevemente el cuestionamiento a la construcción del sujeto filosófico, objeto de estudio y ángulos de abordaje considerados como legítimos.

VI.3. Prácticas filosóficas de resistencia: sujeto, objeto y método filosóficos

El camino recorrido en las páginas precedentes llega a su fin, al retomar el planteamiento que elaboré en el primer capítulo. Desde ese planteamiento propuse cuestionar, desde una perspectiva poscolonial, la formación del sujeto de conocimiento filosófico a partir de las prácticas mismas de formación en el contexto de nuestra universidad nacional.

En este apartado me interesa recolectar la experiencia de lectura que he ejercido desde mi postura política y filosófica como agencia epistemológica sobre los textos bíblicos, pues ha sido tal experiencia la que me ha permitido verificar la pertinencia del cuestionamiento propuesto.

En primer lugar, salta a la vista que las formas habituales de lectura sobre los textos bíblicos en nuestra academia merecen ser revisadas. La experiencia de lectura que he trazado en estas páginas ha permitido mostrar la estrechez de nuestra mirada colonial, que margina saberes provenientes de lo que en nuestro contexto académico consideramos como minorías. Desde esa estrechez producimos la condición periférica de tales minorías, por considerar que sus aportes no resultan relevantes para la visión del proyecto nacionalista, o bien, del itinerario filosófico proyectado académicamente hacia un horizonte centralista. Antes, bien, desde esta experiencia de lectura descentralizante se cuestiona la marginalidad de aquellos saberes y se cuestionan las relaciones de poder entre discursos, en el reconocimiento de que la interpretación misma es un ejercicio político. Y esto, porque es desde la interpretación que trazamos una postura epistemológica que incluye o excluye prácticas y saberes, no sólo por cuestiones metodológicas convenientes a la investigación, sino por cuestiones que responden a políticas del reconocimiento. Por ello, es que un cuestionamiento como éste permite notar los vacíos que producimos respecto de saberes, agencias y tradiciones, pero sin identificarlos como vacíos: quiero decir, reconociéndoles como algo que nos hace falta para nuestra práctica filosófica, para dar cuenta de nuestros

entornos sociales, para analizar nuestros contextos. Así, la mirada descentralizada es una propuesta ética de reconocimiento, y posibilita la agencia epistemológica como un asunto de escucha, como apertura a la alteridad.

Y en esto recupero lo dicho por Spivak cuando señala que la asimetría entre colonizadores y colonizados no solamente se basa en la condición de subalternidad, sino, en lo que la autora denomina como *un proceso hegemónicamente estructurado de escucha o de rechazo a la escucha*, pues tal posicionamiento sirve para sostener intacto el entramado de relaciones.⁵⁸⁰ Pero, si tiene lugar la escucha, entonces cabe subvertir tales relaciones, aunque Roth puntualiza retomando a Spivak, la importancia de mantener la no asimilación, par evitar apropiaciones hegemónicas.⁵⁸¹ Por ello, este diálogo implica a las partes privilegiadas como a las subalternas, en una experiencia autocrítica y de mutuo reconocimiento. Roth lo plantea en términos de un pensar conjunto sobre las historias marginadas y de los legados coloniales a lo largo de las líneas que intersectan etnia, género y clase social.⁵⁸² Pero para la autora, estas alianzas suponen de manera muy puntual: la coalición estratégica transcultural para subvertir las especificidades de las líneas mencionadas. Así, la recepción y escucha de los saberes y tradiciones periféricos puede tener una mayor permeabilidad si las estrategias de intervención se allegan la disposición a la escucha. Cuanto más, si esa disposición se sustenta en una política de reconocimiento. Slabdosky, por su parte considera que esa coalición es un frente común, al que denomina *Sur Global*. Pero no por que busque eliminar las diferencias entre grupos periféricos, sino por fortalecer la presencia de las comunidades periféricas desde lo comunitario; desde lo que hay en común, como una resistencia a la marginación que asimila los elementos que la visión hegemónica utiliza para producir la condición periférica.⁵⁸³

Análogamente, mi agencia epistemológica en la lectura que he realizado, busca el respaldo de otras voces que, allende las fronteras de mi academia, han posicionado enfoques y temas

⁵⁸⁰ Julia Roth, *Occidental readings, decolonial practices op. cit.* p. 225 *apud* Spivak s.r.

⁵⁸¹ *Ibidem.*

⁵⁸² *Ibid.*

⁵⁸³ Santiago Slabdosky, *Decolonial judaism: Triumphal failures of barbaric thinking.* (Palgrave Macmillan: Nueva York, 2014), 3.

como los que he analizado en estas páginas. De tal suerte es que resulta relevante el recuento elaborado en el primer capítulo respecto de las lecturas feministas sobre las religiones, ya sea desde la Filosofía Feminista de las Religiones, de la Teología Feminista; las aportaciones desde América latina y las críticas poscoloniales. No sólo es un Estado de la Cuestión, sino un recuento estratégico que permite hacer notar a una academia poco familiarizada con estos enfoques, su pertinencia, relevancia y resultados, a partir de las experiencias de otras academias reconocidas. Pero más aún, en la crítica a la formación del sujeto filosófico a partir de las prácticas, he querido sumarme a la propuesta de Roth sobre las alianzas que permiten subvertir órdenes hegemónicos. Y es que al hacer notar que la formación del sujeto filosófico responde a un proyecto educativo que a su vez pertenece a un proyecto nacional, es posible cuestionar las coordenadas, su vigencia y validez para un nuevo tiempo histórico. Mi alianza en esta agencia epistemológica tiene, pues, dos bisagras que me sirven como resistencia para incidir favorablemente en la construcción de esa garantía de derechos discursivos y epistemológicos que señala Roth⁵⁸⁴: la primera consiste en apelar a las trayectorias realizadas en universidades consideradas como centro, donde los estudios feministas de las religiones han logrado posicionarse como legítimamente científicas, considerando que tales estudios han rebasado ya las fronteras del mundo cristiano romano, para abordar las vertientes no católicas del cristianismo, así como judaísmo e islam. La segunda, consiste en apelar a la historia de nuestras prácticas en la producción del sujeto filosófico para poner a discusión su vigencia de cara a una crítica al proyecto nacionalista excluyente, en el contexto de los estudios poscoloniales.

En cuanto a la pertinencia de objeto de estudio y enfoque, considero que las páginas precedentes son prueba de la validez científica de mi propuesta. La experiencia de lectura que he generado constituye una propuesta académica de resistencia que subvierte la condición periférica de los estudios filosóficos sobre la *Biblia*, al focalizar su importancia en la construcción de imaginarios sociales que impactan el quehacer filosófico mismo en la formación del sujeto filosófico. Pero, insisto, no en el interés de hacer apología alguna de ninguna religión, sino, con el objeto de abordar científicamente el texto bíblico y las tradiciones que emanan de él. Este esfuerzo consistiría en analizar las incidencias del texto

⁵⁸⁴ Julia Roth, *Occidental readings, decolonial practices*, op. cit. p. 9

bíblico en nuestro imaginario social, en la constitución de visiones de mundo; pero también en los diálogos entablados con los filósofos y filósofas en la historia de la filosofía, para abrir las posibilidades del diálogo interreligioso y reflexiones críticas en un contexto global amenazado por las violencias fundamentalistas.

Como indiqué en el primer capítulo, se trata de una cuestión ética y de reconocimiento, tanto como de auto crítica. Esto con el fin de enriquecer nuestra visión histórica como un asunto de justicia y reconocimiento intercultural; con la posibilidad de reinscribirnos de manera resignificada, en nuestra historia como comunidad filosófica.

Y por ello mismo, este cuestionamiento rebasa la elección de objeto de estudio, para alcanzar los modos de abordaje habituales con el fin de interpelarlos. Pues, como he mostrado en estas páginas el enfoque epistemológico determina el camino de investigación y determina lo que pueda o no considerarse relevante, pero también determina la posibilidad científica de ciertas preguntas mientras que cancela otras. El enfoque feminista que he sostenido en esta investigación ha permitido rastrear con especial cuidado temas y datos para organizarlos sistemáticamente en función de un esfuerzo de explicación de procesos históricos; de procesos y políticas de escritura. Así, al destejer las costuras de un proyecto de sociedad consolidado en sus documentos sagrados como narrativa de origen y fundamento de una estructura social en sus instituciones, insisto en la historicidad del documento, y con ello en la historicidad del contexto al que respondió. Por tanto, sus contenidos no pueden considerarse como atemporales ni universales y deben ser cuestionados en la medida en que aporten configuraciones, en tanto mitos, a los imaginarios sociales que sostienen, justifican y reproducen la subordinación de las mujeres, la inferioridad de las mujeres, la condición de objeto o propiedad respecto del varón, y las infinitas violencias cotidianas y sistemáticas. Por tanto, la historicidad misma de tales productos narrativos, compromete a una lectura crítica que les interpele como productos históricos a la vez que cuestione su validez y vigencia en función de un nuevo tiempo histórico y de otras coordenadas sociales.

