

# **Culturas y religiosidad femeninas en la Biblia**

## **Una aproximación dialógica desde Bereshit y Shemot**

### **Autores**

Hernán Cardona Ramírez, SDB

Memo Ángel



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá

# **Culturas y religiosidad femeninas en la Biblia**

**Una aproximación dialógica  
desde Bereshit y Shemot**

Autores

Hernán Cardona Ramírez, SDB

Memo Ángel



© Hernán Cardona Ramírez  
© Memo Ánjel  
© Pontificia Universidad Javeriana,  
Facultad de Teología  
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana  
Vigilada Mineducación

**Culturas y religiosidad femeninas en la Biblia.  
Una aproximación dialógica desde Bereshit y  
Shemot**

ISBN: 978-628-500-149-9 (versión impresa)

ISBN: 978-628-500-150-5 (versión pdf)

Primera edición, octubre de 2024

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Centro de Humanidades

CIDI - UPB. Grupo: Teología, Religión y Cultura.

Proyecto: Biblia e interculturalidad: el reto de los

cristianos. Radicado: 724B-01/17-14

**Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín:**

Mons. Ricardo Tobón Restrepo

**Rector General:** Padre Diego Marulanda Díaz

**Vicerrector Académico:** Álvaro Gómez Fernández

**Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y**

**Humanidades y Jefe del Centro de Humanidades:**

Johman Esneider Carvajal Godoy

**Coordinadora (e) Editorial:** Maricela Gómez Vargas

**Producción:** Ana Milena Gómez Correa

**Diagramación:** Editorial UPB

**Corrección de Estilo:** José Ignacio Escobar

**Dirección Editorial:**

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2024

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Medellín-Colombia

**Radicado:** 2319-18-07-24



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá

**Gran Canciller**

**de la Pontificia Universidad Javeriana**

Arturo Sosa Abascal, S.J.

**Rector de la Pontificia Universidad Javeriana**

Luis Fernando Múnera Congote, S.J.

**Facultad de Teología**

**Decano de Facultad**

Víctor Martínez, S.J.

**Director (e) Editorial**

Alexander Urrea Duque

**Grupo de investigación:** Academia. Categoría A

**Título del proyecto:** La teología política en Pablo de Tarso y su impacto para el quehacer bíblico-teológico en América Latina y El Caribe hoy.

**Radicado SIAP ID:** 00010815

Prohibida la reproducción total o parcial,

en cualquier medio o para cualquier

propósito sin la autorización escrita de la Editorial

Universidad Pontificia Bolivariana y la Pontificia

Universidad Javeriana.

222

C268

Cardona, Hernán, autor

Culturas y religiosidad femeninas en la Biblia: una aproximación dialógica desde Bereshit y Shemot / autores Hernán Cardona y Memo Ánjel -- 1 edición - Medellín: UPB, 2024 -- 188 páginas, 14 x 23 cm -- (Colección Humanidades)  
ISBN: 978-628-500-149-9 (versión impresa) / SBN: 978-628-500-150-5 (versión pdf)

1. Hermenéutica teológica
2. Mujeres en el cristianismo – Historia
3. Biblia. A.T. Génesis – Comentarios
4. Religión y cultura
5. Mujeres y religión
6. Mujeres en el judaísmo – Historia
7. Judaísmo - Costumbres y tradiciones
7. Biblia. A.T. Éxodo - Comentarios
8. Partería

CO-MdUPB / spa / RDA

SCDD 21 / Cutter-Sanborn

# Contenido

Introducción .....	5
1. Eva (Hawwah, Havah) .....	8
2. Las consecuencias de la autosuficiencia .....	14
3. Cuanto sucede a los padres puede suceder a los hijos .....	35
4. El vino .....	68
5. Sarai – Sarah.....	77
6. El cambio de los nombres.....	87
7. Agar: una mujer especial, pero desconocida .....	92
8. Sara e Isaac .....	100
9. Rebeca e Isaac.....	101
10. Rebeca, Esaú y Jacob .....	104
11. El relato de Dina, la hija de Jacob, en Bereshit 34.....	121
12. Nombrar los sentimientos .....	126
13. Tamar en la ley del levirato .....	131
14. La mujer de Putifar (Bereshit 39,1-20) .....	139
15. Las parteras en el inicio del libro del Éxodo 1, 15-22.....	148
16. La salvadora del salvador .....	167
Epílogo.....	173
Bibliografía.....	176

# Introducción

El título de este volumen, *Culturas y religiosidad femeninas en la Biblia. Una aproximación dialógica desde Bereshit y Shemot*,<sup>1</sup> acopia las miradas de dos docentes universitarios con variadas perspectivas sobre las ciencias y disciplinas que han estudiado rigurosamente, con un eje articulador: conversar el argumento desde la Biblia, para crecer en cada diálogo, a partir de la inveterada tradición judía y cristiana.

El tema del libro y el viaje bíblico despiertan, quizá, diferentes sentimientos en los lectores. Algunos formularán preguntas: ¿no se dijo ya todo sobre la Biblia? ¿No agotamos aún los argumentos sobre la cultura o culturas? ¿Otra vez la religión? ¿Sigue de moda la mujer, lo femenino, el feminismo? Otros quedarán perplejos, desconcertados y hasta molestos, porque varios textos bíblicos citados en la obra son poco conocidos y rara vez se leen en la sinagoga, en el culto o en la liturgia.

La bondad de otros lectores les permitirá sorprenderse gratamente por la oportunidad de afrontar narraciones con sentido, algunas dramáticas y dolorosas, pero la gran mayoría de las referencias, por no decir todas, con impacto en la actualidad. El argumento en cuestión es muy amplio y tiene múltiples aristas, por ese motivo comenzamos desde los primeros libros de la Biblia y, si Dios en el tiempo nos lo permite, intentaremos publicar un segundo volumen sobre la trama.

---

<sup>1</sup> Bereshit y Shemot son los nombres hebreos de los dos primeros libros de la Biblia (Génesis y Éxodo). Estos nombres provienen de las primeras palabras hebreas en cada uno de los rollos sagrados. En hebreo Bereshit traduce inicio, comienzo, principio... incluso, "con un sentido". Y Shemot traduce los nombres, es decir, se identifican las familias hebreas que llegaron como migrantes a Egipto, lugar en el cual vivirán la dura esclavitud y luego la profunda experiencia de la liberación por obra de Dios con Moisés.

La Biblia hebrea, para muchos estudios, asoma como un texto complejo por la cantidad de núcleos problemáticos presentes en sus páginas, por la diversidad de géneros literarios, por la pluralidad cultural y la variedad de personajes. Sin embargo, para los autores de esta publicación, esos datos, como una paradoja, revelan la fuerza creadora del texto bíblico, la condición sagrada de la Palabra, así con mayúscula.

La descripción de elementos culturales, religiosos y, en particular, de personajes femeninos, no pretende mostrar la Biblia como un libro edificante o devocional, sino más bien como un espejo para acoplar estos relatos bíblicos de mujeres y evaluar nuestra reacción ¿olvidar, negar, censurar?; como una lámpara capaz de iluminar y redimensionar muchos espacios y tiempos, hasta ahora sumidos en la oscuridad y la niebla del tiempo (Mt 5,15); como una ventana que amplía la visión del horizonte y nos abre al diálogo en el encuentro generoso con los otros.

Una lectura religiosa, o si se quiere de fe, propia de una persona creyente, de estas distintas mujeres que aparecen en el escenario de la publicación, ayuda a potenciar el crecimiento en muchos rasgos de la dimensión humana y espiritual; dejarnos tocar la mente y el corazón por estas bellas y valientes damas bíblicas nos “convierte”, es decir, nos empuja a invertir el sentido del camino emprendido, para pensar y vivir de una forma nueva, fundada en la Biblia.

La lectura de la Biblia, en varias épocas y lugares diversos, por amplios motivos que se escapan a la presente exposición se centró en textos “aceptables”, edificantes o avalados por la autoridad en la comunidad.<sup>2</sup> Este criterio dejó de lado otras narraciones que caminaron por el delgado hilo de la censura. Nuestra apuesta, por el contrario, con base en personajes femeninos de la Biblia, consiste en medir nuestras fuerzas con textos olvidados, marginados o considerados vergonzosos por ciertas tradiciones culturales.

---

<sup>2</sup> José Luis Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2000), 23-28.

Esta opción nos invita a una comprensión más rica y contextual de las primeras motivaciones de los escritores originales, y acorde con ellas.<sup>3</sup> Así, los pasajes bíblicos elegidos no se estancan en una lectura antológica acorde con nuestros usos, sentimientos y manifestaciones culturales. Tomar como punto de partida a las mujeres bíblicas para mostrar el sentido de su religiosidad y la revelación de su cultura nos estimula a descubrir, desde el punto de vista literario, hermenéutico y teológico, tesoros escondidos, provocaciones audaces y tejidos sociales de la realidad actual.

Antes de ceder la palabra a los textos, haremos unas pocas indicaciones. Nuestro enfoque es sincrónico, sin negar los métodos diacrónicos, pues los pasajes bíblicos elegidos, en verdad, tienen una historia editorial prolija. La sincronía nos traslada al texto en su forma final y actual, respetando profundamente su estilo narrativo.

Creemos alcanzar el propósito inicial de nuestra investigación si estas sencillas conversaciones a dos voces impulsan el conocimiento de las mujeres en la Biblia, a menudo anónimas, silenciosas u obligadas a callar, violadas o protagonistas de escenas belicosas.<sup>4</sup> Si bien algunos de estos relatos provienen de las periferias de la literatura bíblica, llevan en sus venas la instancia crítica radical, revelan y denuncian dinámicas culturales, sociales y religiosas susceptibles de purificación y conversión. Sin duda, la lectura de estos textos ilumina el presente de nuestra historia y fomenta un proceso de renovación basado en los criterios siempre vigentes de la Biblia.

---

<sup>3</sup> Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, 32.

<sup>4</sup> Elisabeth Moltmann-Wendel, “¿Existe una Teología feminista de la Cruz?”, en *Hablar de Dios como mujer y como hombre*, eds. Elisabeth Moltmann-Wendel y Jürgen Moltman (Madrid: PPC, 1991), 47-60.

# 1. Eva (Hawwah, Havah)

Hernán:

Apreciado Memo: Comienzo con una acción de gracias al Señor y a usted, por retomar esta escritura a dos voces, para disfrutar, aprender y compartir con quienes así lo deseen. Hablar de la cultura y religiosidad femeninas en la Biblia no es fácil, no solo por el argumento, sino también por las diversas perspectivas allí contenidas. Sin embargo, acepto la propuesta.

Tal vez es inevitable comenzar por Eva, porque está en los relatos del Génesis con su nombre explícito (Gn 3,20; 4,1), pero, si la miramos como mujer, asoma desde Gn 2. La interpretación corriente –desde un lugar común desinformado– de la figura de Eva-mujer en el relato del libro del Génesis tiene connotaciones peyorativas (mujer frágil, responsable del mal, de la caída del ser humano, de las calamidades en este mundo, la soberbia). Vale la pena recordar que distintas monografías sobre los orígenes del patriarcado y sobre los mitos antropogónicos coinciden en señalar que el mito bíblico de Adán y Eva (Gn 2) es uno de los que más ha marcado la identidad y el destino de las mujeres en la civilización occidental.<sup>5</sup> Además, un estudio más acucioso de los relatos bíblicos revela una cara bastante diferente. De entrada, Eva (Hawwah, en hebreo) significa raíz de la vida.<sup>6</sup> El nombre de Eva, como símbolo, encarna en síntesis la humanidad.

---

<sup>5</sup> Stephen Greenblatt, *Ascenso y caída de Adán y Eva* (Barcelona: Crítica, 2018); Gerda Lerner, *La creación del patriarcado* (Pamplona: Katakak, 2021); Merlin Stone, *Cuando Dios era mujer. Exploración histórica del antiguo culto a la Gran Diosa y la supresión de los ritos de las mujeres* (Barcelona: Kairós, 2021).

<sup>6</sup> חַוָּה, nombre de Eva en hebreo: vida.



El vocablo hebreo *hawwah*, según algunos autores,<sup>7</sup> tiene su origen en las lenguas cananeas-fenicias e ingresó al hebreo como era pronunciado en los lenguajes antiguos de los pueblos locales. En la lengua de Ugarit se usan los términos *hjt* y *bwt*, el segundo vocablo abarca a los animales como seres vivientes. Esta expresión no solo es paralela al hebreo *hawwah*, sino idéntica a su significado, la viviente, lo cual le daría la razón al narrador en su interpretación de Gn 3,20; 4,1.

El nombre hebreo Hawwah (Eva) solo aparece dos veces en la Biblia y en ambos casos en circunstancias especiales. En el primer caso, Gn 3,20, entre la expulsión de Adam y la mujer del jardín del Señor, y la noticia de que YHWH había hecho para ellos vestidos de piel (Gn 3,21). La asignación del nombre y su interpretación afloran en el texto en forma intempestiva e inesperada, incluso emergen como una factura en el relato, como si viniera de otro contexto. En Gn 4,1 el vocablo *hawwah* se remite al texto anterior, Gn 3,20, hace énfasis en el Adam y en la mujer, sin referir el significado de los nombres. En Gn 3,20 y Gn 4,1 el término hebreo *hawwah* se inserta a propósito y con una intención particular.

En el Génesis, a partir de una traducción bastante literal, leemos: “Y llamó el Adam, el nombre de su mujer Havah (Eva), porque ella sería madre de todos los vivientes” (Gn 3,20). Eva no había recibido el llamado quizá por ser considerada similar a las demás creaturas, pero ahora, después de descubrir la condición humana en la libertad y en la posibilidad de rechazar el proyecto de Dios (Gn 3,1-9, la desobediencia), Eva recibe una identidad, *hawwah*, madre de todos los vivientes, no es un nombre, sino una realidad permanente, “la raíz de la vida”. Y el Adam la identifica como su mujer.

Es interesante, sin embargo, que el hebreo usa el término genérico *ādām*, que se traduce como “ser humano”, para referirse al primer ser humano creado, que se describe específicamente como un *îš*,

<sup>7</sup> G. Johannes Botterwercke y Helmer Ringgren, *Grande Lessico dell' Antico Testamento*, vol. II (Brescia: Paideia Editrice, 2002), 583.

es decir, un hombre, solo en el contexto de la creación de la mujer (Gn 2,23). Aunque académicos como Phyllis Trible y Mieke Bal argumentan que el “*ādām* no se convierte realmente en un hombre hasta la creación de la mujer”,<sup>8</sup> Susan S. Lanser señala que se supone naturalmente que los humanos tienen género sexual, por lo que el género gramatical masculino de “*ādām* lleva a la inferencia de que la criatura humana representada por este término es masculina”.<sup>9</sup> Por lo tanto, el término no solo es genérico sino masculino desde el principio, aunque podría decirse que no es hasta la introducción de la mujer que se llama la atención sobre el aspecto masculino. En vista de esto, algunas personas han señalado que el término “hombre” suele usarse para hablar de la criatura humana solitaria, antes de que la mujer sea creada, y “humano” para la misma criatura después de ese punto.<sup>10</sup>

Eva es *vida* porque será siempre *madre de todos los vivientes y mujer*; por lo tanto, aunque al recibir un nombre quedaría dependiente de quien la llama, Eva es *la madre de todos, seres humanos, animales, plantas, la creación*. Se trata, en los ámbitos de las monarquías, de un título real, era el distintivo de la mujer, a la vez reina y madre. En Jerusalén era muy importante la madre del rey, aun más que la esposa del rey. El rey tenía harén, por ello tenía muchas mujeres, pero solo tenía una madre y, de ordinario, la reina era la madre del rey y se sentaba a su lado.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 98-99; Mieke Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 116.

<sup>9</sup> Susan S. Lanser, “(Feminist) Criticism in the Garden: Inferring Genesis 2-3”, *Semeia*, Vol. 41 (1988): 72.

<sup>10</sup> Deborah W. Rooke, “Feminist Criticism of the Old Testament: Why Bother?”, *Feminist Theology*, Vol. 15, no. 2 (2007): 160-74.

<sup>11</sup> El Segundo Libro de los Reyes presenta a algunos de ellos poniendo énfasis en el nombre de la madre de cada rey, tal es el caso de Ocozías, hijo de Atalía (8,26); Joás, cuya madre era Sibía (12,2); Jotán, cuya madre era Yerúsá (15,33); Ezequías, cuya madre se llamaba Abía (18,2); Manasés, cuya madre se llamaba Jefsí Baj (21,1), Josías, cuya madre era Yedidá (22,1) y, de este modo, el autor sagrado representa a otros reyes junto con el nombre de su madre.

Este rol central de la reina madre se condensa en la expresión hebrea que la designa, *geburah*, es decir, fuerza, poder, autoridad, valor, hazaña. La mujer con mando. Eva (Havah), la vida, es la madre de los vivientes, es la primera de la serie de las reinas madres y tiene un rol determinante en la historia de la humanidad. Eva no es simplemente una mujer entre muchas, sino que representa a todas las mujeres, definiendo la particularidad misma de lo que es ser mujer. Como Eva era una mujer, todas las mujeres eran Eva, y las condiciones de su creación y su implicación en la Caída sirven a menudo como justificación de las limitaciones impuestas a las mujeres y de su subordinación a los hombres.<sup>12</sup>

En este contexto, varios autores, estudiosos del libro del Génesis, han preguntado si estos textos fueron redactados por mujeres, dada la presencia de esta fortísima sicología femenina y la presentación de este rol de Eva, no solo determinante, sino marcado por la sabiduría: el inicio de la creación y el de la humanidad tienen una garantía, la vida, es decir Eva, tanto en el bien como en el mal.<sup>13</sup> Regresar para contemplar la suerte de Eva equivale a introducirnos en la historia de la madre, los avatares de la mujer, las sombras y luces de la humanidad en la historia.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Amanda W. Benckhuysen, *The Gospel According to Eve. A History of Women's Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2019).

<sup>13</sup> Mary Phil Korsak, "Eve, Malignant or Maligned", *CrossCurrents*, Vol. 44, no. 4 (1994): 453.

<sup>14</sup> Joseph Abraham, *Eve: Accused or Acquitted? An Analysis of Feminist Readings of the Creation Narrative Texts in Genesis 1-3* (Carlisle: Paternoster Press, 2002); Helena Kennedy, *Eve Was Framed. Women and the British Justice System* (London: Vintage, 2005); Yvonne Sherwood, ed., *The Bible and Feminism. Remapping the Field* (Oxford: Oxford University Press, 2017). En estas obras, sus autores se preocupan por examinar las formas en que las escritoras y las manifestantes se han apropiado de la primera mujer de la Biblia para luchar contra la subordinación femenina en la cultura patriarcal y en su propia articulación de lo que significa ser mujer. En particular, se centran en la importancia de la figura de Eva en la historia del feminismo, para demostrar la importancia de las voces de las mujeres en la recepción de la Biblia, así como para explorar el impacto que Génesis 2-3 ha tenido en el movimiento feminista. Se trata, pues, de erudiciones sobre la simbiótica entre la escritura femenina y la cultura material de las mujeres y la Biblia. Estas lecturas de

En Génesis 4 y 1 leemos: “Y el Adam conoció a Eva, su mujer, y ella concibió y dio a luz a Caín, y dijo: he producido un varón a YHWH” (Gn 4,1). El primer texto (Gn 3,20) donde aparece Eva se conecta con la vida, la maternidad de los vivientes y su condición de mujer. Pero aquí concibe del Adam y da a luz un varón (*ish*, en hebreo) llamado Caín y lo engendra para el Señor.

Una vez son expulsados el Adam y la mujer del jardín de Dios, los anuncios del Señor entran en vigor, se hacen realidad, pues su Palabra es eficaz (Gn 3,24). Los dos unidos procuran la vida (Gn 4,1), anunciada en el nombre Eva. Ahora su nombre se convierte en realidad. Hubo dolores y tribulaciones, pero Gn 4 ya no lo cuenta. Importa más dar a luz un hijo. Y, si bien el narrador sabe y subraya la contribución del Adam en la generación de la nueva vida, hace declarar de inmediato a Hawwah que Dios es el autor de todo, el Señor de la vida.

La frase de Gn 4,1, *qànitì' ish 'et-jhwh*, tiene varios significados, pero la mención del nombre divino reconoce que Él está en el origen de la nueva vida. En primera y última instancia la vida viene de Él. Esta es la experiencia y el anuncio esencial del narrador en el libro del Génesis. Y a la luz de este reconocimiento, el nombre de Eva se sumerge en el Creador. Como ya se dijo, el vocablo *hawwah* quizá proviene de una fuente cananea y el texto hebreo del antiguo Israel solo lo usa dos veces. ¿Es tan sagrada su importancia como para no pronunciarlo más? O ¿el uso escaso del vocablo solo demuestra que en el Israel antiguo este era extraño? O ¿debemos buscar otros significados y sentidos de comprensión?

Los dos textos donde Eva aparece bajo ese nombre (Gn 3,20; 4,1) tienen un antes y un después. Pero también las dos referencias bíblicas nos presentan a Eva como *mujer*. Los siguientes párrafos se preguntan por los rasgos de la mujer en los inicios del Génesis.

---

Gn 2-3, desde perspectivas contemporáneas y feministas, se han apropiado de la figura de Eva como su defensora, en lugar de verla como maldición.

La expresión hebrea *ishshah* (mujer) no aparece en Gn 1, pero sí en 17 ocasiones en los dos capítulos siguientes: en Gn 2,22-25 cuatro veces y en Gn 3,1-21 en 13 oportunidades.

De entrada, Gn 3,1 presenta a la mujer como protagonista de la siguiente escena, como si fuera el vértice de esta sección ella conduce ahora la historia. De improviso comparece la serpiente, sin mayores datos porque los lectores antiguos conocían su significado. En el relato, la serpiente representa el razonamiento y habla con la mujer. Formula una pregunta: ¿Dios les ha prohibido comer de todos los árboles del jardín? No, responde la mujer, nos ha dicho que podemos comer de todos los árboles menos de uno, porque si lo comemos moriremos. La mujer conoce la norma, la cual fue dada antes de que la crearan a ella, fue dada a Adam, pero la mujer la conoce porque es humanidad (nombre de Eva).

La serpiente suscita la duda y, ante la respuesta de la mujer, amplía la suspicacia; no es verdad que vayan a morir, Dios sabe que, si comen del árbol, se abrirán sus ojos y serán como Él.<sup>15</sup> Según el relato, parece que este Dios es envidioso, no quiere rivales, Dios miente, ustedes no deben confiar en él; sean libres, procedan como a ustedes mejor les parezca, sigan sus tendencias. La serpiente inculca la duda, aquí termina su rol y deja a la mujer ante una pregunta abierta: ¿debe o no confiar en Dios?<sup>16</sup>

La mujer encuentra el árbol atractivo y apetitoso; lo come para adquirir sabiduría (ser sabia) –autosuficiente– y se lo da también a su *ish* (varón). Aquí la mujer es protagonista, emprendedora, activa, como imagen de las aspiraciones constantes de la humanidad; *ish* (varón) aquí sucumbe, es dependiente. Es la mujer quien busca la sabiduría. No tiene un nombre propio, es *la mujer*.

<sup>15</sup> R. Walter L. Moberly, “Did the Serpent Get it Right?”, *The Journal of Theological Studies*, Vol. 39, no. 1 (1988): 1-27.

<sup>16</sup> Rooke, “Feminist Criticism”.

## 2. Las consecuencias de la autosuficiencia

“Se dieron cuenta que estaban desnudos” (Gn 3,7), se les abrieron los ojos y no eran como Dios; al abrir sus ojos vieron su desnudez. En la Biblia, uno de los significados de la desnudez es la falta de dignidad: si el vestido es signo de un rol social y prestigio, estar desnudo indica la ausencia de un rol, estar vacío, perder dignidad e identidad. La apertura de los ojos genera la percepción de la nada, de los límites: *Adam y la mujer se esconden*, se alejan de Dios.<sup>17</sup>

“El Señor se pasea por el jardín a la hora de la brisa” (Gn 3,8). Aquí el narrador es teólogo y poeta, usa un lenguaje antiguo, comprensible para lectores avezados en la interpretación.<sup>18</sup> Mientras las creaturas huyen y se esconden, Dios se aproxima, está cercano a Adam y la mujer —este es un criterio de la entera historia de la salvación—. Adam dice tengo miedo y me escondo porque estoy desnudo. Dios le pregunta cómo supo de su desnudez, ¿comiste del árbol prohibido? Adam culpa a Dios y a su par.<sup>19</sup> La mujer que tú me diste por compañera me dio del árbol. Pero, a la vez, se contradice con una expresión precedente: “carne de mi carne y hueso de mis huesos” (Gn 2,23), así descarga la responsabilidad sobre la mujer y la deja al lado de Dios.

Dios interroga a la mujer, quien a su vez endosa la culpabilidad a la serpiente (Gn 3, 13). Esta cadena de señalamientos evidencia la ruptura de las relaciones y la armonía descritas en Gn 2. El entramado

---

<sup>17</sup> Xabier Pikaza Ibarrondo, *Para leer La historia del pueblo de Dios* (Estella: Editorial Verbo divino, 1990).

<sup>18</sup> Véase: Carlos Mesters, *Sabiduría y poesía del pueblo de Dios* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2000), 46.

<sup>19</sup> *Isha*, que puede significar también varona.

adolece de la desarmonía dramática.<sup>20</sup> En Gn 2 hay armonía entre Adam y Dios, Adam y la creación, Adam y la mujer, pero ahora asoman con fuerza las dificultades del mundo de hoy, la desarmonía, la fractura entre los miembros de las familias, las rivalidades entre las naciones.<sup>21</sup>

Y, de manera asombrosa, Dios no interroga a la serpiente, solo le anuncia su punición (Gn 3,14-15). En la serpiente asoman rasgos de maldad, duda, astucia y, a la par de su sanción, Dios anuncia la semilla (descendencia) de la mujer que golpeará la cabeza de la serpiente. La semilla de la mujer –una frase un tanto abstracta– podría representar a la humanidad en general cuando se enfrenta al mal. Y en el texto, de manera directa, señala al pueblo de Israel descendiente de la mujer, que tendrá la tarea de vencer el mal con el bien. Emerge aquí un anuncio de salvación gracias a la mujer y su stirpe. Estamos delante de la lucha permanente entre la humanidad nacida de la mujer y el mal.

A continuación, el narrador, de manera poética y dramática, presenta unas situaciones difíciles, no como eventos normales, sino como el efecto de elecciones erradas: el rechazo del proyecto de Dios y los frutos negativos de la autosuficiencia, la soberbia, la desobediencia. Las imágenes no requieren ni siquiera de una explicación: para la mujer, los dolores del parto –un momento de vida que debería ser alegre y sereno– alertan sobre el riesgo de perder la vida cuando nace la vida (Gn 3,16). La sumisión (sometimiento) de la mujer ante Adam, reflejada en la mentalidad machista de la época. Y el sufrimiento de Adam en el trabajo –*la tierra entregada a la humanidad para producir alimentos y beneficios a las personas*– se torna fatiga y habrá alimento con el sudor de su frente (Gn 3,17-19). Son imágenes de la desarmonía con el Creador, con las personas y con la creación.

<sup>20</sup> Pikaza Ibarondo, *Para leer La historia del pueblo de Dios*, 46.

<sup>21</sup> V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documento de *Aparecida* (Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño [CELAM], 2007).

## Memo:

La mujer va a cumplir una tarea muy poderosa en la Biblia: nace del hombre (*ish, isha*), lo seduce, lo acompaña, sigue su suerte, le es fiel y a veces infiel (si el caso lo amerita, para que haya una moraleja), certifica a los hijos (los pierde, los escoge, los sigue), da la identidad y la pertenencia al pueblo (como sucede en el judaísmo, que es una cultura matricial), es jueza y, como usted bien dice, en calidad de madre supera a las demás mujeres, cuando no a los mismos hombres, ya por su paciencia, ya porque se burla, ya porque pare y cría a un hijo para darle origen a un pueblo. Quizá todo esto nazca de relatos matriarcales caldeos y cananeos, donde la presencia de Ishtar (Astarté)<sup>22</sup> es manifiesta o proviene de la posición de la mujer en lo tocante a la vida sentida y narrada: ella da, produce, transforma, civiliza al hombre, cuida de los hijos y, debido a que realiza sus tareas de forma minuciosa (en la cocina, frente a la hoguera, aprendiendo de los animales del corral), cumple con un papel básico para que la especie sobreviva.<sup>23</sup>

Antropólogos como Desmond John Morris<sup>24</sup> y Marvin Harris<sup>25</sup> parten de la base de la feminización de la cultura, siendo esta una palabra femenina, así como lo es la Tierra, la vida, la religión, la patria, la conciencia, la palabra, la antropología, etc. Y en esto de lo femenino

---

<sup>22</sup> Diosa cananea-fenicia que representa la capacidad de dar vida, fertilidad, amor, pasión y de ser madre. Véase: Ana María Tapia-Adler, *La presencia de la Diosa Inanna/Ishtar en la Franja Sirio-Cananea* (Santiago de Chile: Centro de Estudios Judaicos, 1998).

<sup>23</sup> Elisa Estévez López, "Las mujeres en los orígenes cristianos", en *Así empezó el cristianismo*, ed. Rafael Aguirre (Estella: Editorial Verbo Divino, 2010), 481-548.

<sup>24</sup> Desmond John Morris (1928), zoólogo, etólogo y pintor británico. Véase: Desmond Morris, *El zoo humano* (Barcelona: Plaza & Janés, 1969); Desmond Morris, *El mono desnudo. Un estudio del animal humano* (Buenos Aires: Orbis, 1970); Desmond Morris, *El hombre al desnudo. Un estudio objetivo del comportamiento humano* (Barcelona: Nauta, 1980).

<sup>25</sup> Marvin Harris (1927-2001), antropólogo, sociólogo y filósofo estadounidense, creador del concepto de materialismo cultural. Véase: Marvin Harris, *Cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura* (Madrid: Alianza Editorial, 1982).



la Biblia (otra palabra femenina) plantea la aparición de la mujer como el ser necesario para que el hombre no esté solo (en estado de ignorancia y de miedo) y sea confrontado para que sepa que está vivo y sienta, hable y alcance a ver más asumiendo una tarea responsable: estar en el mundo respondiendo por el vivir y el dignificarse.

En *Los mitos hebreos*, el texto investigativo de Robert Graves y Rafael Patai,<sup>26</sup> la primera mujer es Havah (Eva) y la versión sobre ella es diversa: Hebe,<sup>27</sup> como la mujer del dios hitita de la tormenta “que cabalgaba desnuda a los lomos de un león” o que fue “creada de la cola unglada de Adán”, e incluso que amó al demonio Samael y de esta cópula nació Caín. Por lo visto, en el mundo de los mitos, que luego serán refrendados por la mitología griega, Eva va y viene, siendo lo uno y lo otro, y como Pandora abre la caja que contiene los males y deja en ella la esperanza.