Conclusiones

En las páginas precedentes he abordado una dimensión de la interpretación que no suele ser considerada. Tal dimensión es la política, comprendida ésta, como las relaciones de poder entre saberes y tradiciones que producen auto-comprensiones y alteridades, también articuladas en relaciones de poder. Desde este enfoque puede apreciarse que la interpretación, no responde solamente a los datos históricos de un contexto de producción de textos, sino que responde a los posicionamientos de quienes enuncian, a según los accesos de lo que Roth denomina *agencia epistémica*.⁵⁸⁵ A partir de estos posicionamientos resulta pertinente traer a colación, en simpatía con Chartier, la pregunta ¿quién puede interpretar?; es decir, legítimamente. Y con ello ¿quién o qué garantiza tal legitimidad?⁵⁸⁶

En un trabajo de investigación como éste, claramente posicionado en el interés filosófico que cuestiona la universalidad del sujeto y que retoma estratégicamente nociones como “diferencia” para desestabilizar verdades hegemónicas, la legitimidad de la interpretación que propongo ha pasado por situar su singularidad. Tal singularidad la he caracterizado en el primer capítulo de este trabajo, como una *inhibición polimorfa*, en la medida en que suspende prácticas epistémicas y hermenéuticas tradicionales con el fin de dar lugar a una lectura de resistencia. Se trata de una lectura que ha buscado, en primer lugar, posicionar en el contexto histórico de la Universidad Nacional liberal los estudios sobre la *Biblia*, pero no por un interés apologético en alguna de las religiones que derivan de tal documento, sino en cuanto a la riqueza de las prácticas de lectura que le competen por coordenadas culturales y en la medida en que se trata de un documento fundante para nuestros imaginarios sociales. Razón, esta última, por la cual debe ser analizado y tomado en cuenta para comprender sus contenidos y tomar postura crítica respecto de ellos.

En segundo lugar, es una lectura de resistencia porque propongo un abordaje feminista en una universidad cuya currícula apenas comienza a integrar temas relacionados con filosofía

⁵⁸⁵ *Vid. supra* Capítulo I.3.2 *Vid. Tmbn.* Capítulo VI.III

⁵⁸⁶ En el capítulo I de este trabajo cité a Chartier cuando pone sobre la mesa las preguntas sobre los accesos a la escritura por parte de diversos actores sociales: ¿quién puede escribir? ¿sobre qué? ¿con qué enfoque o interés? *Vid. Supra* Capítulo I.2.b

feminista o abordajes feministas de temas filosóficos. Me ha interesado mostrar cómo, desde este enfoque, ha sido posible formular preguntas propias en relación a textos sagrados, considerando las diferencias marcadas por los géneros, en entramados de relaciones de poder. Pero también me ha permitido mostrar que la orientación que signan tales preguntas permite rastrear, recolectar y analizar contenidos que, si bien, tradicionalmente resultan dejados de lado por considerarse irrelevantes, arrojan nueva luz sobre el objeto de investigación.

En tercer lugar, es una lectura de resistencia por la adscripción de género de la autora de este trabajo, en un contexto institucional donde son incipientes los cuestionamientos a las prácticas epistémicas que emergen de las jerarquías de género. Es decir, se trata de una condición de alteridad gestada en entramados de relaciones de poder que producen subjetividades a partir de las prácticas de inclusión y exclusión. Desde aquí se aprecia entonces, que como punto de partida posiciono un cuestionamiento al sujeto de conocimiento filosófico como estrategia de resistencia a la condición de subalternidad, a través del cuestionamiento mismo de las prácticas habituales de un quehacer académico, en la medida en que considero las singularidades señaladas.

Sin embargo, lo anterior ha sido un paso previo, el andamio que me ha permitido configurar la agencia epistémica propuesta, con el fin de realizar una lectura de resistencia sobre los relatos bíblicos de creación desafiante de marcos de representación y producción del conocimiento. Para ello he acudido de manera prioritaria a la historia de los procesos de formación de la *Biblia* en general y de los mitos bíblicos de creación, pero considerando nuevamente la dimensión política de la interpretación, a la vez que considerando la dimensión política de los ordenes de discurso en la escritura misma de los textos bíblicos. Esto ha tenido lugar a través de una propuesta de lectura peculiar. Se trata de una estrategia de análisis que permite identificar las políticas editoriales que guiaron cierta articulación de órdenes de discurso para producir narrativas y delimitar las posibilidades de su interpretación. Pero este límite a las posibilidades de interpretación atiende a criterios de un cariz específico, pues tales criterios no se rigen por la necesidad metodológica de una disciplina académica, sino que se rigen por el interés de dotar de fundamento a proyectos de

sociedad incipientes con una visión de mundo propia. Por ello, aquellas políticas que ordenaron discursos no tenían como objeto analizar o describir una realidad existente a la manera de las ciencias de nuestros días, sino que buscaron producir el fundamento adecuado para un proyecto de sociedad, anclado en una interpretación del pasado y una agenda diferenciada por géneros para la organización social. Esta visión, según expuse, articula narrativas que dan forma a un horizonte de reescritura y producción de textos, en función de un orden de discurso que privilegia, primeramente, un modo particular de gobierno -y con ello, una estructura de poder-. Y enseguida, aunque no necesariamente como efecto, una teología monolatrista que implica una configuración cosmológica vinculante con la estructura de poder. El recurso a la historia de los procesos de formación de los textos bíblicos y el análisis de la dimensión política de tales procesos, ha permitido mostrar el camino que llevó a la reconfiguración antropológica y teológica que propone el perfil deuteronomista, resultando en el fragmento bíblico de los relatos de creación que subordina y culpa a las mujeres por la expulsión del Edén. Es decir, mostrando en la praxis la operatividad y viabilidad de mi propuesta de lectura.

Quiero resaltar, entonces, que la legitimidad de mi propuesta de interpretación la sostengo en la práctica misma de mi lectura que deriva en los resultados de la investigación. Tales resultados pueden englobarse en dos grandes rubros:

- 1.-El análisis de las políticas editoriales que produjeron la subordinación de las mujeres en el perfil deuteronomista de los relatos bíblicos de creación.

- 2.- la praxis de un quehacer filosófico que cuestiona sujeto, objeto y métodos tradicionales en la experiencia misma de la lectura.

A continuación profundizaré en esto

1) Hermenéutica y políticas editoriales: una praxis filosófica.

Para iniciar este apartado quiero retomar el pensamiento de Jansen.⁵⁸⁷ La autora señala con ironía la forma en que la Filosofía de la Religión ha conceptualizado al dios “omni-todo” con base en un imaginario no explícito. Jansen recuerda lo afirmado por un obispo que escribió en *Church Times* lo siguiente: “Dios es una divinidad masculina en cierta medida sin género”.⁵⁸⁸ Y la autora puntualiza que es común que se diga que tal divinidad no tiene cuerpo y por ello no tiene color ni género. Pero, para Jansen, la negación es una máscara del imaginario, pues en tal imaginario, “el cuerpo que dios no tiene es masculino y es blanco”. Afirmación que se puede verificar en la iconografía a lo largo de los siglos: las representaciones antropomorfas de la divinidad israelita, con la que han lidiado los filósofos en el decurso de la historia de la filosofía, concebido como ideal de la razón, paradigma de perfección suprema y garante de toda autoridad, remiten a una configuración masculina de la divinidad.⁵⁸⁹ Y no falta razón, en la medida en que el monolatrismo yahvista triunfó en posicionar a Yavéh-El, entidad adscrita de origen a una valencia masculina, como el único.

¿Cómo, entonces, repercute esta investigación en tal imaginario?

En primer lugar considero que la exposición precedente, en donde analizo el encumbramiento monolátrico de la divinidad israelita en un entorno politeísta, permite reconocer que no fue una divinidad surgida como única desde siempre, sino que tal posición fue producto de una reorganización cultural. En tal reorganización se subordinaron divinidades que fueron lentamente borradas hasta consolidar un monoteísmo. Esto significa que las asociaciones que se han hecho tradicionalmente como “ideal de la razón”, “suprema perfección”, o “máximo garante de autoridad”, recayeron históricamente en la divinidad israelita, reforzando el ordenamiento de género. Pero reforzando, muy puntualmente, la

⁵⁸⁷ Grace Jansen. “Uneasy intersections: poscolonialism, feminism and the study of religions”, *Postcolonial Philosophy of Religion... op. cit.* p. 300.

⁵⁸⁸ Vid. *Ibidem*.

⁵⁸⁹ No pretendo diluir las diferencias entre concepciones filosóficas de la divinidad y concepciones teológicas dentro de coordenadas judeo-cristianas, sino señalar que en ambas late un imaginario compartido y que en ese imaginario compartido, las configuraciones filosóficas que racionalizan a la divinidad como primer principio, le adscriben las cualidades mencionadas como ideal de la razón.

naturalización de esas asociaciones como pertenecientes al registro de lo masculino. Para decirlo de otra forma: si en el encumbramiento monolátrico hubiese resultado posicionada la diosa Aseráh, y se asociase a la diosa creadora el “ideal de la razón”, “la perfección suprema”, y el “ser garante de toda autoridad”, resultaría menos obvio que tales asociaciones tuviesen un cariz “naturalmente” masculino. Lo primero que resulta cuestionado es precisamente “lo natural” de la masculinización de tales atributos. Y con ello se abona a una discusión que fractura los sesgos androcéntricos que comparan análogamente opuestos como mente-cuerpo con masculino-femenino, distribuyendo valores no solo asimétricos, sino subordinados, a los elementos asociados a lo femenino. La fractura, pues, permite oponer resistencia a la valoración tradicional que subordina los elementos asociados a lo femenino y cuestionar la naturaleza de tales asociaciones.

Y sin embargo, a pesar de tal cuestionamiento, se sostiene la valencia masculina de la divinidad israelita configurada como Dios/Padre en la cristiandad. Es cierto que de origen tuvo una valencia masculina, y que en estadios tempranos se le llegó a considerar padre y madre, a la manera de otras grandes divinidades como Amun-Re en Egipto e Ilu en Ugarit. Sin embargo, también es cierto que prevaleció la valencia masculina, a la par que hospedó cualidades asociadas a lo femenino como la misericordia, cuyo término hebreo está emparentado de raíz, con el término utilizado para “útero”.⁵⁹⁰ Y tal vez estos elementos sean los más reacios a la tarea propuesta por Tamez consistente en “desmasculinizar” a la deidad cristiano-israelita.⁵⁹¹

Pero en este trabajo, al revisar el proceso histórico de encumbramiento del yahvismo y de la reorganización del panteón cananeo, aprendemos que no se trata de una divinidad que nació desde siempre como única para un monoteísmo. Sabemos que se trata, insisto, de una divinidad que vino a más a partir de un proceso de encumbramiento monolátrico donde existían otros dioses y diosas con funciones y atributos propios. Pero, como he mostrado en las páginas precedentes, cabe distinguir entre los procesos históricos como contexto de producción de las narraciones bíblicas y las políticas editoriales que dieron forma a tales

⁵⁹⁰ *Vid. supra.* Capítulo IV.1.1.

⁵⁹¹ *Vid. Supra.* Capítulo I.3.2.

narraciones para organizarlas en el marco de visiones de mundo particulares. Esta distinción, que dio origen a las herramientas que designé como Lógica de Cronos y Lógica de Texto, respectivamente, ha resultado sumamente útil porque además de permitir recuperar los trabajos de la crítica bíblica contemporánea, ha permitido identificar la forma en que los procesos editoriales hospedan -sin lograr una verdadera síntesis, que por otra parte resultaría imposible-, la oposición entre concepciones politeístas y monolátricas/monoteístas. Sin embargo debido a la canonización de las narraciones bíblicas de creación, su integración dentro del marco de una historia nacional producida en un momento histórico determinado, tanto como a las prácticas de lectura que las comunidades determinaron como legítimas, en nuestro tiempo, resulta invisible al ojo común el esfuerzo editorial de costura entre narraciones inconmensurables. Las consecuencias son mayores, porque tales decisiones editoriales cristalizadas en un canon, aunadas a las políticas misma de interpretación trazadas por comunidades de lectura que alcanzan nuestros días, contribuyen a generar una visión particular sobre nuestra comprensión de los textos bíblicos y de su historia: vale decir que un lector o lectora que no tenga acceso al texto masorético, o que aún teniéndolo no busque sistemáticamente ciertos datos, tendrá las mayores dificultades en identificar el borramiento de los nombres de diosas de los textos bíblicos, porque en primer lugar posiblemente no llegue a saber que ha tenido lugar tal borramiento por una decisión editorial. Pero también, tal borramiento ha tenido lugar por decisiones relativas a las traducciones que llegan a alterar el texto masorético para ajustar los sentidos a visiones institucionalizadas. Sin embargo aquella inconmensurabilidad entre politeísmo y monoteísmo; así como los huecos dejados por procesos de borramiento se hacen visibles a la luz de trabajos de investigación como los elaborados por Cristoph Uehlinger, Markus Witte y Johannes de Moor.⁵⁹² Y es tal inconmensurabilidad, la que permite detonar los sentidos hospedados en el texto que han sido silenciados.⁵⁹³

⁵⁹² *Vid. Supra. Capítulo II.*

⁵⁹³ Si bien he abordado la presencia de las diosas en el panteón cananeo y sus vestigios en pasajes bíblicos en la transición del politeísmo al monoteísmo, queda pendiente una investigación. Tal estudio se ocuparía en detalle por conocer el proceso histórico de marginación de las diosas. También sería de interés conocer si en el proceso de marginación sus características y especificidades fueron integradas a la figura de Yahvéh para dado el caso, analizar en qué momento y cómo tuvo lugar tal asimilación y cómo se transformó Yahvéh mismo.

Esto es de la mayor importancia porque hay diferencias entre una divinidad única nacida para un monolatrismo constituido y una divinidad posicionada como única, de entre un grupo de divinidades, que condensa en un monoteísmo. En el primer caso, no hay posibilidades de vinculación -o conceptualización- más que con esa divinidad única. En el segundo caso, quizás no sea accesible vincular con una Aseráh, sin deconstruir (y destruir) de paso todo el cristianismo, pero el conocimiento de que Aseráh formó parte del nicho cultural de origen, permite saber que en las narraciones míticas de origen hubo lugar para las entidades divinas asociadas a lo femenino; que hubo lugar para las grandes diosas que han sido desplazadas y silenciadas. Algo muy distinto a no haber existido nunca. Se hace saber, por lo tanto, que el lugar que ostenta el dios único de la cristiandad, es un lugar históricamente asignado, no necesaria u ontológicamente pre-determinado. Y que aquella designación que le marca como “ontológicamente predeterminado” es en realidad una estrategia editorial que signó los textos bíblicos para producir un nuevo orden cosmológico donde esa divinidad aparentase haber sido la única “desde siempre”.⁵⁹⁴

A partir de ello, quedan para las discusiones teológicas y de filosofía de la religión contemporáneas las posibilidades de articulación de las valencias femeninas al imaginario social sobre la divinidad y sus narrativas. Pero a la luz de esta investigación se hace visible la posibilidad de dar lugar a tal articulación desde configuraciones no subordinantes de las relaciones de poder en el ordenamiento de género. Es decir, si reconocemos los procesos históricos que nos han traído hasta nuestros imaginarios sociales del presente, podemos asumir tal historicidad para permitirnos reconfigurar sus contenidos y las valoraciones que les atribuimos.

Esto da pie para volver la mirada a la antropología. Y para ello me permito retomar lo expresado por Bleichmer respecto de la importancia de cuestionar y reelaborar las narrativas míticas sobre las mujeres con el fin de transformarlas, pues la autora considera que los mitos producen y reproducen la subordinación.⁵⁹⁵ La alteridad no es alteridad per se, sino que nace en un contexto performado por relaciones de poder, donde hay alteridades

⁵⁹⁴ Quedará pendiente la tarea de cuestionar los imaginarios que laten detrás de las elaboraciones filosóficas propuestas sobre la divinidad a lo largo de la historia de la filosofía.

⁵⁹⁵ *Vid. supra* Capítulo I.

de mayor importancia frente a alteridades de menor importancia: *al otro, a la otra*, se le construye dentro de las relaciones de poder, y el que es construido como “otro” o como “otra” lo es dentro de las relaciones de poder. Por ello, cuando tales relaciones de poder entrañan subordinación y no se cuestiona el fundamento, el mito o la ley misma, se pueden elaborar apologías complejas sobre la diferencia, pero permanecerá intocada la estructura que soporta, reproduce y crea la subordinación.