En Bereshit (en Génesis), el papel de Havah es ser parte del hombre. Nace del hombre (como en el mito platónico de *El banquete*, donde se plantea el hombre andrógino) y lo pone en estado de culpa (otra palabra femenina) para que se reconozca como humano, es decir, con la capacidad para distinguir entre el bien y el mal, el acierto y el error. Y en esta situación, la culpabilidad (que la cría la serpiente y Havah es seducida por ella) es el inicio de la conciencia y del entendimiento; del mundo que ya es otro, porque se ve con nuevos ojos y ahora tienen que valerse de sí mismos para adquirir unos comportamientos (diría que con Havah comienza el inicio de la ética) que permitan desenvolverse en la vida en calidad de seres vivos, regidos por unas normas que dignifiquen la existencia.

Havah tiene, para los talmudistas y para algunos comentaristas como Jerónimo (siglo IV), su contrapunto en Lilith (Is 34,14) (una

<sup>26</sup> Robert von Ranke Graves (1895-1985), escritor británico; Raphael Patai (1910-1996), etnógrafo, historiador y antropólogo judío, procedente de Hungría. Véase: Robert Graves y Rafael Patai, *Los mitos hebreos* (Madrid: Alianza Editorial, 1963).

<sup>27</sup> En la mitología griega era la hija de Zeus y Hera, y quien personificaba la juventud.

diabla o mujer-deseo que nunca se satisface y por eso D's trata de destruirla y también de usarla para tentar a los hijos de Job).<sup>28</sup> Pero este contrapunto, en lugar de demeritar a Havah-Eva, la lleva a representar el papel de la mujer que es raíz, lo que significa que sostiene lo que nace de la semilla, lo embellece y lo lleva a dar frutos.

En la Biblia, la semilla inicial de todo es D's. Con Él aparece lo que el hombre ha de entender (el contenido de la Tierra y las creencias en los cielos), pero la continuidad de la especie le será dada a la mujer, que no solo es sujeto de parto, sino de transmisión de la cultura, creación de la comunidad y promotora de las filias que permiten las costumbres y el reconocimiento como humanos. Filias que tienen que ver con no ser animales: comer diferente, estar vestidos, reconocer el habla, buscar el sentido de las cosas.

Cuando el antropólogo Marvin Harris habla de las brujas (lo mismo hizo Jules Michelet en su libro *La bruja*),<sup>29</sup> de alguna forma se está refiriendo a Havah no como un ser malvado y creador de pócimas, sino como mujer que mira y está atenta a lo que pasa, que prueba nuevas cosas y ensaya.<sup>30</sup>

Así, Havah es el referente de la mujer que busca respuestas, porque ella, en calidad de ser curioso que comparte la culpa, que sale con Adam a nombrar el mundo, asume las tareas de la supervivencia y la extensión de la familia, es conciencia frente a su hijo Caín (¿cómo condenarlo a algo atroz o al exilio si él también es fruto de su vientre? ¿Cómo señalarlo si es parte de ella?), dejando que sea D's quien decida, admitiendo que, pase lo que pase, ese juicio será justo. Y, si

---

<sup>28</sup> Barbara Black Koltuv, *The Book of Lilith* (York Beach: Nicolas-Hays, 1986); Sonia Villegas López, *El sexo olvidado. Introducción a la teología feminista* (Sevilla: Ediciones Alfar, 2005); Marianna Ruah-Midbar Shapiro, "Lilith's Comeback from a Jungian-Feminist Outlook: Contemporary Feminist Spirituality Gets into Bed with Lilith", *Feminist Theology*, Vol. 27, no. 2 (2019): 149-63.

<sup>29</sup> Jules Michelet, *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media* (Madrid: Ediciones Akal, 1987).

<sup>30</sup> Harris, *Cerdos, guerras y brujas*.

bien el relato bíblico no habla de lo que siente Havah frente a un hijo muerto (Gn 4,8) y a otro convertido en asesino, se puede presumir la capacidad de sufrimiento y perdón que la asiste. Gracias a Caín descubrió a qué llevan la envidia y la mentira, y gracias a Abel que la muerte existe.

Havah, la del Paraíso, la que oye a la serpiente (lo de la manzana fue un agregado posterior), la que comparte la culpa y, a su vez, culpa a otros, es un primer referente de los inicios de la vida, de la feminidad necesaria (como en el Ying y el Yang de los chinos) para que el corpus de la humanidad esté completo e, incluso, como sostienen los cabalistas y se profundiza en el *Séfer Ha Zóhar*, para que el mismo D's tenga su parte femenina, la *Shejiná*, y así sea Uno, entero y sin fisuras, como dice Parménides hablando del Ser que todo lo contiene.

## Hernán:

Apreciado Memo: Como ya lo mencionamos, el nombre de la mujer, en hebreo *ishshah*, asoma con rasgos particulares en el capítulo 2 del libro del Génesis (Bereshit). “E hizo caer El Señor Dios un profundo sueño sobre el hombre (ha-Adam) y durmió, y (El Señor) tomó una de sus costillas y cerró con carne su lugar” (Gn 2,21, en una traducción literal). El Señor hace caer sobre Adam un profundo sueño, una frase del lenguaje mítico cultural (Gn 15,12; Is 29,10; Job 4,13; Prov 19,15), un sueño especial, extraordinario; el sueño como el momento en el cual crea, opera, interviene Dios. El Señor opera mientras el ser humano duerme y la humanidad no sabe explicar cómo obra Dios. Hay otro dato interesante: la palabra hebrea *tsela`* de ordinario traduce costado o lado, pero aquí se usa con el sentido de “costilla”, único caso con dicho significado. Incluso *tsela`* se refiere al lado o el costado de una casa o un edificio, este sentido se acopla muy bien con el v. 22.

“El Señor ‘construyó’ (edificó: *banah*, en hebreo) a la *ishshah* de la costilla que tomó de *ha-Adam* y la trajo (la condujo) al hombre

(*ha-Adam*)” (Gn 2,22). Sobre la costilla del hombre se escribe bastante. Samuel Noah Kramer<sup>31</sup> postula el trasfondo de la expresión en concepciones sumerias. Cuando el dios Enki<sup>32</sup> se enfermó, crearon numerosas diosas para curar sus diversas enfermedades. La diosa Nin-ti vino a la vida para curarle la costilla (en sumerio, *ti*). Por lo tanto, su nombre significa la mujer de la costilla. Y la sílaba *ti* significa costilla y también hacer vivir. Por tal motivo, la diosa Nin-ti era la *mujer de la costilla* y la *mujer que hace vivir*.

Para Kramer, este es el juego de palabras más antiguo de la literatura universal. El único vocablo sumerio para costilla y vida (*ti*), tanto en el cananeo como en el hebreo, se partió en dos términos, uno para costilla y otro para vida. Sin embargo, Eva y la primera mujer en el relato del Génesis están conectadas tanto con la costilla, como con dar la vida; de hecho, en cananeo *hawwà* significa vida.<sup>33</sup>

En el libro del Génesis el vocablo Adam (de *adamá* = tierra) une la creatura con la tierra de la cual fue formado por el Señor (Gn 2,7). El nombre Adam recuerda la pertenencia a la tierra y, por tal razón, a la tierra debe regresar (Gn 3,19) cuando su vida biológica llegue a su fin. Sin embargo, después de su deceso la vida continúa, porque al lado del Adam, en igualdad de condiciones, está la mujer, cuyo nombre hebreo, *hawwah*, significa vida, es decir, Eva la madre de todos los vivientes. Gracias a ella, la vida sigue y nacen nuevas generaciones. El Adam no era capaz de proseguir la vida. Estaba solo, hasta que Dios puso a su lado la vida y la pudo transmitir.

Los seres humanos recibieron su vida de Dios, era el sustrato común, son creaturas del Señor, pero cada uno con unas características

---

<sup>31</sup> Samuel Noah Kramer (Ucrania, 1897-Filadelfia, 1990), asiriólogo, historiador de Sumeria y filólogo.

<sup>32</sup> Deidad sumeria de la sabiduría, el agua dulce, la inteligencia, la magia y la virilidad. Véase: Lucía Victoria Hernández, “La mujer en las culturas del Cercano Oriente: sumerios, acádicos, hititas, hurritas, cananeos e israelitas (la Biblia) en la época anterior a Cristo”, *Cuestiones Teológicas*, Vol. 9, no. 24 (1982): 33-73.

<sup>33</sup> Samuel Noah Kramer, *La historia empieza en Sumer* (Barcelona: Aymá, 1961).

específicas. El Adam formado de la tierra debe trabajarla; es este un trabajo duro, adquirido cuando las creaturas creyeron no necesitar de Dios en la historia (Gn 3,1-9). La mujer vive una situación similar, pues, aunque para ella engendrar la vida debería ser un gozo y una alegría –*la más profunda realización de su vida*–, se convierte en tribulación y fatiga (Gn 3,16). Eva y el Adam están juntos cuando Dios los reprende, así como juntos creyeron ser creaturas sin un Creador y juntos son expulsados del jardín de Dios.

Dios, de manera explícita, informó al Adam que no debía comer del árbol del conocimiento del bien y del mal porque moriría (Gn 2,17). Pero las creaturas, haciendo uso de la libertad entregada por Dios, se oponen a este proyecto divino y así la muerte se descubre en la creación como una potente realidad. La situación también es difícil para la mujer. Destinada por Dios a transmitir la vida, como una paradoja, con su desobediencia le abrió la puerta a la muerte como enemiga y adversaria de la vida.

Vuelvo a Génesis 2. La *ishshah* es creada mientras el hombre (*ha-Adam*) duerme. Este es un lenguaje de sabiduría y culto, un momento místico. La costilla de la cual es “construida” la mujer se refiere a la vida nueva, es una de las expresiones hebreas que indican la parte central del cuerpo humano en la anatomía: el interior de las costillas. Este núcleo central se comunica con las demás partes del cuerpo para mantener la vida. La mujer procede del centro de la naturaleza humana, de su esencia, y asume su paridad. La *ishshah* no procede del polvo de la tierra para subrayar la misma especie del varón. Incluso la mujer llega a un vértice en la creación, porque viene de Dios, después de la humanidad, los animales y demás creaturas de la tierra. La mujer está en la cima de la creación, es creada del centro del ser humano en un momento místico de la vida. Es esta una de las maneras de evidenciar la gran dignidad de la mujer.

“Y dijo el hombre (*ha-Adam*) esta (es) ahora el hueso de mis huesos y carne de mi carne, esta será llamada varona (*ishshah*) porque del varón (*ish*) esta fue tomada. Por eso dejará *ish* a su padre y a su madre y se unirá (*dabaq*) en su mujer (*ishshah*) y serán una sola

carne” (Gn 2,23-24). Cuando el Señor conduce a *ishshah* ante *ha-Adam*, este pronuncia una primera palabra, el canto del esposo a la esposa: “es hueso de mis huesos y carne de mi carne”, una fórmula de alianza y de reconocimiento del parentesco. No le da un nombre, sino que reconoce la dimensión femenina (varón-varona), tiene el mismo nombre de la humanidad (Adam-Adamá) en su género femenino. Para indicar la semejanza entre dos seres, los semitas recurrían, de ordinario, a la imagen de la generación. El parentesco se expresaba con la frase “hueso de mis huesos, carne de mi carne” (Gn 29,14; Jc 9,2; 2Sam 5,1).

Cuando el Señor “construye” (*banah*) a la mujer después del sueño profundo (*tardemah*) causado por Dios, por primera vez el hombre (*ha-Adam*) se encuentra cara a cara con la mujer (Gn 2,22). De esta forma, tiene ante sí a un ser humano de igual naturaleza, pero de sexo diverso; hace conciencia no solo de la igualdad de su naturaleza (Gn 2,23), sino también de la diferencia de su sexo y, por lo tanto, de la cualidad masculina y la cualidad femenina, y afirma la consanguinidad de los dos: “esta *sí* es hueso de mis huesos, carne de mi carne”, una manera hebrea de evidenciar la igualdad de su naturaleza.

En otras palabras, el varón (*ish*) reconoce “que esta” es su prójimo, un ser humano como él. Reconoce la relación recíproca en la cual se unen los dos como *ishshah* e *ish*, y la posición de ambos en la creación. Gn 2 no usa, como Gn 1,27 (un relato de una tradición diferente), las palabras macho (*zakar* en hebreo) y hembra (*neqebah* en hebreo). En Gn 2,22-24, el significado de *ish* e *ishshah* fija la posición recíproca de ambos seres humanos en la creación.

La explicación de la frase “será llamada varona porque del varón fue tomada” se basa en una interpretación popular del entorno, para subrayar la semejanza y la estrecha relación entre los dos nombres, si bien desde la gramática filológica hebrea cada nombre proviene de una raíz diversa. La intención teológica se detiene en la igual naturaleza e idéntica dignidad del ser humano como varón y mujer. Por esa razón, *ish* e *ishshah*, con el rigor de los términos de la lengua hebrea, no son nombres propios, más bien sirven, de manera

provisoria, para identificar la naturaleza humana en sus géneros masculino y femenino, pues la mujer recibe su verdadero nombre en Gn 3,20.

Además, tanto la creación del ser humano (Gn 2,7), como la diferencia de género (Gn 2,23) vienen de Dios. El Señor no solo establece el lugar del ser humano en la creación y su relación con el Creador y las demás creaturas de la tierra, sino también la posición paritaria del varón y de la mujer, y su estrecha relación recíproca (Gn 2,21-24). Una relación personal única de un *yo* con un *tú*. La diferencia de género tiene un exquisito carácter social, confirmado por el verbo hebreo *dabaq*, usado de ordinario para identificar las relaciones íntimas de las parejas. Varón y mujer son iguales en dignidad, compañeros de camino, prójimos, seres humanos y también pareja en el momento de la intimidad. Dios puso al lado de *ish* a la *ishshah*, y Dios conduce a la *ishshah* ante *ish*, así como se conduce la esposa al esposo en la fórmula del matrimonio fundado por Dios, como si fuera un pacto, uno divino. Dentro de ese pacto, el varón reconoce a la mujer como su esposa (Gn 2,24; Ez 16,8), recibe como bendición el fruto de su seno (Dt 28,4) y será cuestionado cuando tome decisiones erradas con ella o contra ella (Dt 13,7; 28,56).<sup>34</sup>

Las palabras de Gn 2,24 pronunciadas por *ish* delante de Dios recogen las dimensiones de las relaciones entre seres humanos y están asociadas a la bendición divina (Gn 1,28). Más aún, Dios es testigo y garante de la dimensión social de las personas. El ser humano no fue creado para vivir en soledad, sino para la convivencia, para el hogar, la familia, la sociedad, la civilización del amor.<sup>35</sup>

“Y estaban ellos dos desnudos el hombre (*ha-Adam*) y su mujer (*ishshah*) y no se avergonzaban” (Gn 2,25). Es interesante en este

<sup>34</sup> Gianfranco Ravasi, dir., *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Génesis* (1-11) (Barcelona, Madrid: Herder Editorial, Ciudad Nueva, 1994), 64-70.

<sup>35</sup> Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes sobre la iglesia en el mundo actual* (Vaticano: Tipografía Vaticana, 1965).

versículo la relación o paralelismo entre *ish* y *ha-Adam*, como si retomaran en la humanidad las dimensiones masculina y femenina insinuadas antes. La condición de la desnudez y la ausencia de vergüenza son temas que han sido ampliamente estudiados por los estudiosos. Para algunos, la frase describe el pudor entre las personas. Desde otros puntos de vista, la frase refleja la expresión de una vida sencilla, sin prejuicios, sin sentimiento de culpa, en armonía serena consigo mismo y con los demás.

En varias páginas bíblicas la frase se vincula con la debilidad, la falta de protección, el fracaso (Am 2,16; Os 2,5; Miq 1,8; Ez 16,37; Sal 6,11). En hebreo asoma una rima interesante, entre dos palabras seguidas, capaz de catapultar un significado profundo: desnudos (*arummim*, Gn 2,25) y astuta (*arum*), con el cual se califica a la serpiente en el versículo siguiente (Gn 3,1). El hombre y la mujer deben aceptarse tal y como son, sin acentuar las debilidades del otro para sacar provecho e incluso abusar de la otra persona.

Las conexiones entre las personas, en este caso entre el varón y la mujer, no siempre son fáciles y envuelven un proceso de maduración y crecimiento. La frase del profeta resume muy bien la dureza del camino: “Porque el Señor es testigo entre ti y la esposa de tu juventud, a la que traicionaste, aunque era la mujer de tu pacto (de tu alianza)” (Mal 2,14).

La íntima relación existente desde el origen entre el varón y la mujer cambia después de la desobediencia en Gn 3, cuando las relaciones entre ellos se rompen. Ya *ish* no dice “carne de mi carne...”, mi mujer, mi esposa, más bien culpa al Señor, “la mujer que me diste por compañera”, una explícita fórmula de divorcio como en Oseas 2,4: “ella no es mi mujer y yo no soy su marido”. En este contexto, Gn 3,12 retracta la aseveración de Gn 2,22-25. Ahora, las relaciones son de una naturaleza diversa y entran en vigor con las palabras del Señor (Gn 3,16-19), y el varón da un nombre a la mujer (Eva), un nombre que no da Dios (Gn 3,20).



## Memo:

En la Torá, la creación de la mujer es una insistencia en la certidumbre de que Adam existe (y como extensión de él los patriarcas) en condición de intercambio, pues de haber seguido solo habría desaparecido o se habría enloquecido, como el monstruo del doctor Frankenstein (esa metáfora terrible de la vida sin posibilidad de secuencia), que al final se destruye clamando la necesidad de una pareja. Y esa existencia, para estar acorde con los órdenes de la Tierra y del ritmo de la Naturaleza (quizá con la excepción de las bacterias, que se reproducen en sí mismas: las plantas tienen sus gametos), necesita de una alteridad diferente, pero de su propia especie y a su mismo nivel, en este caso para hacerse como humano.

Tal vez peque de hereje (y con perdón de quienes consideran que fue D's el autor material de la Escritura) si considero que los hombres que redactaron Bereshit trataron de ser los más racionales posibles al hablar del origen de la pareja humana y para ello no acudieron a ninguna leyenda (en el Medio Oriente había muchas y todas lindaban con la fantasía extrema), sino que se plantearon una pregunta que respondiera de manera lógica al asunto del hombre y la mujer: si el hombre había sido creado como hombre, es decir, con características que lo diferenciaban de los animales, que miraba hacia el horizonte y tenía el don de la palabra, solo era posible que su pareja (su máximo prójimo) se pareciera a él en todos los aspectos, menos en los necesarios para procrear.<sup>36</sup>

Esa pareja, entonces, la toma D's del mismo Adam, del sueño de Adam, y la coloca a su lado, pero, más que como extensión, en calidad de otro que se asemeja a él y lo confronta, lo cuestiona con su presencia y a la vez lo afirma como un ser vivo referenciado en otro que, a su vez, se ve en el que tiene en frente. Verme en el otro (como bien lo explican las éticas de la alteridad), sentirlo ahí y saberlo

---

<sup>36</sup> Benedicto XVI, *Deus Caritas Est. Carta Encíclica* (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005).

similar<sup>37</sup> quizá fueron los sentimientos que tuvo Adam, quien, con la presencia de Havah, ya no estuvo solo entre la muchedumbre de animales y plantas, sino acompañado de alguien que hablaba y con sus palabras situaba la acción en un lugar, determinaba un tiempo y seducía, fuera por engaño o porque quisiera estar seguro.

Y, si bien ese otro (Havah), según Bereshit (Gn), es quien crea el ambiente (el propicio para abandonar el Paraíso) y produce la culpa, lo cierto es que a partir de esta salida (o expulsión, como se quiera) nace la solidaridad entre los dos, su destino común y la toma de conciencia con relación a la pérdida, pero también a entrar en el Mundo y desde esta ubicación (ambos parados sobre un espacio fijo) aceptar que eran creación de D's y a Él debían acercarse de nuevo haciendo de la Tierra (de sus usos debidos) su regreso al Paraíso, o al menos al lado más cercano al Paraíso.

Como usted bien dice, D's construyó a Havah (Eva) de Adam y así los elementos constitutivos del primer hombre fueron también los de la primera mujer, igual que los elementos que constituyen la tierra roja (y esto ya lo demuestra la tabla periódica de los elementos) fueron los de Adam o los de la Creación, que son quienes la componen y de donde provienen. Y este punto es interesante: si Adam fue hecho de tierra roja y Havah de Adán, entonces Havah está hecha también de tierra roja, lo que para los redactores de Bereshit (aunque no hay crónica que lo diga) debió ser una respuesta acertada.

Adán y Eva fueron hechos de lo mismo, solo que en distintos tiempos y con sistemas de construcción diferentes (el uno fue de tierra moldeada y la otra de la carne y los huesos del hombre), creándose así un entre (*un Zwischen*) entre Adam y Havah. Un entre que contiene la presencia de Adán solo y finaliza con Havah a su lado. Algo así como la vida, que siempre es un final para un comienzo. Cuando finaliza la semilla comienza la planta, cuando se expira se aspira, cuando finaliza la noche comienza el día, cuando Adán ya

---

<sup>37</sup> Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021), 45-46.

fue hombre completo comenzó la mujer (Gn 1). Así como el Yo se inicia en el Tú y viceversa.

Con un Adán y una Eva, así se diga que al inicio fuimos protozoos y bacterias (lo que es posible), aparece la conciencia de la vida y el estar en la Tierra. Esa conciencia no se creó por sí sola, sino por consenso, por una pregunta y una respuesta, por una procreación y una continuidad, por un Yo y un Tú, como bien explica Martin Buber,<sup>38</sup> quien determinó que ese Yo-Tú son palabras primordiales, las primeras, las que Dios le hizo a Adán, este a Eva y Eva a la vida que se dio en ella, al lado de Adán. Esto de al lado tiene una explicación: cuando voy al lado de otro, me entero de su presencia, sigo sus pasos y paso por donde él o ella pasa.<sup>39</sup>

De igual manera, ir al lado de alguien es como abrazarlo, algo que configura casi un mismo cuerpo, que proyecta sombras similares y deja huellas en la misma dirección. Al lado soy el otro, pues es imposible excluir su presencia si me considero humano, es decir, con conciencia del otro, siendo yo el otro de él (Lc 24, 13-35) (aunque en estos tiempos pasa que, aun al lado, el otro pareciera no existir y por ello podría desaparecer la humanidad).

Para Maimónides,<sup>40</sup> ir al lado es entrar seguro en el misterio. Y este ir al lado exige fundamentos profundos, intereses comunes, búsqueda de vida digna y sacralización de lo sabido bien y lo creado (como manifestación de D's). Lo anterior se podría aplicar a Havah al lado de Adam, que ya tenían como fundamento el error (el sentido de la culpa, que posteriormente sería la esencia de la violación de los mandamientos) y el interés común por seguir juntos (ya se necesitaban el uno al otro para continuar la especie), buscaban la mejor

<sup>38</sup> Martin Buber fue un filósofo y escritor judío austríaco-israelí. Sus obras son famosas por su estilo existencialista.

<sup>39</sup> Martin Buber, *Yo y tú* (Barcelona: Herder Editorial, 2017).

<sup>40</sup> Moisés Ben Maimón (1138-1204), judío sefardí, considerado uno de los mayores estudiosos de la Torá en la época medieval. Fue médico, filósofo, astrónomo y rabino. Véase: Maimónides, *Guía de perplejos* (Madrid: Trotta, 2005).

manera de vivir en el exilio provocado y sabían que para entender la Tierra y los cielos la referencia era D's.

Lo anterior, que tiene tintes de fantasía (y alguno se preguntará quién lo dijo), es lo que ha hecho la pareja humana cuando es digna de habitar la vida. Somos en pareja, en opuestos, en encuentros. Somos lo uno viéndose en lo otro, por eso sabemos que tenemos caminos y que estamos vivos. El referente es el Yo-Tú. O, en términos de Umberto Eco, el sitio de llegada y el de partida.

Eva fue construida del lado de Adán. Y de ir al lado se hicieron la humanidad y las palabras, para entender el mundo y el camino, para saber que fuimos creados y debemos obediencia a esa creación. Si nos salimos de ahí, el metarrelato concluye y con él nosotros.

## Hernán:

La frase que usted usa en su comentario me llama la atención: “lo cierto es que a partir de esta salida (o expulsión, como se quiera) nace la solidaridad entre los dos”, es decir, entre Adam y Eva. Una solidaridad suscitada por el destierro del jardín (Gn 3,24). Y aquí continúa la historia. En Gn 4,1, el texto sagrado afirma: “Y el Adam conoció a Eva, su mujer, y ella concibió y dio a luz a Caín, y dijo: he producido un varón a YHWH” (Gn 4,1). Eva queda preñada del Adam y da a luz un varón llamado Caín, lo engendra para el Señor.

Ahora, los dos unidos, Adam y Eva, apuestan por la vida (Eva: Gn 4,1). El nombre de Eva es eficaz, engendra la vida. Hubo dolores y tribulaciones, como se anunció en Gn 3,16, pero aquí no se mencionan, el texto carga las tintas hacia la alegría y la esperanza. Eva, como mujer, reconoce en la frase hebrea *qànti' is' et-jhwh* (Gn 4,1) al Señor como la fuente limpia y transparente de la cual nace una nueva creatura. Aunque expulsados del jardín, Adam y Eva están dentro del corazón de su Creador. Hablemos, entonces,

de Eva como mujer cuando engendra a sus hijos y vive la dolorosa experiencia de la violencia en su familia.<sup>41</sup>

El relato de Gn 4 (Bereshit) es un texto religioso sagrado, y, a la vez, un texto fundacional que nos refiere los orígenes, como bien lo sabemos, no a partir de una crónica temporal descriptiva, sino como un relato de sentido. Según los eventos de Gn 3, aunque Dios todo lo hizo bueno y bien, el ser humano tuvo la libertad de rechazarlo y tomar decisiones contrarias al proyecto de Dios. A partir de allí, Gn 4 narra cómo el ser humano es capaz de sustraerse de manera dramática y violenta al proyecto inicial del Creador.

El inicio de Gn 4 contiene un juego de palabras. Eva llama Qáyin (en hebreo) al primogénito, al hijo mayor, una palabra hebrea con varios significados: aquí es un nombre propio, el nombre de una persona, pero también la palabra significa lanza y es, a la vez, el nombre de una población al sur de Judá, de donde procede el gentilicio *quenitas* (Nm 24,22; 1Sm 15,6; Js 15,57). Dentro del probable juego de palabras, Eva, como mujer, dice: “he producido un varón al Señor”. La expresión inserta el verbo hebreo *qanah* (comprar, adquirir, poseer, crear) en asonancia con el nombre hebreo de Caín (Qáyin).

La mujer tiene una convicción: ha nacido, ha creado un hijo (Caín) con el Señor. El término usado no identifica a un niño, sino a un varón (*ish*, en hebreo). Pero es propiedad del Señor, es la explosión de alegría de la mujer cuando reconoce en el Señor al donante de este hijo. Y Eva-mujer-madre da testimonio de este don y el nombre del hijo (Caín) recuerda su experiencia fundacional.

Caín es el fruto primigenio de *ese primer conocerse –para engendrar–* entre Adam y la mujer (Eva). Varón y mujer son expulsados del jardín; varón y mujer, confiando en la palabra tentadora de la

---

<sup>41</sup> Sobre esto, véase: Cynthia R. Chapman, “Built Women in Men’s Paradises: A Critical Analysis of the Garden of Eden Narrative and Alex Garland’s *Ex Machina*”, *The Journal of Religion and Popular Culture*, Vol. 34, no. 3 (2022): 147-71; Jerome Gellman, “Gender and Sexuality in the Garden of Eden”, *Theology & Sexuality*, Vol. 12, no. 3 (2006): 319-35.

serpiente, creen ser dioses y con su desobediencia hieren de muerte la vida, y alteran de raíz la relación de armonía entre ellos (Gn 3,12). Y, sin embargo, son sujetos, todavía, del amor fiel de Dios.<sup>42</sup> Él les da vestidos de pieles (Gn 3,21) y mantiene su promesa de vida. Aunque Adam y la mujer han herido de muerte la vida, Dios hace que la vida, a pesar de todo, continúe. El varón y la mujer se conocen, viven en profundidad su intimidad, sus relaciones, y allí la fidelidad de Dios a la vida se manifiesta, nace un hijo. La vida, aunque herida, continúa.<sup>43</sup>

Pero es una vida herida, una existencia capaz de decirle no a Dios, marcada por el rechazo, del varón y de la mujer, al proyecto de Dios. Y este asunto se verá de inmediato en una escena concreta. La vida continúa y no una cualquiera, sino la vida de Gn 1, una a la cual Dios es fiel, una vida fecunda y creciente (Gn 1,28), en sobreabundancia. Nace no solo Caín, sino también otro hijo, ambos testigos de la vida bendecida, una vida bendita, fruto del mandato “sean fecundos y multiplíquense”. Dios permanece fiel a su palabra de bendición; no solo nace un niño, también es evidente que el Señor evita ponerle un palo a la rueda de la vida en la creación. La vida está bendecida. El segundo hijo de Adam y Eva así lo confirma.<sup>44</sup>

Nace Abel (Gn 4,2), de cuyo nombre Eva, la mujer, no ofrece al lector ninguna explicación. Aquí no hay un juego sonoro entre los vocablos, pero, en realidad, no hay necesidad, porque el nombre de Abel en hebreo es Hébel (vapor, humo, suspiro, soplo, pasajero, ilusión). Incluso significa vacío o vanidad, y con este sentido, todo el tiempo (38 veces), lo usa el libro de Qohelet (Eclesiastés, en griego) cuando dice: “Vanidad de vanidades, todo es vanidad” (Qo 1,2).

---

<sup>42</sup> James Kugel, “Cain and Abel in Fact and Fable: Genesis 4:1-16”, in *Hebrew Bible or Old Testament*, eds. Roger Brooks and John J. Collins (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), 167-90; Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

<sup>43</sup> Pikaza Ibarrondo, *Para leer La historia del pueblo de Dios*, 46.

<sup>44</sup> Juan Luis Ruiz de la Peña, *Creación, gracia, salvación* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1993), 15-18.

Nace Abel (Hébel) y su nombre parece anticipar la tragedia. Abel pasará como un soplo rápido, como un suspiro y morirá muy pronto, sin alcanzar a pronunciar ni una sola palabra, por la insensatez de la violencia instaurada en la realidad humana. En efecto, Caín mata

a Abel (Gn 4,8). Esta dura realidad la afrontan los padres, Adam y Eva. ¿Por qué Caín mata a Abel? La lectura rápida del texto parece insinuar, como causa, la envidia y los celos, pues Caín no soporta que Abel sea preferido por Dios. Pero, quizá, es necesario ir más allá para ampliar el significado del hecho.