En este trabajo de tesis he mostrado cómo se produce la subordinación de las mujeres en la narración bíblica de creación a partir de las intervenciones editoriales que responden a un proyecto de sociedad que quiere dar cuenta de un suceso histórico determinado, en un tiempo histórico determinado. Y al considerar tal historicidad es posible mirar de manera crítica los contenidos de tal narración como componentes de nuestro imaginario, para descubrir que responden a otro tiempo, a otro contexto. Pero sobre todo que no han sido así de una vez, desde siempre, sino que ha habido un proceso editorial de intervención que ha producido contenidos subordinantes para las mujeres. Para profundizar en esto voy a retomar una idea que expone Hernández, quien a su vez cita a Uma Narayan, a propósito de la configuración de la diferencia. La autora señala que merece la pena deconstruir los rasgos seleccionados y los no seleccionados como representativos de una identidad para conocer las relaciones de poder ocultas tras la representación.⁵⁹⁶ Hay que decir que en los procesos editoriales que he analizado el perfil deuteronomista performó una visión sobre las mujeres como alteridad de valor negativo. En el capítulo correspondiente he analizado la forma en que las intervenciones editoriales produjeron una figura femenina desplazada como entidad divina, a la vez que asociada a lo maligno y condenada a cargar en adelante la culpa por haber desobedecido la ley impuesta por la divinidad en Edén.⁵⁹⁷ Es una entidad que no encuentra redención a sus culpas en el orden de la historia, y resulta llamada a la

⁵⁹⁶ Vid. Rosalba Aida Hernández Castillo, “De feminismos y poscolonialismos: reflexiones desde el sur del río Bravo”, *Descolonizando el feminismo*, op. cit. p. 92. apud Uma Narayan. “Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique to Cultural Essentialism”, en Uma Narayan y Sandra Harding. *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World* (Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press, 2000): 80-101.

⁵⁹⁷ Vid. *supra*. Capítulo V.

“obediencia” con base en la idea de que fue creada “de la costilla” del varón.⁵⁹⁸ Sin embargo, al analizar las políticas de escritura e intervención editorial, podemos verificar que esta visión no prevaleció desde siempre. Y que más bien al contrario, la narración canónica hospeda materiales que dan cuenta de relaciones enteramente distintas entre los seres humanos y que sobre todo, dan cuenta de una configuración de la mujer mítica en un lugar no subordinado. Más aún, se trata de una entidad cuya resonancia con las grandes diosas de la región se hace presente como diosa madre, trayendo a colación un entorno perdido de entidades divinas de valencia femenina que aún laten en el corazón mismo del texto. Nuestro texto.

La configuración bíblica en el perfil deuteronomista de la mujer mítica como alteridad negativa fue producto de intervenciones editoriales que respondieron a un contexto histórico específico. Reconocerlo, tal vez no lleve a la reescritura canónica del mito bíblico. Sin embargo, conocer los procesos de producción y las políticas editoriales que ordenaron discursos, posiciona la historicidad misma de la narración, y con ello, su contingencia. De tal manera, más allá de tratar de elaborar apologías para suavizar la condición subalterna de la figura mítica femenina, es posible descolocar de origen la condición de subalternidad. Al menos en lo que respecta a la narración. Y desde tal descolocamiento puede tener lugar ese vacío que antecede, como condición de posibilidad, a que quien ha sido narrada como alteridad negativa, tome voz propia para dar cuenta de sus experiencias, sus perspectivas, su comprensión de sí misma, ejerciendo los derechos epistémicos y enunciatorios que Roth considera como clave para la agencia epistémica.⁵⁹⁹ Lo cual me lleva a anotar una breve reflexión final sobre la praxis de este quehacer filosófico que ha resultado en mi lectura.

⁵⁹⁸ Es importante recordar que según indica Kramer el mito bíblico retomó un elemento de mitología sumeria y que al momento de traducir al hebreo, se perdió mucho del sentido arcaico, el cual no implicaba subordinación, sino más bien una vinculación con “la dama que hace vivir”. *Vid. Supra. Capítulo III.*

⁵⁹⁹ *Vid. supra. Capítulo I.*

2.- Praxis de un quehacer filosófico

Este trabajo ha sido un esfuerzo de exégesis que posiciona políticamente una alternativa epistemológica encuadrada en el pensamiento poscolonial. Pero el pensamiento poscolonial es una postura política. Su interés radica en cuestionar verdades hegemónicas establecidas para dar lugar al pensamiento de la diferencia, al pensamiento de las periferias. Su quehacer es uno de desestabilización y en tanto tal, entraña las dificultades que conlleva cuestionar verdades hegemónicas. Y sin embargo, este encuadre ha sido pertinente para mi investigación porque, como expuse en el primer capítulo, mi lectura ha partido de un posicionamiento político de resistencia con el fin de subvertir una condición subalterna que entraña algo parecido a un círculo vicioso: el imaginario social señala una condición subordinada para las mujeres que desautoriza las innovaciones teóricas y académicas, a la vez que desautoriza los cuestionamientos elaborados desde los feminismos. Y es desde tal desautorización que me he propuesto abordar el mito fundante que justifica tales desautorizaciones alimentando el imaginario social.

La alternativa que propuse ha consistido en la construcción de aquel andamio que mencioné en el apartado anterior, desde donde en un primer momento me permite situarme como agente epistémico cuestionando sujeto, objeto y metodologías de conocimiento filosóficos, producidos en un contexto específico: una institución educativa mexicana que nace con una filiación nacionalista y que comienza por excluir mi objeto de estudio: la relevancia de tal contexto supone una política educativa que marginó el quehacer académico de instituciones de corte religioso con el fin de construir una idea de nación y de mantener el poder de gobierno en manos laicas. Pero la laicidad de la nación no necesariamente correspondía con la laicidad de la población, de modo que nuestra nación es una que comparte imaginarios sociales donde la visión cristiana romana de filiación tomista mantiene preeminencia, determinando comprensiones antropológicas e incluso nuestro calendario civil.⁶⁰⁰ Tal visión alimenta la producción de sujetos para quienes el cristianismo romano es la norma no cuestionada: una vez que los estudios sobre las religiones lograron presencia

⁶⁰⁰ Insisto en que con esta investigación no busco defender ninguna creencia religiosa, sino que mi interés es cuestionar críticamente elementos culturales de nuestra sociedad mexicana. *Vid. Supra* Capítulo I.

en el Colegio de Filosofía de nuestra Universidad Nacional, focalizaron mayormente el estudio de la *Biblia* desde una perspectiva cristiano romana, marginando abordajes desde otras corrientes cristianas, tanto como desde las vertientes judía e islámica. No se consideraba relevante para el estudio de nuestra sociedad nacionalista, ni para el estudio del documento en sí, el incorporar otras perspectivas. Con ello ha tenido lugar la producción de un sujeto filosófico para quien la norma consiste en que el estudio de la *Biblia* -en caso de que se abordara filosóficamente -, se elaborara desde una perspectiva cristiano romana. Pero, a la vez, tal sujeto podía considerar como algo normalizado que fuese irrelevante conocer las formas en que judaísmo e islam interpretan la *Biblia*.

Sin embargo, en las páginas precedentes he cuestionado la visión hegemónica que se impone como centro, desde donde resultan marginadas las perspectivas consideradas como minoritarias o no relevantes para el gran discurso normativo. Con ello, he cuestionado las relaciones de poder entre centro y periferias, desestabilizando prácticas filosóficas que producen sujetos bajo relaciones de poder jerárquicas constituidas por las dinámicas que sostienen el duplo centro-periferia. Desde esta postura teórica y política he señalado los vacíos que la mirada centralizada ha dejado en nuestra formación filosófica al considerar que las prácticas exegéticas y su historia sobre la *Biblia* en judaísmo e islam, no son relevantes para el interés filosófico. Antes bien, desde el enfoque que propongo puede reconocerse la alerta sobre los sesgos hegemónicos heredados, para permitirnos pensar allende las fronteras de tal hegemonía. Así, en este trabajo de tesis he procurado recuperar elementos de prácticas de lectura judías tales como la importancia del comentario y el uso de algunas reglas rabínicas de interpretación, mostrando un modo distinto de lectura ajeno a la herencia aristotélico tomista de la perspectiva cristiano romana novohispana.

Pero más aún, he señalado cómo la centralidad de la perspectiva exegética tradicional en nuestra actual academia ha dejado al margen los estudios feministas sobre religiones y sobre la *Biblia*, a pesar de que tanto la Filosofía Feminista de las Religiones como la Teología Feminista, han encontrado su lugar entre las disciplinas filosóficas de universidades reconocidas, desde finales del siglo XX. En México los estudios feministas sobre religiones y las lecturas feministas sobre la *Biblia* son notorios a partir de la

experiencia de diversos grupos sobre la Teología de la Liberación que focaliza realidades económicas del lado de la pobreza, sus condiciones y contextos. Vale decir, un enfoque sobre las personas en condición de marginación que sirvió como marco analítico para que las mujeres de tales colectivos cuestionaran la propia opresión dentro de comunidades ya oprimidas. De la experiencia social se llegó a las formulaciones teóricas donde han tenido lugar distintos momentos: desde la toma de conciencia de una condición marginal y de opresión, hasta la feminización de los discursos sobre la divinidad, en el esfuerzo de aportar un discurso reivindicativo sobre sí mismas y sobre sus roles sociales, dentro de marcos establecidos. Sin embargo, también ha tenido lugar un nuevo tiempo donde se ha buscado cuestionar la teología patriarcal misma y los textos fundantes, con el objeto de producir nuevos discursos, aunque se han encontrado fuertes rechazos institucionales. Pero esto es esperable porque las lecturas feministas desafían un estado de cosas donde priva un entramado de relaciones de poder subordinante para las mujeres. Por ello, la posibilidad de generar lecturas alternativas resulta un esfuerzo que exige tomar la palabra para romper una condición de subalternidad y con ello, desestabilizar relaciones de poder y prácticas hegemónicas.