El texto presenta a dos hermanos y, si en verdad son dos, entonces, como lo sugiere el texto, son diferentes. Por otro lado, si fueran iguales, no serían dos, sino uno —*recordamos la fractura entre el varón y la mujer cuando rompen su armonía luego del evento con la serpiente*— (Gn 3,12). Caín y Abel son dos y, por lo tanto, diversos. La primera diferencia es obvia, uno nace primero y otro después. El primer hijo es el primogénito y el otro nace en segundo lugar, y este dato hace una gran diferencia, porque en el ámbito bíblico el mayor recibía la herencia de la familia, la bendición. Baste traer aquí la historia de Esaú y Jacob, el asunto de la primogenitura y luego la bendición robada por Jacob mediante el engaño a su padre Isaac (Gn 25, 29-34). En esta cultura, una vez dada la bendición, para los demás solo quedan bendiciones de otro tipo, de segunda clase.

En Caín y Abel no hay suplantación de personas o de roles, como en la historia de Esaú, Jacob, Rebeca e Isaac (Gn 24), solo hay un hecho fortuito, uno nace primero (Caín) y el otro (Abel) después, y esta constatación cambia de raíz varias situaciones. Aquí no hay injusticia. Si en la familia nacen varios hijos e hijas, uno nace primero y los otros después. Esta realidad también se aplica a los gemelos en el vientre de la misma madre que nacen en único parto: uno sale primero del seno materno, el otro después. El primogénito tiene algunos privilegios, los demás no.

El texto presenta otra diferencia entre Caín y Abel, su trabajo y su cultura. Caín es agricultor, Abel un pastor de rebaños. Quizá el trasfondo de esta historia sugiera problemas sociológicos de rivalidad

continua entre agricultores sedentarios ya estabilizados y pastores nómadas. Tal vez haya un lío de suplantación de una civilización por otra. Estos datos sirven como telón de fondo; sin embargo, el relato bíblico está interesado en otro argumento, *muestra cómo el hermano se convierte en asesino y por qué*<sup>45</sup>

Por lo tanto, más allá de las posibles implicaciones sociológicas, los hermanos toman senderos distintos. El texto presenta a dos hermanos, un agricultor y un pastor de rebaños, que representan la totalidad de la humanidad, en esa época primigenia, porque, según Gn 2,15.20, el hombre fue puesto en el jardín para cultivarlo, pero allí también le da un nombre a los animales. Por lo tanto, desde el inicio están juntos el agricultor y el pastor.

Caín y Abel van en direcciones distintas, pero ambos compiten con su identidad, es una diversidad normal e inevitable, conectada con el tipo de trabajo y su cultura, pues uno es un aldeano sedentario con una cultura y una particular manera de ver la realidad, distinta a la de un pastor nómada. Sumado a la cultura, la forma de entender el mundo y el tipo de actividad en la cual se desenvuelven las personas también existe una forma de culto, la cual difiere entre el agricultor sedentario de un poblado urbano y el nómada, quien rinde culto a Dios.<sup>46</sup>

Al momento de presentar las ofrendas, uno trae los dones del campo, el otro las crías de los rebaños. Los dos presentan sus ofrendas, pero son distintas, porque, como un hecho natural, cada uno tiene su propio hábitat, vive en un determinado ambiente y trae al culto los frutos propios de su condición y situación.

---

<sup>45</sup> Ellen Van Wolde, "The Story of Cain and Abel: A Narrative Study", *Journal of the Study of the Old Testament*, Vol. 16, no. 52 (1991): 25-41; Ricardo J. Quinones, "The Cain-Abel Syndrome: in Theory and in History", in *Models and Cases of Violence in Religion*, vol. 3 of *The Destructive Power of Religion*, ed. J. Harold Ellens (Westport: Praeger, 2004), 81-125.

<sup>46</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Planeta, 2018), 8. También véase: René Girard, *Violence and the Sacred* (London: Continuum, 1988).



El texto no señala ninguna diferencia entre las dos ofrendas que pueda explicar la actitud diversa de Dios con cada oferente. El texto solo dice: “Y trajo Caín del fruto de la tierra la ofrenda para el Señor” (Gn 4,3). Caín presenta su ofrenda primero y luego el relato nos cuenta: “Y Abel trajo, también él, de los primogénitos de su rebaño y de su grasa” (Gn 4,4). Los dos traen cuanto poseen. El texto no hace ningún juicio, ningún comentario, como para que el lector haga una valoración.

Sin embargo, los hermanos tienen una percepción diferente, tanto de su relación con Dios, como de cuanto comporta ese vínculo. “Y miró con favor el Señor a Abel y su ofrenda y a Caín y a su ofrenda no miró con favor” (Gn 4,4-5). La frase “mirar o no con favor” alude a la percepción diferente de la relación con Dios. Para comprender esta situación, es importante detenerse en la precisión del orden de las palabras. En estas frases hay un quiasmo, una forma literaria estilística, en la cual hay un elemento A, a continuación, un elemento B, luego de nuevo el elemento B y termina con el elemento A. Los términos involucrados son iguales y simétricos, pero están invertidos.

A - Y miró con favor el Señor  
 B - a Abel y su ofrenda  
 B - a Caín y su ofrenda  
 A - no miró con favor

Los dos elementos centrales (B y B) son por completo idénticos, el texto ni siquiera insinúa que la ofrenda de uno era buena y la del otro mala o defectuosa. Según el texto, la diferencia radica en “Y miró... no miró” (A y A). La diferencia está en quien mira. Y el texto no explica esta divergencia.

De allí surge la serie de numerosas explicaciones que, de manera desesperada y patética, buscan una justificación para explicar la decisión del Señor: Caín, al ofrecer los frutos de la tierra en contraste con Abel, que ofreció los primogénitos del rebaño, presentó frutos marchitos, porque era un hombre avaro y no quiso ofrecer los primeros frutos de la tierra; o el Señor aceptó la ofrenda de Abel por ser

el hijo menor; o porque en la transición del pastoreo a la agricultura son agradables las ofrendas de animales y su grasa al final de la era de los nómadas.

Pero no hay en el texto rastro de estas posibles explicaciones y, por lo tanto, nos toca enfrentar esa misteriosa frase que, de entrada, mostraría a un Dios injusto. Subyace, tal vez, en la lectura del texto una categoría consciente o inconsciente, la justicia de la retribución. Si uno hace el bien, es recompensado, quienes hacen el mal les va mal.

He aquí la justicia de la retribución, que, en primer lugar, no es la justicia de Dios y en todo caso no es la justicia que el ser humano experimenta, porque, en nuestra realidad, esta supuesta retribución automática –si haces bien todo va bien y si haces el mal todo va mal– es negada continuamente por los avatares y fracasos. Incluso hay un libro bíblico completo (42 capítulos), el Libro de Job, para desmentir esta fórmula automática.

Desde la justicia de la retribución, en Gn 4, será muy fácil juzgar a Dios como injusto, pero muy difícil comprender su comportamiento. Es necesario ir más allá. Estamos delante del sacramento de la elección divina. Es el misterio de la libre elección por parte de Dios, *de quien quiere y como Él quiere*. Pero con una advertencia: cuando en la Biblia Dios elige a uno no significa que rechaza al otro.<sup>47</sup> A pesar de la expresión del texto, “miró la ofrenda de Abel, la ofrenda de Caín no miró”, “mirar y no mirar” no significa elección y rechazo.

Dios elige a uno sin negar al otro. Solo significa que prefiere a uno, pero sin hacer el mal al otro. Es decir, Dios tiene un proyecto particular con esta persona, lo cual no implica dejar sin proyectos a los demás o tirar por la borda sus planes; al contrario, tiene un proyecto particular con una persona o un grupo que servirá a todos los demás (ver: Israel, Abraham, Isaac, Jacob, José, David, todos con sus respectivas esposas).

---

<sup>47</sup> Thomas L. Brodie, *Genesis as Dialogue. A Literary, Historical & Theological Commentary* (New York: Oxford University Press, 2001).

### 3. Cuanto sucede a los padres puede suceder a los hijos

Hernán:

Cuando en Gn 4 Dios mira con complacencia la ofrenda de uno y no mira de la misma manera la ofrenda del otro, estamos delante de una forma de hablar, como aparece en el Salmo 78: “Luego desechó la tienda de José, no escogió la tribu de Efraín; escogió la tribu de Judá, y al monte Sion, al que amaba” (Salmo 78,67-68).

El Salmo 78 habla aquí de la construcción del Templo de Jerusalén, la elección de la tribu de Judá no significa la eliminación de las otras tribus, simplemente para este objetivo se inclina por Judá y esa mirada complaciente hacia esta tribu será para el beneficio de las demás, no para despreciarlas o aniquilarlas.<sup>48</sup>

Por lo tanto, la mirada de Dios a las ofrendas presentadas por Caín y Abel en Gn 4 tiene un solo significado: *el amor de Dios es diferente para cada uno*, porque cada uno de nosotros es diferente, pero todos somos constituidos por el amor de Dios. Nos hace diferentes la forma como Dios nos ama. Existimos porque somos diferentes unos de otros y Dios nos ama de manera diferente a cada uno y a todos.

Nosotros percibimos esta realidad, y en este caso lo hace también Caín, como una injusta preferencia, y de inmediato asumimos categorías de este estilo: Dios me ama menos y a él (a ella) lo ama mucho

---

<sup>48</sup> Jean-Louis Ska, *Los enigmas del pasado. Historia de Israel y relato bíblico* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2003), 58.

más. Caín esperaba que, por ser el hijo mayor y según las tradiciones familiares de muchos grupos humanos, Dios lo amara más y Abel –quien no cuenta porque es el segundo hijo– fuera dejado de lado. Pero, cuando Caín se da cuenta de la mirada complaciente de Dios hacia Abel, interpreta esa actitud como preferencia por el hermano menor y para él este hecho es insoportable (Lc 18,14).

Dios nos ama de manera diferente y está muy bien para mí si ese modo de amar de Dios me es favorable. Pero cuando, según mi percepción, la diversidad del amor de Dios me es desfavorable, ya no me gusta y la considero injusta. Aplico las categorías más y menos y transformo un hecho natural, la variedad del amor de Dios, en motivo de celos, envidia y rivalidad, en lugar de confrontar mis acciones, motivaciones y valores.

Puedo ser feliz con la manera en que Dios me ama y mirar la realidad con ojos nuevos, pero la comparo con la forma en que –según mi visión– Dios ama a los demás y caigo en el error de usar categorías selectivas. Y tan pronto como *el menos* es mío y *el más* es del otro culpo a Dios, y decido que el otro no tiene derecho a existir y lo elimino.

El proyecto de Dios con cada uno de nosotros es buscar, en primer lugar, nuestra identidad, porque es nuestra vocación la que corresponde a esa identidad. Y si realizo la vocación que Dios me ha dado y el plan que me asignó alcanzo mi identidad personal y comunitaria. El plan de Dios conmigo no es otro que mi nombre y mi apellido. Si vivo y doy razón de mi nombre soy yo y tengo identidad. Dios me ama con mi nombre y este hecho me da identidad (Is 43,1). Este dato nos hace distintos y las diferencias con los demás no significan que Dios ama a fulano más que a mí, pues cada uno tiene un proyecto de vida diferente.

La dificultad de aceptar este hecho real conduce, de ordinario, a alimentar sentimientos capaces de alejarnos de los demás, de nuestros hermanos y hermanas, hasta verlos como rivales (Salmo 55, 12-14). Y en el escenario de la envidia y el rechazo surge la necesidad de

eliminar a quien se interpone en mi camino o me roba el amor y la complacencia de Dios. Llegados a este punto se toma una decisión: quiero que mueras.

Los textos sobre los orígenes del multiverso del relato bíblico de Gn 4 no narran la triste experiencia de dos hermanos del lejano pasado; al contrario, en ellos se describe una historia constante, en la cual cada uno de nosotros es protagonista. La dificultad de comprensión latente en Caín es un asunto recurrente en nosotros los seres humanos. Tal vez no cabe justificar a Caín al reconocer como factor atenuante su deseo de ser amado por Dios.

Quizá mi búsqueda de ser amado revela mi incredulidad hacia el amor de Dios, ya que, según mi opinión, no me ama de manera justa y no hallo un camino para recibir un amor a mi medida. El problema de Caín es la incapacidad de aceptar la forma en que Dios lo ama y, en consecuencia, el modo en que Dios ama a Abel. Pero Abel no es el verdadero problema de Caín, su problema es él mismo y su relación con Dios para comprender su amor.

Entonces, Dios interviene para ayudarle a Caín a entender un hecho natural. El problema no es Abel, el nudo está dentro de Caín, en su mente y en su corazón, y él debe reconciliarse con su realidad, con la forma en que Dios lo ama para ser feliz y gozar de una identidad gracias a ese amor: “Y le dijo el Señor a Caín ¿por qué hay ira en ti y por qué está abatido (decae) tu rostro? Si haces bien, irás con la frente en alto y si no haces bien, el pecado está agazapado en tu puerta; hacia (contra) ti (para ti) es tu deseo, pero (y) tú dominas en él” (Gn 4,6-7).

Esta frase de Dios es compleja en la lengua hebrea y difícil de entender, pero el significado fundamental va en este sentido: si en tu mente y en tu corazón asoma un sentimiento o el deseo de una acción, y ante ello reaccionas bien, es decir, buscas la causa, recibes luces, haces discernimiento, te acompaña el Señor, evitarás la tristeza y la depresión; en cambio, si alimentas ese sentimiento o deseo, reaccionas mal y te envenenas con tus pensamientos egoístas,

el problema está en ti y el pecado acechará en tu puerta para llevarte al abismo. Pero tú puedes dominar ese deseo, ser más fuerte que ese sentimiento. El Señor usa esta frase con Caín: “Hacia ti (para ti) es tu deseo, pero tú dominas en él” (Gn 4,6). Esta expresión tiene un paralelo con las palabras que Dios dirige a la mujer: “aumentaré tu dolor en tu parto y con dolor criarás hijos y para tu *ish* (varón) será tu deseo y él mandará en ti” (Gn 3,16).

Dios le dice a Caín que ese deseo (el pecado) va contra él, como cuando un animal feroz nos espera agazapado en la puerta, la amenaza se ve fuerte, terrible, pero en realidad no es así. Dios le revela a Caín la debilidad del pecado. Tú puedes ser más fuerte que el pecado. Para el Señor, el pecado es débil y el ser humano tiene la capacidad de dominarlo (Jn 8,11). Dios le indica a Caín el camino de la victoria sobre el mal; el problema es la forma como reacciona el ser humano ante la percepción del amor de Dios (Sal 103,8). Si reacciona bien, no hay motivo para estar triste, si reacciona mal, debe lidiar con el pecado. Y no importa si el animal agazapado en la puerta se ve aterrador, tú puedes vencerlo. Y Dios ni siquiera menciona a Abel.