Mi propuesta ha sido una lectura de resistencia, que desde la periferia, ha buscado generar el andamio que mencioné con el fin de abordar la segunda parte del círculo vicioso: los relatos bíblicos de creación que desautorizan y producen la subordinación de las mujeres. Mi lectura ha logrado cuestionar la solidificación la validez y vigencia de un proceso editorial que responde a intereses ajenos a nuestro tiempo y época. Y es precisamente en tanto lectura periférica, que puede elaborar tal resistencia, pues desde el cuestionamiento a las prácticas de lectura hegemónicas, a las lecturas filosóficas centralizadas; a los juicios filosóficos previos; es que se hace posible recuperar datos que fueron considerados filosóficamente irrelevantes; posicionar temas que han sido considerados filosóficamente irrelevantes; abordar enfoques que han sido considerados irrelevantes. Se muestra entonces que finalmente no son irrelevantes, sino que resultan, primeramente extraños por ser de linaje subalterno. En segundo lugar resultan incómodos porque suponen un desafío al orden establecido, al privilegio epistemológico, al quehacer filosófico centralizado. Por ende, suponen desafío y resistencia a un estado de cosas subordinante y supone romper con una

tradición que no fue apta ni digna para elaborar concepciones antropológicas sobre las mujeres; sino que más bien usurpó un espacio de palabra que no le correspondía para formular -desde una posición construida como centro, como sí mismo-, una concepción antropológica del todo injusta, denigrante e inferiorizante sobre las mujeres, como alteridad y diferencia subordinadas.

Este cuestionamiento, mi propuesta de agencia epistémica y la praxis filosófica de mi lectura muestran los beneficios de una lectura descentralizada. Y permiten poner sobre la mesa esta dimensión política de la escritura y de la interpretación a partir de la cual se jerarquizaron y ordenaron narrativas, en función de las relaciones de poder entre saberes y tradiciones, tanto en la producción de nuestras narraciones fundantes como en los quehaceres académicos. Este trabajo abona a una práctica de reconocimiento; abona a la apertura de espacios, nuestro espacio para tomar la palabra en la construcción de nuevos imaginarios, en la reconstrucción de nuestra historia y en las concepciones sobre nosotras mismas, como una cuestión de autodeterminación y resistencia a la condición de subalternidad.

Bibliografía

- Adler, Rachel. "The jew who wasn't there. Halacha and the jewish women" en *Davka* (Verano, 1972): 7–11. Acceso: abril 2017, <https://jwa.org/sites/jwa.org>
- Anderson, Pamela Sue and Beverley Clack, eds. *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*, (Londres/Nueva York: Routledge, 2004)
- Bazant, Mílada. *Historia de la educación en el porfiriato*; México: El Colegio de México, 1993.
- Beteta Marín, Yolanda. *La querrela de las mujeres IX. Súcubos, hechiceras y monstruos femeninos. Estrategias de desautorización femenina en la ficción bajomedieval*. Madrid: Al-Mudayna, 2011.
- Bilimoria, Purushottama /Irvine, Andrew, eds. *Postcolonial Philosophy of Religion*. S.l.: Springer, 2009.
- Biografías*. Publicaciones Digitales UNAM. Url: <http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario>
- Bonie S. Anderson y Judith P. Zissner, *Historia de las mujeres. Una historia propia*. Barcelona: Crítica, 1991.
- Bordieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- Boyarn, Daniel. *Carnal Israel. Reading sex in talmudic culture*. Berkeley: University Of California Press, 1993
- _____. "Unheroic conduct: the rise of heterosexuality and jewish masculinity" En Björn Krondorfen. *Men and masculinities in christianity and judaism: a critical reader*. Londres: SCM Press, 2009.
- _____. "Jewish Studies as Teratology: The Rabbis as Monsters", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 88, No. ½ (Jul.-Oct.,1997): 57- 66. Acceso: febrero 2010. URL: <http://www.jstor.org/stable/1455063>
- _____. "Are there any jews in The History of Sexuality?", *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 5, No. 3 (Jan., 1995): 333-355. Acceso: febrero 2010. URL: <http://www.jstor.org/stable/4617177>
- Buquet, Ana et. alia. *Intrusas en la Universidad*. México: UNAM/PUEG/IISUE, 2013.
- Carta Apostólica Ordenatio Sacerdotalis del Papa Juan Pablo II sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres*. Vaticano, 1994. Url: <http://www.osmex.org.mx>
- Chartier, Roger. *Cultura escrita, literatura e historia*. México: F.C.E., 2000.

- Cohen, Esther. *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- Colodenco, Daniel. *Génesis: el origen de las diferencias*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano/Lilmod, 2006.
- De Moor, Johannes. *The rise of Yahwism. The roots of Isrealite monotheism*. Lovaina: Leuven University Press, 1990
- Descripción Sintética del Plan de Estudios. Licenciatura en Filosofía*. URL. https://escolar1.unam.mx/planes/f_filosofia/Filos.pdf
- Dio Bleichmar, Emilce. *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Dominguez-Martínez, Raúl. coord. *Historia General de la Universidad Nacional Siglo XX. De los antecedentes a la ley orgánica de 1945*. México: UNAM, 2001.
- Douglas, M. *El Levítico como literatura*. Barcelona: Gedisa, 2006
- Encuesta nacional sobre Discriminación en México 2010. Resultados sobre la Diversidad Religiosa*. México: CONAPRED, 2012. Url. www.conapred.org.mx
- Eliade, Mircea. *Tratado de Historia de las religiones*. México: Era, 1972
- _____ *Historia de las creencias y las ideas religiosas Vol I. De la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis*. Madrid: Paisós Orientalia, 2010.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973.
- Florescano, Enrique. "Patria y Nación en la época de Porfirio Díaz", *Signos Históricas* Núm. 13. (Enero-junio 2005): 153-187.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad* en 3 vols. México: Siglo XXI, 2011.
- _____ *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós, 1991.
- _____ *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 1992
- Frankenberry, Nancy, "Feminist Philosophy of Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Invierno 2011), URL. <http://plato.stanford.edu/archives/>
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Génesis Rabbah. Comentario midráshico al libro del Génesis*. Luis vegas Montaner, ed. Navarra: Verbo Divino, 1994.

- Gonzalez Casanova, *Sociología de la Explotación*. México: Siglo XXI, 1970.
- Hobsbawm, Erick. *Nations and nationalism since 1780. Program, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Kiddushin 29b. Url. <http://halakhah.com/pdf/nashim/Kiddushin.pdf>.
- Klapheck, Elisa. *Fraülein Rabbiner Jonas. The story of the first Woman Rabbi*. San Francisco: Jossey Bass, 2004.
- Korpel, Margo/ De Moor, Johannes. *Adam, Eve and the Devil*. Amsterdam/ Groningen: Protestant Theological University. Acceso: diciembre 2016. Url: <https://www.bibleinterp.com>
- Kramer, Samuel Noah. *La historia empieza en Sumer*. Barcelona: Orbis, 1985
- Liliana Suárez Navaz y Rosalba Aída Hernández Castillo, eds. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* S.l.: Cátedra, 2008.
- Lourdes Chehaibar, coord. *La Universidad Nacional, un siglo de Historia*. México: UNAM, 2014.
- Lugones, María. “The coloniality of Gender”, *Words and Knowledge otherwise. Cultural studies*. (2008) Acceso: 17 abril 2017. URL. <https://globalstudies.trinity.duke.edu/>
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety. The islamic revival and the feminist subject*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2005
- Marsiske, Renate, coord. *La Universidad de México. Un recorrido histórico de la época colonial al presente*. México: UNAM- Centro de Estudios sobre la universidad, 2001.
- Marsman, Hennie. “Woman in Ugarit and Israel. Their social and religious position in the context of ancient near east”, *Oudtestamentische Studiën* vol. XLIX. Leiden: Brill, 2003.
- Martin-Contreras, Elvira. *The Text of the Hebrew Bible: From the Rabbis to the Masoretes*, Vandenhoeck-Ruprecht: Göttingen, 2014. Acceso: marzo 2015 URL. <http://google.books.mx>
- McClintock, Anne. “No longer in a future heaven: women and nationalism in south Africa”, *Transitions*, 51, pp. 104-123. Acceso. Junio 2016. Url. <http://www.english.wisc.edu/>
- Menéndez Menéndez, Libertad. *La Facultad de Filosofía y Letras, breve síntesis de su trayectoria pedagógica*. México: UNAM, 1994.