Dios no dice “mira Caín, en verdad, yo amo a Abel, pero también te quiero mucho a ti”. ¡No! Porque el obstáculo no es Abel, el problema es Caín y su relación con Dios. A Caín no le satisface el amor que Dios le brinda, porque cree –de manera errónea– que Dios ama a Abel mucho más. Por esta razón Dios no habla con Abel; al contrario, Dios corre detrás de Caín porque Dios, como un Padre, ama a su hijo y ve la dificultad, percibe la debilidad, lo cuida y se ocupa de él. Al hijo que no lo necesita lo deja ir. El Padre corre detrás del hijo, que está en dificultades, para ayudarlo a salir del problema,<sup>49</sup> así de grande es el amor de Dios por Caín.

El relato de Gn 4, donde Adam y Eva sufren los avatares de sus hijos, nos revela los rasgos de Caín presentes en cada uno de nosotros,

---

<sup>49</sup> Luis Alonso Schökel, *Dios Padre. Meditaciones bíblicas* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1994), 26-27.

pero a la vez podemos descubrir cuán grande es el amor de Dios por nosotros. Dios no habla con Abel, porque nos habla a nosotros, nos busca, trata de convencernos, de recuperarnos hasta el final, incluso nos dice: “tú eres más fuerte que el mal, estoy contigo y, por esa razón, eres más fuerte” (Is 41,10).

Pero Caín no acepta el amor de Dios y su rechazo a este mensaje divino se manifiesta al negar a su hermano. Caín se compara con Abel, se siente en una condición inferior y, en definitiva, ni quiere, ni aprecia la existencia de su hermano. Todo ello lo empuja a cometer homicidio. El verso hebreo que describe el asesinato es muy extraño, porque literalmente dice: “Y le dijo Caín a Abel su hermano y fue mientras estaban en el campo, se levantó (alzó) Caín contra Abel su hermano y lo mató” (Gn 4,8).

Caín le habla a Abel, pero el texto no refiere lo que le dice. El texto griego de la Septuaginta (LXX) añade: “y le dijo Caín a su hermano: vamos al campo”. Pero es una frase del texto griego que no aparece en las versiones hebreas. Tampoco cabe pensar que hubo una omisión o pérdida de un fragmento hebreo, pues los masoretas de la Edad Media respetaron la versión hebrea “y le dijo Caín a Abel, se levantó y lo mató”. ¿Qué significa?

La violencia llega cuando se terminan las palabras. Esto es una constante en el texto bíblico. Cuando este habla de los enemigos dice “braman como el mar” (Is 17,12) o “rugen como leones” (Sal 22,13-14; 17,9-12), pero no menciona la palabra “hablan”. Incluso el Sal 17,12, al mencionar al enemigo, trae esta frase: “como cachorro agazapado en su guarida”, una expresión similar al anuncio de Dios a Caín. Cuando se calla a la fuerza o se silencia la palabra, se le abre la puerta al crimen. La palabra es portadora de vida; cuando se decide la muerte, ya no hay lugar para ella.

Caín mató a su hermano (Gn 4,8). La tradición judía ahondó tanto en este paradigma de interpretación del texto que lo reflejó en el diálogo entre Caín y Dios. Según esta tradición, el mal tiene una fuerza tan destructiva que, cuando un hombre mata a su hermano,

en realidad se está destruyendo a sí mismo. Filón de Alejandría dice: “<sup>47</sup>. Y así, aunque la afirmación que sigue: ‘Alzóse contra Abel, su hermano, y lo mató’ (Gn IV, 8) sugiere al intérprete superficial la idea de que Abel fue aniquilado; una interpretación más cuidadosa permite afirmar que es el mismo Caín quien fue aniquilado por su propia mano. En efecto, debemos entender el pasaje de la siguiente manera: ‘Alzóse Caín y matóse a sí mismo’, no a otro. [Sustituye Filón autón = lo, al mismo, por heautón = a sí mismo]”.<sup>50</sup>

Por esta razón, Dios interviene y le hace a Caín una pregunta, así como poco antes interrogó al Adam y a la mujer. Esta vez no es, “¿Dónde estás?” (Gn 3,9), sino “¿Dónde está tu hermano Abel?” (Gn 4,9), es decir, Dios se pone del lado de la víctima; en Gn 3,9 Dios busca al varón y a la mujer, aquí busca a la víctima inocente. La pregunta no espera una respuesta sobre la muerte de Abel, Dios sabe muy bien qué pasó; con esta pregunta educa a Caín (Jb 16,18).

Al igual que hizo con el varón y la mujer en Gn 3, ahora Dios confronta a Caín con su propia responsabilidad. La pregunta, aunque parece acusatoria, también sirve para construir la verdad y salvar al pecador, porque si el ser humano no toma conciencia de ser un pecador, y por ello necesitado de salvación, no se deja salvar.

Las siguientes preguntas que Dios le hace a Caín buscan descubrirle la necesidad de ser salvado. Al inicio Caín se niega al diálogo liberador y salvífico, no toma conciencia, no quiere confesar. La frase “No lo sé, ¿soy acaso el guardián de mi hermano?” (Gn 4,9) se convierte en todo un drama, en el rechazo de sí mismo y su identidad. No soy el guardián de mi hermano porque él no está, se ha ido. Caín ya no es el hermano de nadie. Rechaza su papel como hermano mayor –*como guardián sería el custodio de su hermano menor*–, así revela su dura realidad, Caín se niega a ser hermano de Abel, es decir, ya no es hermano de nadie. Caín ya no es, porque su identidad era ser el

---

<sup>50</sup> Filón de Alejandría, *Obras completas*, trad. José María Triviño (Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1976), 210.



hermano de Abel.<sup>51</sup> “¿Qué has hecho? ¡La voz de la sangre de tu hermano me grita desde el suelo! Maldito seas, lejos de esta tierra que por obra de tu mano bebió la sangre de tu hermano. Cuando labres el suelo, ya no te dará sus frutos. Irás a la deriva y huyendo sobre la tierra” (Gn 4,10-12).

Y esta es la respuesta de Caín: “Dijo Caín al Señor: ¿Demasiado grande es mi culpa para obtener el perdón? He aquí, hoy me sacas de esta tierra y tendré que esconderme de ti; estaré a la deriva y huyendo por la tierra y quien me encuentre me matará” (Gn 4,13-14).

Al igual que ocurrió antes con el varón y la mujer, sometidos a las preguntas de Dios que busca conducirlos hacia la verdad (Gn 3,9-19), Caín no revela la verdad sobre su acción, sino solo la verdad sobre las consecuencias de su mala obra. Dios no lo envía a vagar, ni a ir a la deriva y huir, Dios le descubre a Caín que va a la deriva y está a merced de quien lo halle, porque decidió no ser hermano de nadie y la tierra está empapada de la sangre de su hermano.

Ahora el agricultor estable y sedentario se vuelve nómada, como Abel, solo que Caín se convierte en nómada bajo la maldición y quien lo encuentre podrá matarlo. Caín alteró las relaciones: era estable y sedentario y se transformó en nómada, la tierra para él es estéril, ya no es fuente de vida, porque está empapada con la sangre del hermano asesinado. Altera su relación con los hermanos porque todos querrán vengarse y matarlo. Altera la relación con Dios porque debe huir lejos de Él (Lc 15,19).

En este punto, Dios responde de manera similar a como lo hizo cuando vistió con túnicas de piel a Adam y Eva (Gn 3,21), y le pone una marca (un signo) a Caín para evitar que lo asesinen (Gn 4,15). El signo indica también que quien mate a Caín sufrirá la venganza siete veces. “El Señor le dijo: ¡quien mate a Caín, lo pagará siete veces! Y el Señor impuso una señal a Caín, para que nadie que lo

---

<sup>51</sup> Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995), 57.

encuentre lo ataque. Caín se alejó del Señor y vivió en la tierra de Nod, al este del Edén” (Gn 4,15).

Este signo protege la vida de Caín, pero a la vez lo condena a una existencia quizá peor que la muerte. Caín sigue vivo y nadie lo mata, no porque lo amen o respeten su vida, sino por miedo a la venganza. Caín está vivo porque otros tienen miedo. Es difícil precisar la ubicación de la Tierra de Nod en la geografía, quizá tenga relación con la palabra hebrea *Nad* (errante, un epíteto para Caín). Caín vagará sin rumbo, condenado a ser un errante, sin tierra ni patria; está vivo, pero sin rumbo alguno. La soledad de Caín es radical y para salir de ella, de la autodestrucción por la cual se alzó contra su hermano y se suicidó, deberá esperar un signo en su descendencia; en Ez 9,4-6 la señal es la *tau*.

## Memo:

Es claro que la justicia retributiva tiene como objeto resarcir el mal con el bien.<sup>52</sup> Así, si Caín mató a Abel, la tarea del primero sería construir en bien de otros para que la muerte de su hermano no lo acose con furia, sino en calidad de intercambio: me has quitado la vida, pero a cambio vas a generar muchas vidas, entre ellas la memoria de mí para que tú no seas olvidado (Dt 25,5). Lo anterior es posible cuando se analiza el origen de la cultura, que tiene como base las preguntas iniciales: qué es la vida y su relación con la culpa, qué es el asesinato y su pecado subsiguiente, la mentira; qué papel juegan los pastores y sus ganados (que siempre van libres) en relación con el agricultor, quien no puede moverse más que en los límites específicos que le dan la siembra y su pertenencia.

¿Por qué dar peso y medida (la esencia de las matemáticas) a lo simplemente existente?, ¿qué es el miedo y qué la codicia?, ¿cuál es ese final de todo lo que se llama muerte? Así, en la justicia retributiva, la

---

<sup>52</sup> Jürgen Moltmann, *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1992), 61.

pena es la reconstrucción posible sin que por ello se borre el delito. Es una manera de atenuar el mal que se hizo, reconstruyendo. En el caso de Caín, él asumió la tarea.

La historia de Adam (la humanidad, como algunos traducen el nombre) y Havah (la vida) es el inicio del razonamiento humano. Ya el hombre y la mujer no son unos animales más, tienen criterios y saben escoger entre lo bueno y lo malo (Gn 2,17), distinguir el día de la noche y convertir este acontecimiento en tiempo primario (en saber que la vida corre). Y, si bien el texto bíblico no dice nada de esto, es de suponerlo, pues la pareja primordial ha salido al mundo y allí hay calor y frío, alegría y tristeza, calma y dolor, vergüenza y desvergüenza.

Los pocos versículos que nombran el inicio de la razón (esta comienza sabiéndose culpable) hablan del trabajo agrícola y del pastoreo de ganado, de una muerte (quizá para que Adam, Havah y Caín sepan de ella, ya que antes no han asistido a ninguna) y de un desplazamiento a las tierras del Oriente (a Tubal, Asia Menor), que para el autor del texto no es el lugar donde se ve nacer al sol, sino el espacio en el que hay metales (en este punto Caín y su descendencia se parecen mucho a Hefestos,<sup>53</sup> el herrero, y la misma palabra Caín significa herrero, como sostiene Isaac Asimov),<sup>54</sup> y allí un trabajo entre el fuego y la oscuridad.

En Bereshit 4.22 se lee: “También Zila tuvo un hijo, Tubalcaín, forjador de instrumentos cortantes de bronce y de hierro”, lo que aclara que Tubal era herrero<sup>55</sup> y haría parte también de los primeros geómetras y de los fabricantes de instrumentos musicales, como bien se cuenta en la historia de Laméc y Adá, su primera mujer, quienes tuvieron dos hijos: Iabal, padre de las medidas de la tierra, e Iubal, el iniciador de la música.

---

<sup>53</sup> En la mitología griega es el dios de la forja y del fuego, de los herreros, artesanos, escultores y de la metalurgia.

<sup>54</sup> Isaac Asimov, *Guía de la Biblia Antiguo Testamento*, 1.ª ed. (Barcelona: Laia, 1988), 30.

<sup>55</sup> Asimov, *Guía de la Biblia Antiguo Testamento*, 30.

Esto da pie a que Isaac Asimov<sup>56</sup> sostenga que el origen de la civilización fue la fabricación de herramientas, armas, instrumentos de medida, elementos sonoros y orfebrería (ya se ha comprobado que el horno y la metalurgia se dieron entre los sumerios). O sea que Caín, quien de forma consciente causó la primera muerte, es el iniciador de la cultura material y del mundo de las maldiciones representadas por el 70 veces siete y, a la vez, de las celebraciones musicales, lo que pareciera una contradicción. Pero ese es el sentido de “El jardín de senderos que se bifurcan”, el cuento “caínico” (valga la palabra) de Jorge Luis Borges, que se relata dando cuenta de lo dionisiaco y lo apolíneo, ese desorden que crea el orden y viceversa.

La tarea de Caín y sus descendientes, entonces, es reparar la culpa con bienes materiales (como hacen las grandes potencias después de una guerra), retribuyendo con su trabajo a que esta disminuya o al menos se cubra para que no sea tan evidente, aunque la espiritualidad no se ve en esta descendencia. Por lo tanto, aparecen así nuevas formas de manejar el ganado (Yabal fue pastor y construyó casas de madera y piedra), mejorar la agricultura y establecer formas de justicia parecidas a las que se leen en el Código de Hammurabi, pero en este punto no son los hombres quienes generan la cultura del entendimiento (la más poderosa de todas), sino las mujeres iniciales, silenciosas pero presentes y en calidad de *testigos oidores* (tomando este concepto de Elias Canetti).

Si analizamos bien Bereshit (Génesis) antes de narrar el Diluvio, son Havah, Azura (la mujer de Set), la esposa desconocida de Caín, la posible mujer de Hevel (Abel), Baraka (la madre de Enoc), Adá y Zila (Tzila) las que crean y sostienen la cultura (habría que hablar también de las hijas de los hombres), feminizándola a través de sus actos. Ellas crían los hijos, les dan el lenguaje, las tradiciones, les enseñan las maneras de comer y qué comer, les confeccionan sus vestidos y les otorgan sus nombres.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Isaac Asimov (1920-1992), escritor de origen ruso, profesor de bioquímica en la Universidad de Boston.

<sup>57</sup> Megan McKenna, *Déjala (Juan 12,7). Mujeres en la Escritura* (Santander: Editorial Sal Terrae, 2001), 167.

Y aunque lo que digo se supone, para esta suposición utilizo dos libros, uno que hace parte del Talmud, *El Midrash*, y otro llamado *el Séfer Ha Bahir* (El libro de la claridad),<sup>58</sup> en los que, a partir de ciertas preguntas, se amplía un texto sin deformarlo. En este par de textos la pregunta continuada es ¿qué significa? ¿Qué significa Havah? Que la descendencia de Adán exista, que la humanidad exista y se manifieste igualmente tanto para el primer hombre, como para la primera mujer. ¿Qué significa Caín? Que en el hombre existen el bien y el mal, y que optar por el mal es mentir, huir y esconderse de la presencia de D's. El significado es clave para entender la literalidad.

De acuerdo con lo anterior, ¿qué significan las mujeres prediluvianas? Significan las palabras silenciosas, la compañía de sus hombres, los hijos habidos, las miradas dubitativas, las esperas y los encuentros, las supersticiones (como bien lo explica Lion Feuchtwanger en *Jefte y su hija*), la culinaria que les proporciona el entorno, el hogar (mantener el fuego encendido, la hoguera), los partos y las parteras, el reconocimiento de los propios, la noción de prójimo, el huerto para el abastecimiento diario, el frutal que requiere cosechas, los animales de corral con sus ruidos, que se convierten en lenguaje, etc.