- Meyer, Michael. *Response to Modernity. A History of the reform movement in judaism*. Detroit: Wayne State University Press, 1995.
- Nadell, Pamela. *Women who would be Rabbies. A history of women's ordination 1889-1985*. Boston: Beacon Press, 1988.
- Neusner, Jacob. *Introduction to Rabbinic Literature*. Nueva York: The Anchor Bible Reference library, 1994
- Ordenatio Sacerdotalis. Sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*. Congregación para la doctrina de la fe, 1976. Url <http://www.vatican.va>.
- Purushottama Bilimoria y Andrew B. Irvine, eds. *Postcolonial Philosophy of Religion*. S.l.: Springer, 2009.
- Roth, Julia. "Occidental readings, decolonial practices. A Selection on Gender, Genre, and Coloniality in the Americas". *Interamerican studies* Vol 10. Postdam: Wissenschaftlicher Verlag Trier/Bilingual Press, s.a.
- Römer, Thomas, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan, coords. *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao: Desclée de Brower, 2008.
- _____, "L'éviction du féminin dans la construction du monothéisme", *Etudes Théologiques et Religieuses* 78, (2003): 167-180. Acceso: marzo 2017. URL. <https://www.academia.edu>
- Santo Tomás. *Suma de Teología. Prima Secundae*, Madrid: BAC, 2001.
- Said, Edward. *Orientalism*. Londres: Penguin, 1977.
- Setenta años de la facultad de filosofía y letras*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994.
- Sidi M, Omar. *Los estudios postcoloniales. Una introducción crítica*. Castellón: Publicacions de la Universitat Jaume I , 2008.
- Simon Greenberg ed. *The ordination of women as rabbis. Studies and responsa*. Nueva York: Jewish Theological Seminary, 1988.
- Slabdosky, Santiago. *Decolonial judaism. Triumphal failures of barbaric thinking*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Spinoza, Benedictus. *Tratado teológico-político*. México: Porrúa, 1977.
- Spivak, Gayatri. *Can the subaltern speak?* Columbia: Columbia University Press, 1993.

-Stemberg, Gunter. *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*. München: Becksche Elementarbücher, 1979.

-_____. *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*. München: Becksche Elementarbücher, 1979;

-_____. *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Valencia: Biblioteca Midrásica, 1988.

-Tamez, Elsa, et. al. *Religión y Género*, Madrid: Trota, 2008

-*Why Feminist Philosophy of religion? An interview with Pamela Sue Anderson*. *Logoi*, vol.1. (primavera 2014):11-12. Acceso: septiembre 2016. URL. https://philreligion.nd.edu/assets/126673/logoi_spring.2014.pdf

-Wolkstein, D. Kramer, S.N., *Inanna. Reina del cielo y de la tierra*. México: Cien del mundo, 2010.

-Wright, B. y Weiner, L. *Las cátedras de la lujuria / El acoso sexual en las universidades norteamericanas*. México: F.C.E., 1988

Diccionarios especializados

-*Diccionario de la Biblia*. H. Haag, A. Von den Born, Serafín de Ausejo. Barcelona: Herder, 1963.

-*Diccionario Bíblico Hebreo Español*, Luis Alonso Schökel, Trotta: s.l. 1994.

-*Diccionario Castellano-hebreo Hebreo-Castellano*. Yeshayahu Austridan. Tel Aviv: Aurora, 1979.

-*Dictionary of deities and demons*, K van den Toorn, Bob Becking, Pieter Willem van der Horst, Cambridge: Brill, 1999.

-*Diccionario de Filosofía*, Nicola Abagnano, México: F.C.E. 1998.

-*Diccionario manual griego español*, José M. Pabón S. De Urbina. Madrid: VOX, 1997.

-*Diccionario de Literatura Mexicana*, Armando Pereira coord. México: UNAM/Ediciones Coyoacán, 2000.

-*Diccionario de las Mitologías. Vol 1. Desde la prehistoria hasta la civilización egipcia.* Yves Bonnefoy, dir. Barcelona: Ediciones Destino, 1996.

-*Encyclopaedia Judaica.* Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik. 2nd ed. Vol. 20. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.

-*Hebrew and english lexicon of the Old Testament.* Francis Brown, Samuel Rolles Driver, Charles Briggs. Gran Bretaña: Oxford University Press, 1906.

- *Léxico Técnico de Filosofía Medieval.* Silvia Magnavacca, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.

-*Sinónimos del Antiguo Testamento,* Robert Baker. S.l.: Clie, 1986.

-*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament,* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1973.

Biblias

-*Nueva Biblia de Jerusalén Revisada y Aumentada.* Bilbao: Desclée de Brower, 2000.

-*Septuaginta.* [en línea] Alfred Rahlfs, ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. Disponible en URL www.academic-bible.com

-*The Complete Tanach with Rashi's Commentary* [en línea] The Judaica Press Disponible en www.Chabad.org.

- *Biblia de Ferrara,* Moshe Lazar, ed, Madrid: Biblioteca Castro, 2000

-הַתַּנ"ךְ. [TN`J] Jerusalem: Koren Publishers, 2009.

-*Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam Editio Electronica.* Michael Tvvedale ed. Londres, 2005.

Tesis

-Rabinato femenino en el Seminario Rabínico Latinoamericano “Marshall T. Meyer” de Buenos Aires, Argentina. Un enfoque de Antropología Filosófica con perspectiva de género. TESIS que para optar por el grado de Maestra en Filosofía presentó Mónica Ríos Saloma. Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía. Universidad Nacional Autónoma

de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras. México: 2012.

Recomendaciones de adquisición

-Halperin, David M., *One Hundred Years of Homosexuality: and other essays on Greek love*, Nueva York: Routledge, 1990.

-Marsman, Hennie. *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, Society of Biblical Literature, 2008.

- M. Tadmor. "Female cult figurines in late Canaan and Early Israel: Archaeological Evidence" , *Studies in the period of David and Solomon and other essays*, T. Ishida, ed. Tokio , 1982.

- de Moor, J.C. *An anthology of religious texts from Ugarit* E.J. Brill, 1989.

- Raphael Patai, "The Goddess Asherah," *Journal of Near Eastern Studies* 24, no. 1/2 (enero-abril, 1965): 37-52.

- Schröer, S. *Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Freiburg, 1989.

-Uehlinger, Cristoph y Keele, Othmar. *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*. Fortress Press, 1998.

-Witte, M. *Die biblische Urgeschichte. Redaktions und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 290) Berlin, 1998.

Apéndices.

1.- Tabla de ediciones canónicas de la Biblia judía antes de la Era Común.

Antes de Cristo	Toráh	Nebiim	Ketubim	
Siglo V	Canonización; Estabilización Relativa del Texto			
Siglo IV		Canonización; Estabilización Relativa del texto		
Siglo III			En vías de	

			Canonización; Relativa fluidez del texto	
Siglo II	Edición nueva Parcial (Éxodo)	Coexistencia de formas textuales o de ediciones diversas	Ediciones nuevas; estabilización relativa del texto.	Qumram

Siglo I	Fijación del texto <i>protomasorético</i>		
Después de C.			
Siglo I	texto <i>protomasorético</i>		
Siglo II	<i>Peshitta</i> (traducción)		
Siglo III			
Siglo IV	<i>Vulgata</i> (traducción)		

2.- Reglas de interpretación rabínica.⁶⁰¹

Estas *middot* no son un invento de Hilel, sino una compilación de las más importantes reglas exegética hasta entonces en uso. La introducción de estas reglas en el sistema de exégesis bíblica de los fariseos suele relacionarse con el episodio narrado en TJ [*Talmud de Jerusalén*] Pes 6,1,33^a: a la cuestión de si se puede preparar el sacrificio Pascual en sábado con el 14 de Nissan cae precisamente en sábado[...]

1.-*Qual wa-homer* (“Ligereza”, “facilidad”) Se trata de una argumentación *a minori ad maius*, de lo simple (lo de menor importancia) a lo complejo (lo de mayor importancia) y viceversa

2.-*Gezerah sawah*, literalmente “ordenación/principio equivalente”. Se trata de una argumentación de analogía. En sentido estricto se ha de usar cuando en dos pasajes de la Torah y sólo allí se dan las mismas expresiones; además las expresiones sobre las que se construye el argumento de analogía deberían no ser necesarias para la comprensión de la frase, de forma que pueda suponerse que la Biblia ha puesto tales expresiones justo con intención de que se construyera el argumento de analogía.