En esta presencia femenina la cultura se crea con la noción de un D's creador y justo (Jr 10,12-13). La justicia de D's es que el mundo es como es, pues nada le falta ni le sobra, que las cosas aparecen allí cuando tienen un nombre que las nombra y que nada es sin un previo y un después. ¿Qué significa, entonces, que las mujeres duden? Significa que están pensando y se mueven entre apariencias, análisis, síntesis y situaciones que les permiten relacionar lo uno con lo otro. Esto fue quizá lo que hizo Havah, por ello entendió que era vida. Esa vida continuó y se hizo cultura, es decir, entendimiento posible de la realidad (la real idea de lo que hay y pasa).

El lenguaje en la Biblia es sapiencial. No se apoya en adjetivos vanos, nombra sin perderse en subjetivismos. En la creación a D's le parece bueno (Gn 1) (no sensacional, ni maravilloso, ni espectacular) lo que hace. Y ese adjetivo, bueno, quiere decir que sigue un orden,

---

<sup>58</sup> Mario Satz, ed., *El libro de la claridad* (Barcelona: Ediciones Obelisco, 1992).

que nada está improvisado. Pasa igual con las mujeres que descienden de Havah: son ordenadoras y en estos órdenes la vida aparece desde el nacer hasta el morir, con sus hechos y certidumbres. Ellas no niegan, sino que afirman.

Havah no negó lo que había hecho, lo afirmó. Y con este acto supo del bien y el mal (pasó por la experiencia, como diría Martin Buber), de lo perdido y lo por ganar, bien situada en esta frase de D's en *El Midrash* (citada por Jaime Barylko y apropiada para este caso): no porque os hacéis grandes os elegí, “sino porque os hacéis pequeños”.<sup>59</sup> Estos dos adjetivos son interesantes: se elige al que se inicia desde lo poco y está en posibilidades de crecer, para que en este crecimiento pueda aprender. Son dos adjetivos simples, sin connotaciones de majestuosidad ni de humillación. Son para el inicio, los primeros pasos, el saberse empezando, el construir lo que sigue. Y esta fue la tarea de las primeras mujeres, saberse desde la pequeñez, pero sin estar marcadas por esta palabra.

## Hernán:

Los datos aportados por Bereshit (Gn) 4,17-26 son interesantes. Caín engendra con su mujer –*de la cual aquí no se dice su nombre*– un hijo de nombre Henoc. El nombre hebreo Henoc evoca la dedicación de una ciudad o de un monumento. Este nacimiento les regala a Adán y Eva un nieto, pero a la vez los hace suegros de una mujer sin nombre. Muchas veces en la Biblia las personas anónimas identifican un grupo, una comunidad, una actitud. Por lo tanto, la esposa de Caín podría servir como categoría para aglutinar a muchas personas, varones y mujeres, quienes desde el silencio y el anonimato contribuyen a la vida, como lo hace la esposa de Caín; además, ella prolonga el significado del nombre de Eva (madre de los vivientes).

---

<sup>59</sup> Jaime Barylko, *El Midrash. La sabiduría del judaísmo*, 2.<sup>a</sup> ed. (Buenos Aires: Kier, 1993), 99.

Las genealogías descritas a continuación en Bereshit muestran, en silencio y de manera anónima, a un buen número de mujeres, por ahora sin nombre propio, pero de las cuales nace la vida. Estas listas de familias son centrales en Bereshit y en toda la Torá, porque establecen un nexo entre los orígenes del multiverso, los inicios de la humanidad (Gn 1-11), la historia de las familias, los antepasados del pueblo elegido (Gn 12-50) y, posteriormente, el origen de Israel, como pueblo y Estado, bajo el liderazgo de Moisés (Shemot 1 hasta Debarim 34). La revelación divina adquiere aquí una dimensión que abarca a todas las naciones y allí las mujeres no pueden faltar.<sup>60</sup>

Otra noticia interesante es la presentación de *siete* generaciones entre Adán y Lamec (Gn 5), un número completo, para muchos estudiosos el número perfecto o de la plenitud. En estas generaciones de varones y mujeres, así estén de manera implícita, se encuentran los elementos necesarios para ajustar la humanidad al proyecto inicial del Señor. Las generaciones y las culturas, todos los rostros con sus diferentes colores y particularidades, tienen la oportunidad de generar pensamiento, trabajo, ciencia y sabiduría.

En el marco de estas genealogías se entregan otras informaciones centrales sobre los inicios de la civilización. Dios bendice a Caín, le da mujer, hijos e hijas, fundadores de elementos esenciales para la vida: la música, las artes, la herrería, la cría de ganados vacuno y lanar. A Caín, el primer homicida (Gn 4,8), se le atribuye la fundación de la primera ciudad, que lleva el nombre de su primer hijo, Henoc, y su descendencia es responsable de la cultura, los oficios, las técnicas y las artes.

La mención de Lamec en Bereshit 4,23-24, entre otras particularidades, expresa cómo se desvían los sentimientos cuando hay un apego enfermizo a las armas y a la venganza; ese canto de Lamec parece un himno a la espada. Las esposas de Lamec, Ada y Zila (Gn 4,19-23), identifican la belleza, la gracia, la alegría y la esperanza

---

<sup>60</sup> Joseph Blenkinsopp, *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de La Biblia* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1999), 133-6.

en medio de la venganza abierta (Lamec).<sup>61</sup> Casi en silencio, pero con la precisión de dos versículos (Gn 4,20-21), se destaca la apuesta por la vida de Ada, cuyo nombre, en la lengua hebrea, se vincula con la belleza.

Ada es la madre de Iabal, un nombre con traducción al griego (2Cro 14,14). Este hijo de Ada es el padre de una generación importante de pastores que viven con su rebaños y ganados, una forma de enfatizar el avance de las culturas y las civilizaciones, porque en el Antiguo Medio Oriente se hallan variados relatos en los cuales, de modo análogo a la presente cita bíblica, se describe la aparición de diversos oficios en el pastoreo de animales y el desarrollo creciente de la agricultura.

Otro hijo de Ada es Iubal, que, según el autor sagrado, es el padre de un segundo grupo de descendientes, diferente del primero porque comprende los músicos ambulantes, los tañedores de arpa y los sonadores de las flautas. En este contexto, los anales más antiguos de Israel dan cuenta del rol central de la música no solo en la vida del pueblo, sino también en el culto y en la vida religiosa judía. Más adelante, Moisés (Ex 15) y Débora (Jc 5) (jueza y profetisa) expresarán con cánticos su gratitud a Dios por la ayuda recibida. Con panderos y danzas se celebrarán los triunfos militares de Jefé y David, quien es recibido alegremente con instrumentos musicales después de vencer a los filisteos.

El Salmo 150 exhorta a alabar al Señor con instrumentos musicales y hace una descripción digna de una pintura: salterios, arpas, panderos, danzas, cuerdas, flautas y címbalos, toda una orquesta con propia identidad y que en nada debe envidiar a las filarmónicas o sinfónicas de siglos posteriores. En la época que existió el Templo de Jerusalén había coros y orquestas para las fiestas y el culto, arpas y li-ras, a las cuales se agregaron un órgano de agua, trompetas y flautas.

---

<sup>61</sup> Falak Shan and Shanaaz Essop, "Cloning in Genesis for Sex Hierarchy in the Feminist Domain", *Journal of Research and Development (JRnD)*, Vol. 2, no. 12 (2016): 16-31.



En las grandes solemnidades el número de cantores e instrumentos se multiplicaba.

El libro bíblico 2 Crónicas 5,12-13 describe que en la inauguración del Templo de Jerusalén había unos 4.000 cantores, 120 sacerdotes hacían sonar las trompetas, todo para expresar la alegría, la acción de gracias, la fiesta del pueblo, anunciar el inicio y el fin de alguna celebración.

La otra esposa de Lamec, Zila, es la madre de Tubal-Caín, forjador de herramientas de bronce y de hierro. La mención de Tubal-Caín en Bereshit 4,22 sitúa al lector delante de la industria metalmeccánica, sin hacer alusión a la Edad de Piedra, la cual precedió en varios siglos a la Edad de los Metales. Más llamativo aún es el nombre de Naama, la hermana de Tubal-Caín e hija de Zila.

Naama, en hebreo, significa preciosa. Su nombre tiene relación con otros vocablos hebreos indicativos: *naam*, ser agradable, amable, hacer sonar de manera armoniosa, en estrecha relación con los descendientes de su tío Iubal; también existe un vínculo con la palabra hebrea nóam, belleza, deleite, armonía, y con el nombre noomi, es decir, Noemí y todo el desenlace del libro bíblico de Rut, donde Noemí (mi dulzura) es la suegra de Rut, la bisabuela del rey David.

Varios mitos del Antiguo Oriente atribuyen el origen de las artes, los oficios y las técnicas a los dioses y diosas, quienes se los enseñaron a los seres humanos. En Bereshit la afirmación es diferente, todas las actividades tienen su origen en la capacidad de inventiva, en la creatividad y en el trabajo de las personas. “Lo hiciste como un dios, lo rodeaste de honor y dignidad, le diste autoridad sobre tus obras y pusiste al hombre por encima de todo” (Sal 8,6-7). Otro texto confirma esta capacidad de los seres humanos:

El hombre ha puesto fin a las tinieblas [...] hay minas de donde saca la plata, y lugares donde se refina el oro. El hierro se saca de la tierra, y las piedras, al fundirse, producen el cobre [...] abren minas en lugares solitarios. Por encima la tierra produce trigo y por debajo está revuelta por el fuego. Allí se encuentran zafiros, y oro

mezclado con tierra [...] el hombre pone la mano en el pedernal y arranca de raíz las montañas. Abre túneles en los peñascos y descubre toda clase de tesoros. Explora los nacimientos de los ríos y saca a la luz los elementos escondidos (Job 28,1-11).

El libro bíblico Bemidbar<sup>62</sup> 31,22 menciona como recursos naturales de Israel: el oro, la plata, el bronce, el hierro, el estaño y el plomo, los cuales, al pasar por fuego, se purifican. El texto bíblico trae la lista en este orden para expresar tanto el valor de cada metal, como lo que puede construirse con ellos.

El oro se usó en Israel para fabricar joyas, adornos, objetos rituales y otros enseres, destinados muchas veces en la época de la monarquía para el servicio del rey y su Corte. El oro era un símbolo tanto de riqueza terrenal (1Re 10,14), como de pureza espiritual (Job 23,10).

La plata, quizá importada de Tarsis (1Re 10,22), una región localizada en la antigüedad al sur de la actual España, se usó desde tiempos ancestrales para hacer pagos (Bereshit 23,16). Junto con el oro, fue la materia prima más usada para fabricar las joyas y utensilios de la Corte. Según Isaías 2,20, los ídolos, de ordinario, eran fabricados en oro y plata.

La Edad de Bronce, en Palestina, según la arqueología y los estudios de suelos en la región, pudo comenzar hacia el año 3200 a. n. e., y fue sustituida por la Edad de Hierro hacia el año 1200 a. n. e. Además de los distintos usos que se le daban al bronce, también fue empleado para la construcción del Templo de Jerusalén, según el testimonio del libro primero de los reyes.<sup>63</sup>

Para varios investigadores, la Edad de Hierro se afirmó en Israel con la presencia de los filisteos en la región, tanto que, según 1Sam 13,19-21, “para afilar cada uno la reja de su arado, azadón,

---

<sup>62</sup> Refiere el libro de los números en la Biblia.

<sup>63</sup> Roland de Vaux, *Historia antigua de Israel II* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 52-53.

hoz o hacha [...]” debía recurrir a los filisteos. Del estaño y el plomo, por ahora, tenemos menos testimonios. Según Amós 7,7-8, el plomo se usaba para fabricar las plomadas y en diversos trabajos de fundición, o para esculpir la piedra (Job 19,24).

En síntesis, en Israel, a propósito de los metales, como dice el Salmo, “el cielo pertenece al Señor, la tierra se la ha dado a los hombres” (Sal 115,16) para que dominen sobre la creación. Estos datos etiológicos de Bereshit 4, además de reafirmar la misericordia de Dios hacia la humanidad y la forma en que la acompaña, abren la perspectiva sobre los orígenes de la civilización urbana y la importancia, ayer y hoy, de los oficios y las artes en beneficio de todos los ciudadanos.

En Bereshit 4,25, Adán se une de nuevo a Eva, su esposa, y engendran a Set, un vocablo similar al verbo hebreo *sít* (poner, colocar) o a la voz hebrea *sat* (suscitado). Eva interpreta el nacimiento de Set como un don de Dios, “quien me ha dado otro hijo en lugar de Abel al que Caín mató” (Gn 4,25). Eva experimenta con Set la alegría de la vida nueva, pero, a la vez, en su memoria está el fratricidio. Set *ocupa el lugar de Abel*. Uno de los significados del nombre Set en lengua hebrea es heredero del espíritu de Abel y comienzo de otra descendencia capaz de tomar distancia de Caín.

Set tiene muchas virtudes, una de ellas engendrar con su esposa un hijo, Enós, quien desde entonces invoca el nombre de Adonai, lo cual supone la gran antigüedad del nombre divino, conocido incluso, según estos relatos, mucho antes de Moisés (Ex 3,14).<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Frente a la cuestión de las virtudes, es oportuno volver sobre el aporte feminista de Maricel Mena-López, quien señala que las expresiones de la sexualidad y específicamente de la genitalidad, en la mayoría de las culturas, siguen siendo un enigma, un misterio, un tabú, un pecado, una fuente de poder, de discriminación, de control, de enfermedad, de muerte. Esto tiene raíces profundas en el pensamiento religioso tradicional, que solamente ha abordado la sexualidad femenina a partir de la idea de virtud. Maricel Mena-López, “Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebrea y en la actualidad”, *Teología y Sociedad*, no. 10 (2012): 52.

Enós, nieto de Adán y Eva, es el primero en invocar el nombre sagrado. Él representa el destello de la esperanza como contrapartida de los dolorosos eventos de Gn 4. El relato menciona siete veces la palabra hermano, por lo tanto, desde los orígenes Dios vela por el bienestar de cada ser humano y la relación con él implica vivir siempre como hermanos y hermanas dentro de la familia, y con el prójimo, con quien compartimos nuestro hábitat.

La dura historia de la muerte de un hermano en los primeros versículos de Bereshit 4 da paso, al final del mismo capítulo, a la historia de la gracia, la bendición y la voluntad de Dios para los seres humanos durante la creación. Es una historia capaz de vencer el mal, de reorientar el corazón y las motivaciones de las personas.

Set, descendiente en esta cadena de bondad y maldad, y su hijo Enós se convierten en los primeros adoradores del Señor, para evidenciar el deseo del autor del texto y de la comunidad de identificar al Dios de Israel con el Creador de la entera humanidad desde sus orígenes, y de sacar a la luz un nuevo signo de esperanza: *el ser humano, varón y mujer, no está alejado de manera definitiva de Dios*. La propagación de la raza humana, gracias a la apertura del varón y de la mujer al don de la vida, constituye un elemento central en el proyecto de Dios con la creación.<sup>65</sup>

Este movimiento de generación en generación, presente en Bereshit 4, y que aparecerá en otros lugares de la Tanak (Biblia hebrea), tiene como protagonistas a seres humanos, aquí no emergen héroes legendarios ni mitos ancestrales, solo varones de carne y hueso con sus nombres propios y, si bien muchas de las mujeres no se mencionan de manera explícita, ellas están presentes, algunas también con nombre propio, pero siempre hay una mujer en el lugar que nace una nueva creatura.

Esta historia de las generaciones es la prueba innegable de la fidelidad del Señor, que no deja perder ni extinguir a los ancestros de su

---

<sup>65</sup> Francisco, *Carta encíclica Laudato si'* (Vaticano: Tipografía Vaticana, 2015).

pueblo, a quienes siempre acompaña con su bendición en la fecundidad, unas veces acreciendo, otras conservando un resto capaz del cambio y la innovación.