⁶⁰¹ Se transcribe el texto preparado por Stemberg para *Introducción a la literatura talmúdica y midráshika* Valencia: Biblioteca Midrásica, 1988.

sobre las 7 reglas de interpretación atribuidas a Hilel. Se conocen también desarrollos posteriores en 13 reglas atribuidas a R. Ysmael y compiladas en el Sifre “Comentario rabínico al Levítico” y las 32 reglas atribuidas a R. Elizer. Su compilación se atribuye a los geonim, sabios de los siglos VI a X d.e.c.

3.-*Binyan ab mi-katub ehad*. Literalmente “construcción de una familia a partir de un solo texto. Explicación de Bacher (ET,19): Gracias a la norma exegética designada con esta expresión, se puede aplicar a un número de pasajes bíblicos de un mismo contexto algo que sólo se encuentra en uno de los textos; este texto principal presta así a los demás un carácter común que los vincula como una familia.

4.-*Binyan ab mi-shney ketubim*. “Construcción de una familia a partir de dos textos” Cuando la deducción que acabamos de comentar se apoya en dos pasajes bíblicos.

5.-*Kelal w-perat w-kelal*. “Lo general y lo particular, lo particular y lo general”. El sentido es que lo general se determina por lo particular y que lo particular se determina por lo general. Las trece reglas de R. Yismael descomponen esta regla en ocho.

6.-*Ke-yose bo be-maqom aher*, “semejante a ello en otro pasaje”. Proviene del giro helenístico συμβαινειν “corresponder”, “desprenderse de una argumentación” Se trata de una regla muy cercana a la de la analogía, aunque no tan reglamentada en su uso.

7.-*Dabar ha-lamed me'inyano*, argumentación a partir del contexto; literalmente: “la cosa queda ilustrada por su contexto”. Esta regla es reconocida universalmente en razón de su evidencia.

3.- Tabla de textos de creación Gn 1-3 integrados editorialmente, según versión canónica⁶⁰²

En este apéndice se presentan las narraciones de creación identificando los perfiles propuestos por Witte y Uehlinger con colores, según se indica en el siguiente recuadro. Se ha conservado el orden editorial canónico con el fin de mostrar el proceso de integración.

Relato <i>pre sacerdotal</i> (=Antiguo Yahvista) Posiblemente de origen exílico (597). S. VI. Pp.121 Christoph Uehlinger; Intro AT.	(.....)
Primera relectura: ampliación según espíritu de sabiduría escéptica, si no pesimista de los siglos V/IV (= Antiguo Yehovista)	(.....)
Relato <i>sacerdotal</i> <P>. Siglo V época persa	(.....)
Redacción. Es el conjunto de las intervenciones responsables de la “redacción final” Tx: reunió las dos grandes tramas interpolando el relato J ampliado allí donde P ofrecía puntos de anclaje oportunos	(.....)

GÉNESIS

I. Orígenes del mundo y de la humanidad [Subtítulo DB]⁶⁰³

1. LA CREACION Y LA CAÍDA [Subtítulo DB]

⁶⁰² Versión castellana transcrita de la *Biblia de Jerusalén*. Vid. *Nueva Biblia de Jerusalén Revisada y Aumentada*. Bilbao: Desclée de Brower, 2000

⁶⁰³ Entre corchetes indico los subtítulos que agrega la versión preparada por Desclée de Brower.

Primer relato de creación [Subtítulo DB]

1

1. En el principio creó Dios el cielo y la tierra.
2. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas.
3. Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz.
4. Vio Dios que la luz estaba bien, y apartó Dios la luz de la oscuridad;
5. y llamó Dios a la luz «día», y a la oscuridad la llamó «noche». Y atardeció y amaneció: día primero.
6. Dijo Dios: «Haya un firmamento por en medio de las aguas, que las aparte unas de otras».
7. E hizo Dios el firmamento; y apartó las aguas de por debajo del firmamento, de las aguas de por encima del firmamento. Y así fue.
8. Y llamó Dios al firmamento «cielos». Y atardeció y amaneció: día segundo.
9. Dijo Dios: «Acumúlense las aguas de por debajo del firmamento en un solo conjunto, y déjese ver lo seco»; y así fue.
10. Y llamó Dios a lo seco «tierra», y al conjunto de las aguas lo llamó «mar»; y vio Dios que estaba bien.
11. Dijo Dios: «Produzca la tierra vegetación: hierbas que den semillas y árboles frutales que den fruto, de su especie, con su semilla dentro, sobre la tierra». Y así fue.
12. La tierra produjo vegetación: hierbas que dan semilla, según sus especies, y árboles que dan fruto con la semilla dentro, según sus especies; y vio Dios que estaban bien.
13. Y atardeció y amaneció: día tercero.
14. Dijo Dios: «Haya luceros en el firmamento celeste, para apartar el día de la noche, y valgan de señales para solemnidades, días y años;
15. y sirvan de luceros en el firmamento celeste para alumbrar sobre la tierra». Y así fue.
16. Hizo Dios los dos luceros mayores; el lucero grande para regir el día, y el lucero pequeño para regir la noche, y las estrellas;
17. y los puso Dios en el firmamento celeste para alumbrar la tierra,
18. y para regir el día y la noche, y para apartar la luz de la oscuridad; y vio Dios que estaba bien.
19. Y atardeció y amaneció: día cuarto.
20. Dijo Dios: «Bullan las aguas de animales vivientes, y aves revoloteen sobre la tierra frente al firmamento celeste».
21. Y creó Dios los grandes monstruos marinos y todo animal viviente que reptar y que hacen bullir las aguas según sus especies, y todas las aves aladas según sus especies; y vio Dios que estaba bien;
22. y los bendijo Dios diciendo: «sed fecundos y multiplicaos, y henchid las aguas de los mares, y las aves crezcan en la tierra».
23. Y atardeció y amaneció: día quinto.
24. Dijo Dios: «Produzca la tierra animales vivientes de cada especie: bestias, reptiles y alimañas terrestres según su especie». Y así fue.
25. Hizo Dios las alimañas terrestres según su especie, y las bestias según su especie, y los reptiles del suelo según su especie: y vio Dios que estaba bien.
26. Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra.
27. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y

hembra los creó.

28. Y los bendijo Dios con estas palabras: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que reptar sobre la tierra».

29. Dijo Dios: «Ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la faz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla; os servirá de alimento».

30. «Y a todo animal terrestre, y a toda ave del cielo y a todos los reptiles de la tierra, a todo ser animado de vida, les doy la hierba verde como alimento». Y así fue.

31. Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien. Y atardeció y amaneció: día sexto.

2

1. Concluyéronse, pues, los cielos y la tierra y todo su aparato,

2. y dio por concluida Dios en el séptimo día la labor que había hecho, y cesó en el día séptimo de toda la labor que hiciera.

3. Y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó; porque en él cesó Dios de toda la obra creadora que Dios había hecho.

4. Esos fueron los orígenes de los cielos y la tierra, cuando fueron creados.

La prueba de la libertad. El paraíso. [Subtítulo DB]

El día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo,

5. no había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo.

6. Pero un manantial brotaba de la tierra, y regaba toda la superficie del suelo.

7. Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente.

8. Luego plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado.

9. Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal.

10. De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos.

11. Uno se llama Pisón: es el que rodea todo el país de Javilá, donde hay oro.

12. El oro de aquel país es fino. Allí se encuentra el bedelio y el ónice.

13. El segundo río se llama Guijón: es el que rodea el país de Cus.

14. El tercer río se llama Tigris: es el que corre al oriente de Asiria. Y el cuarto río es el Éufrates.

15. Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y le dejó en el jardín de Edén, para que lo labrara y cuidara.

16. Y Dios impuso al hombre este mandamiento: «De cualquier árbol del jardín puedes comer,

17. mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio».

18. Dijo luego Yahvé Dios: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada».

19. Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser

viviente tuviese el nombre que el hombre le diera.

20. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada.

21. Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne.

22. De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre.

23. Entonces éste exclamó: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada».

24. Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne.

25. Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro.

La caída

3

1. La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho. Y dijo a la mujer: «¿Cómo es que Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del jardín?»

2. Respondió la mujer a la serpiente: «Podemos comer del fruto de los árboles del jardín.

3. Mas del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, so pena de muerte».

4. Replicó la serpiente a la mujer: «De ninguna manera moriréis.

5. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal».

6. Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió.

7. Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de higuera se hicieron unos ceñidores.

8. Oyeron luego el ruido de los pasos de Yahvé Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yahvé Dios por entre los árboles del jardín.