## Memo:

En Bereshit 3.17 se lee: con el sudor de tu frente comerás el pan, hasta que retournes a la tierra de la que fuiste tomado.<sup>66</sup> Esto indica que la humanidad ya no es un grupo recolector que va recogiendo los frutos que dan los árboles y las fuentes (como sucedió con los hombres primitivos y pasa con los animales), sino una comunidad que debe trabajar para tener conciencia de lo que logra. Los hombres y las mujeres no son como los pájaros o las vacas, que comen de lo que la naturaleza les da sin hacerse preguntas de cómo fue adquirido lo que comen. Hay que trabajar entonces, sembrar la tierra, entrar en ella, cuidar los animales y transformar lo que ellos dan para que exista lo humano, que, como cualquier trabajo, también es una construcción.<sup>67</sup>

El trabajo entonces no es una maldición de D's, sino el camino hacia la dignificación, igual que el dolor del parto es la conciencia de estar dando vida. Esa vida tendrá un nombre entre los humanos para hacer persona al que nace (certificando que no es un animal) y también nombrará las demás cosas creadas, para saber a qué corresponden y qué oficio llevan a cabo. Así, a través del trabajo la humanidad se va volviendo inteligente, pues debe resolver problemas complejos, ser observadora, aprender todo el tiempo y llegar a acuerdos mediante el consenso. Se podría decir que D's creó al hombre en el Paraíso, pero también al humano cuando salió de él, no como alguien que se pierde, sino como quien entra en contacto con la creación. A partir de este hecho, el hombre es un ser que reconoce entre lo bueno y lo malo, lo necesario y lo fantasioso.

---

<sup>66</sup> Daniel Ben Itzjak, *La Torá, traducción de la Biblia basada en el Talmud, el Midrash y las fuentes judías clásicas* (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999).

<sup>67</sup> Hernán Cardona y Memo Ángel, *El cuidado de la casa común. Una conversación a dos voces entre la encíclica Laudato si' y Génesis 1-4* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, Pontificia Universidad Javeriana, 2018), 35-38.

El economista francés Jacques Attali escribe, refiriéndose al estado del pretrabajo, que “Ish o Adán vive primero en el jardín del Edén, lugar de no deseo, de inocencia y de integridad, que le garantiza la abundancia y lo preserva de las exigencias del trabajo como no sea guardar ese jardín”.<sup>68</sup> La inocencia de Adán y su falta de deseo lo hacen un ser sin conciencia de sí mismo ni de su lugar. Es una integridad, un ser que no sabe qué tiene, que está ahí y se siente feliz o, si se quiere, en un estado de ataraxia: nada le molesta. Solo ha recibido una orden: del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, pues el día que de él comas ciertamente morirás (Bereshit 2.17).

Ya el resto lo sabemos, incluso que Adán y Eva no mueren, van al exterior y ya saben lo que deben hacer: trabajar y multiplicarse (ganarse el pan y ser consecuentes con el parto, lo que genera obligaciones con los hijos y entre ellos). Ahora, la intención de Attali<sup>69</sup> de comenzar una historia económica a partir de Adán es determinar que el primer hombre, teniendo ya conciencia de sí (de la vergüenza, de la culpa) y del deseo, de haber sido puesto en el mundo de la escasez, entiende que la vida comienza a manifestarse con sus deberes y deberes, que los días no deben pasar en vano y que hay que cuidar las cosas que sabe le hacen bien.<sup>70</sup> De acuerdo con lo anterior, se puede admitir que la cultura nace con el trabajo y que el primer intercambio económico es entre el hombre y la tierra.

Actualmente corre el año judío de 5781 (2021). Este año, que incluye dos años, el agrícola que se celebra en Pésaj y el Rosh Hashaná (el año nuevo) en el que se celebra la creación del mundo, se enumera a partir de las generaciones desde Adán. De esta manera, los grandes rabinos admitieron que el mundo se creó no desde tiempos remotos y con teorías como el Big Bang, sino desde que el hombre tuvo conciencia de que estaba en la tierra. Y este hombre no fue el

---

<sup>68</sup> Jacques Attali, *Los judíos, el mundo y el dinero. Historia económica del pueblo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005), 18.

<sup>69</sup> Jacques Attali (1943), economista, político y consultor francés.

<sup>70</sup> Attali, *Los judíos, el mundo y el dinero*.

primero, al que los procesos evolutivos le van dando forma, sino el que ya razona (que es *hábilis y sapiens*) y entiende que comete faltas, pero al mismo tiempo se construye a sí mismo mientras construye para la comunidad. Este hombre es Adán, que ya ha salido de la ignorancia que contiene la inocencia y se hace preguntas. Con él comienza la conciencia del mundo, la vida y lo que se debe hacer para preservarla y darla en herencia a los hijos.

Lo anterior sirve para determinar la importancia de las siete generaciones entre Adán y Lamec. El siete es un número curioso, pues entre los diez números básicos no conforma ni es conformado (el cuatro es conformado por dos más dos y a la vez el cuatro conforma al ocho en cuatro más cuatro. Pasa igual con el nueve, que es conformado por tres más tres más tres, siendo el tres un número que no es conformado, pero conforma, etc.).<sup>71</sup>

La semana y este siete, que en el judaísmo conforma los brazos de la Menorá (seis días de la creación y el día que descansa D's), van más lejos. Siete son los orificios de la cabeza: dos ojos, dos oídos, dos fosas nasales y una boca. Y con estos siete orificios se nos manifiesta el mundo: lo vemos, lo oímos, lo olemos, lo gustamos y palpamos (la lengua es el órgano táctil más poderoso del cuerpo), además de que por la boca salen las palabras con las que comunicamos lo que sabemos y sentimos. No es de extrañar que muchos pueblos corten la cabeza del condenado: sin cabeza el cuerpo se queda sin mundo.

El mundo se ha ido conformando en estas siete generaciones, desde Adán a Lamec. Ven la naturaleza y se vuelven agricultores, pastores y mineros (crean el primer sector de la economía, el del uso de las materias primas), oyen los sonidos y crean palabras, huelen y determinan si lo que tienen en frente es bueno o malo, prueban y aprenden a apreciar lo amargo y lo dulce, distinguiendo lo áspero de lo suave y lo duro de lo blando. Y hablan. Y esas palabras no solo

---

<sup>71</sup> Pasa igual con el dos, que no es conformado, pero conforma al cuatro; con el cinco, que no es conformado, pero conforma al diez; el seis, que no conforma, pero es conformado por el tres y así.

indican la existencia de algo material, sino también de algo más que existe en el cielo que ven, que es el que provee de luz y agua a las tierras secas, cielo donde existe alguien que lo ha creado todo y al que deben conocer para sentir menos miedo.

Quizá por ello crean el canto, para alegrarse de lo que han descubierto: que las palabras van por el aire y pueden llegar al cielo. Cantan alargando las palabras, dotándolas de nuevos sonidos, creando los adjetivos que pondrán en los nombres de sus hijos: preciosa (Naamá), bella (Ada), como usted bien dice. El canto ya no son palabras sobre lo que existe en la Tierra, sino sobre lo que logra sentirse en las entrañas, algo que no es cuerpo, pero se siente en él. Con el canto se alaba, se magnifica, se alegra, se embellece, se tiene conciencia de la trascendencia. Adonai, mi Señor, Señor del Universo.

En estas siete generaciones los descendientes de Adán ya dominan el fuego, construyen hornos, herramientas, armas, instrumentos musicales y orfebrería, saben de agricultura y de minería, se orientan por la tierra, conocen las fases de la luna y han ido perfeccionando el lenguaje, a tal punto que ya lo cantan.

Y, si bien observan los animales y aceptan que son astutos, mansos cuando no tienen hambre y domesticables cuando se les brinda sal, los descendientes de Adán saben que no son animales y que, a diferencia de estos, deben trabajar para obtener lo necesario, repartirse funciones y aceptar que hay un Creador, al tiempo que conciben el bien y el mal, la tristeza y la alegría, la necesidad de comunidad y el respeto por sus orígenes.

En este espacio generacional las mujeres fecundan la vida de los hombres. Son continuadoras de lo que da la vida y lo preservan. Si algunas no tienen nombre, se llamarán silencio, en ese silencio observan y mantienen vivo el fuego del hogar, las buenas costumbres y las palabras dulces con las que arrullan a sus críos.

En estas siete generaciones D's llama al orden. La creación es un orden, el hombre debe ser un orden. Como dice Bereshit en el



capítulo 5, los descendientes de Adán intuyen que D's creó al hombre, que lo hizo a su imagen y semejanza, que los creó hombre y mujer y los bendijo porque fueron llamados hombres al momento de su creación. Y que los hijos de Adán también fueron concebidos a imagen y semejanza suya: conocerían la belleza y la culpa, y distinguirían entre el bien y el mal. Esta, me parece a mí, es la parte más bella de Bereshit, pues en ella se describe la cadena de la vida de manera ordenada. Los hombres no se mezclaron con animales, como pasa en algunas mitologías. Lo hicieron solo entre ellos, para ser similares entre sí y heredar lo de la generación anterior: la necesidad del trabajo y de un algo superior a ellos para no equivocarse. Así, se llamarían en nombre de D's, sus nombres tendrían que ver con Él.

## Hernán:

Las narraciones bíblicas sobre el origen del universo, en general, describen tres fases: la inicial relata la primera etapa del mundo y de la humanidad (Gn 1-5); la segunda narra la primera crisis del universo, el Diluvio (Gn 6-9), y la tercera está dedicada a la historia de los seres humanos después del Diluvio, hasta la aparición de Abrahán y Sara, antepasados de Israel (Gn 10-11). Por lo tanto, el mundo actual no es aquel creado por Dios desde el principio, es este un universo sufrido, que luego del Diluvio recomienza o reinicia con Noé, su esposa y su familia.<sup>72</sup>

Muchos estudios sostienen que en Gn 6-9 existen al menos dos relatos distintos, que han sido entrelazados en el único texto que tenemos disponible. Si nos preguntaran cuánto tiempo duró el Diluvio universal, la respuesta común es 40 días, es esta la afirmación de Bereshit 7,4.12. Pero, más adelante, dice: “las aguas inundaron la tierra” (cayeron sobre la tierra) “por espacio de 150 días” (7, 24). Y añade: “Dios se acordó de Noé y de los animales que estaban con él en el arca, y se cerraron las fuentes del abismo y las compuertas

---

<sup>72</sup> José Luis Sicre, *El Pentateuco* (Buenos Aires: San Benito, 2004), 7-11.

del cielo, y dejó de llover” (8,1-2). Dejó de llover... ¿después de 150 días! ¿Cuánto duró el Diluvio?

Otro tema que cuenta con dos versiones es el de las especies introducidas por Noé y su familia en el arca. Al principio se habla de una pareja de cada especie (6,19-20), luego el patriarca lleva siete parejas de animales puros y una de animales impuros (7,2). ¿Cuántas parejas había? Y tenemos también dos versiones para la causa del Diluvio: una dice que se produjo por una lluvia que duró 40 días (7,4), otra que las aguas subterráneas (no del cielo) aparecieron de repente y cubrieron el mundo (7,11; 8,2). ¿Cómo explicarlo?

En el caso del Diluvio, así como en otras narraciones, Israel conoció relatos de culturas vecinas, como la novena tableta de la narración de la Epopeya de Gilgamesh y del mito de Atrahasis en Mesopotamia. Utnapishtim, sobreviviente del Diluvio, será reconocido en Mesopotamia como un héroe y se le permitirá convivir con los dioses. La Biblia, por su parte, presenta una versión diferente: el héroe del Diluvio es Noé, personaje del folclor de Israel, famoso por su justicia (Ez 14,14-20). La narración concluye con una alianza (*berít*) del Dios creador con Noé y su familia (Gn 9,8-17).

La diferencia del relato de Noé frente a otros relatos de inundaciones o diluvios antiguos (Mesopotamia, por ejemplo) está en que los protagonistas no son seres humanos, mortales, sino dioses o semidioses. Noé, junto con su esposa y su familia, continúa en esta historia dentro de la única creación, contribuyendo a una creación transformada y en el contexto de una alianza divina. La alianza es esencial para la teología de Israel.<sup>73</sup>

Si ahora hacemos una lectura cuidadosa de la narración del Diluvio (6, 5--9,17), podemos seguir el relato en cinco partes: 1) La corrupción de la humanidad; 2) La orden de Dios de construir el arca;

---

<sup>73</sup> Félix García López, *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2012), 73-74.

3) La catástrofe; 4) El fin del Diluvio, y 5) El nuevo orden mundial. Analicemos cada una de ellas.

### • La corrupción de la humanidad

En la primera parte, una de las versiones narrativas dice: “Dios vio que todos los pensamientos del hombre eran malos”.<sup>74</sup> Entonces se arrepintió de haberlo creado, se indignó en su corazón y dijo: “Voy a exterminar de la tierra al hombre que he creado, y también a los animales, los reptiles y las aves, pues me arrepiento de haberlos hecho”. Pero Noé le cayó en gracia al Señor (Gn 6,5-8).

Al comienzo, el relato presenta el mal (*que ya venía desde la primera pareja humana, había pasado por Caín y Abel, y había llegado en Lamec [padre de Noé] a la venganza desahogada*) como un problema incubado en el corazón del ser humano. Por esa razón el texto hace un análisis psicológico del mal, “los pensamientos del hombre eran malos” (Sal 14,2-3).

Además, el relato muestra a Dios con sentimientos humanos, pues reconoce su equivocación en la creación, “Pues el Señor sabe compadecerse y también castigar, es poderoso cuando perdona y cuando se indigna” (Si 16,11b). En medio de tanta maldad, Dios decide salvar a Noé porque sí, porque *le cayó en gracia*, es decir, gratis (Sab 16, 7). El nombre Noé, en hebreo Nóah, podría estar relacionado con el vocablo hebreo *núah*, que proviene del verbo *nábah*: descansar, apoyarse, instalarse. Así es como su padre llama a Noé: “Lamec llamó a su hijo Noé, porque dijo, El Señor maldijo la tierra y tenemos que trabajar muy duro para cultivarla; pero este niño (Noé) nos hará descansar” (Bereshit 5,29).

La justicia y la fidelidad de Noé, hijo de Lamec el violento, muestran cómo un hijo puede hacer un camino diferente al de su padre.

---

<sup>74</sup> En contraposición a Gn 1, cuando Dios ve que lo que había hecho era bueno.

Dios instruye a Noé para que construya una nave salvadora para su esposa, su familia y las especies de la creación.

Noé (Nóah) es recordado como uno de los tres varones justos, junto con Daniel y Job (Ez 14,14-20). Sin embargo, en la época del Talmud algunos rabinos cuestionaron sus virtudes por la embriaguez después del Diluvio. A pesar de ello, el recuerdo de Noé como un varón justo, dispuesto a sacrificarse por el bien de una nueva creación, lo convierte en un varón fiel y bueno.

- La orden de Dios de construir el arca (Gn 7,1-5)

El relato de esta primera versión continúa. No se mencionan las medidas del arca. El Señor ordena a Noé meter en la nave a siete parejas de animales puros y a una de animales impuros. Aunque el redactor encontró dos tradiciones, dos pedidos distintos de Dios, aquí siete parejas de animales, en la otra versión una sola pareja, decide dejar las dos versiones en la narración que tenemos.

Hay un hecho más extraordinario aún: Dios le informa