9. Yahvé Dios llamó al hombre y le dijo: «¿Dónde estás?»

10. Éste contestó: «Te he oído andar por el jardín y he tenido miedo, porque estoy desnudo; por eso me he escondido».

11. Él replicó: «¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?»

12. Dijo el hombre: «La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí».

13. Dijo, pues, Yahvé Dios a la mujer: «¿Por qué lo has hecho?» Contestó la mujer: «La serpiente me sedujo, y comí».

14. Entonces Yahvé Dios dijo a la serpiente: «Por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias y entre todos los animales del campo. Sobre tu vientre caminarás, y polvo comerás todos los días de tu vida.

15. Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar».

16. A la mujer le dijo: «Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará.

17. Al hombre le dijo: «Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga

- sacarás de él el alimento todos los días de tu vida.
18. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo.
19. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás».
20. El hombre llamó a su mujer «Eva», por ser ella la madre de todos los vivientes.
21. Yahvé Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió.
22. Y dijo Yahvé Dios: «¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre».
23. Y lo echó Yahvé Dios del jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado.
24. Tras expulsar al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida.

4.- Tabla de textos de creación Gn 1-3 desagregados según los perfiles
propuestos por Uehlinger y Witte.

Conservando la clave de color presentada en la tabla anterior, a continuación se presentan los perfiles de composición, pero desagregados y según la datación propuesta por Uehlinger.⁶⁰⁴

I.-Relato pre-sacerdotal (...) (de origen preexílico). Algunos autores se inclinan por una datación tardía –en la época persa– van Seters y Levin. Según indican los investigadores, este perfil comienza en la parte “b” del versículo Gn 2:5.

2

La prueba de la libertad. El paraíso. [Subtítulo DB]

5. [...] no había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo.
6. Pero un manantial brotaba de la tierra, y regaba toda la superficie del suelo.
7. Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo,
18. Dijo luego Yahvé Dios: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada». [La datación de este fragmento es dudosa.]
19. Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera.
20. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada. [La datación de este fragmento es dudosa.]
21. Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne.
22. De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre.

⁶⁰⁴ Cristoph Uehlinger, “Génesis 1-11”, *Introducción al Antiguo Testamento*, Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan, coords. Bilbao: Desclée de Brower, 2008.

3

20. El hombre llamó a su mujer «Eva», por ser ella la madre de todos los vivientes.

II.-Relectura deuteronomista sobre narración presacerdotal (...)

Sabiduría escéptica siglos V y IV (antiguo Yehovista) La primer intervención es la parte “b” del versículo Gn 2:5.

2

La prueba de la libertad. El paraíso. [Subtítulo DB]

4. [...] El día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo,

7. [...], e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente.

8. Luego plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado.

9. Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer [...]

16. Y Dios impuso al hombre este mandamiento: «De cualquier árbol del jardín puedes comer,

17. mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio».

23. Entonces éste exclamó: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada».

24. Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne.

25. Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro.

La caída

3

1. La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho. Y dijo a la mujer: «¿Cómo es que Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del jardín?»

2. Respondió la mujer a la serpiente: «Podemos comer del fruto de los árboles del jardín.

3. Mas del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, so pena de muerte».

4. Replicó la serpiente a la mujer: «De ninguna manera moriréis.

5. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal».

6. Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió.

7. Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de higuera se hicieron unos ceñidores.

8. Oyeron luego el ruido de los pasos de Yahvé Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yahvé Dios por entre los árboles del jardín.

9. Yahvé Dios llamó al hombre y le dijo: «¿Dónde estás?»

10. Éste contestó: «Te he oído andar por el jardín y he tenido miedo, porque estoy desnudo; por eso me he escondido».
11. Él replicó: «¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?»
12. Dijo el hombre: «La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí».
13. Dijo, pues, Yahvé Dios a la mujer: «¿Por qué lo has hecho?» Contestó la mujer: «La serpiente me sedujo, y comí».
14. Entonces Yahvé Dios dijo a la serpiente: «Por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias y entre todos los animales del campo. Sobre tu vientre caminarás, y polvo comerás todos los días de tu vida».
15. Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar».
16. A la mujer le dijo: «Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará».
17. Al hombre le dijo: «Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida».
18. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo».
19. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás».
21. Yahvé Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió».
22. Y dijo Yahvé Dios: «¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre».
23. Y lo echó Yahvé Dios del jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado».

III. Relato sacerdotal () Época persa, s.V.

1

1. En el principio creó Dios el cielo y la tierra.
2. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas.
3. Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz.
4. Vio Dios que la luz estaba bien, y apartó Dios la luz de la oscuridad;
5. y llamó Dios a la luz «día», y a la oscuridad la llamó «noche». Y atardeció y amaneció: día primero.
6. Dijo Dios: «Haya un firmamento por en medio de las aguas, que las aparte unas de otras».
7. E hizo Dios el firmamento; y apartó las aguas de por debajo del firmamento, de las aguas de por encima del firmamento. Y así fue.
8. Y llamó Dios al firmamento «cielos». Y atardeció y amaneció: día segundo.
9. Dijo Dios: «Acumúlense las aguas de por debajo del firmamento en un solo conjunto, y déjese ver lo seco»; y así fue.
10. Y llamó Dios a lo seco «tierra», y al conjunto de las aguas lo llamó «mar»; y vio Dios que estaba bien.
11. Dijo Dios: «Produzca la tierra vegetación: hierbas que den semillas y árboles frutales que den fruto, de su especie, con su semilla dentro, sobre la tierra». Y así fue.
12. La tierra produjo vegetación: hierbas que dan semilla, según sus especies, y árboles que dan fruto con la semilla dentro, según sus especies; y vio Dios que estaban bien.

13. Y atardeció y amaneció: día tercero.
14. Dijo Dios: «Haya luceros en el firmamento celeste, para apartar el día de la noche, y valgan de señales para solemnidades, días y años;
15. y sirvan de luceros en el firmamento celeste para alumbrar sobre la tierra». Y así fue.
16. Hizo Dios los dos luceros mayores; el lucero grande para regir el día, y el lucero pequeño para regir la noche, y las estrellas;
17. y los puso Dios en el firmamento celeste para alumbrar la tierra,
18. y para regir el día y la noche, y para apartar la luz de la oscuridad; y vio Dios que estaba bien.
19. Y atardeció y amaneció: día cuarto.
20. Dijo Dios: «Bullan las aguas de animales vivientes, y aves revoloteen sobre la tierra frente al firmamento celeste».
21. Y creó Dios los grandes monstruos marinos y todo animal viviente que reptar y que hacen bullir las aguas según sus especies, y todas las aves aladas según sus especies; y vio Dios que estaba bien;
22. y los bendijo Dios diciendo: «sed fecundos y multiplicaos, y henchid las aguas de los mares, y las aves crezcan en la tierra».
23. Y atardeció y amaneció: día quinto.
24. Dijo Dios: «Produzca la tierra animales vivientes de cada especie: bestias, reptiles y alimañas terrestres según su especie». Y así fue.
25. Hizo Dios las alimañas terrestres según su especie, y las bestias según su especie, y los reptiles del suelo según su especie: y vio Dios que estaba bien.
26. Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra.
27. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó.
28. Y los bendijo Dios con estas palabras: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que reptar sobre la tierra».
29. Dijo Dios: «Ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la faz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla; os servirá de alimento.
30. <<Y a todo animal terrestre, y a toda ave del cielo y a todos los reptiles de la tierra, a todo ser animado de vida, les doy la hierba verde como alimento». Y así fue.
31. Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien. Y atardeció y amaneció: día sexto.

2

1. Concluyéronse, pues, los cielos y la tierra y todo su aparato,
2. y dio por concluida Dios en el séptimo día la labor que había hecho, y cesó en el día séptimo de toda la labor que hiciera.
3. Y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó; porque en él cesó Dios de toda la obra creadora que Dios había hecho.
4. Esos fueron los orígenes de los cielos y la tierra, cuando fueron creados.

IV. Redactor (...) Siglo IV e incluso inicios del III. Römer lo atribuye a la escuela sacerdotal de esa época. Uehlinger considera la propuesta de Rosenzweig quien llama *Rabbenu* – *nuestro maestro*- al redactor.)

9. [...] y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal.

10. De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos.

11. Uno se llama Pisón: es el que rodea todo el país de Javilá, donde hay oro.

12. El oro de aquel país es fino. Allí se encuentra el bedelio y el ónice.

13. El segundo río se llama Guijón: es el que rodea el país de Cus.

14. El tercer río se llama Tigris: es el que corre al oriente de Asiria. Y el cuarto río es el Éufrates.

15. Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y le dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase.

22. [...]árbol de la vida [...]

24. Tras expulsar al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida.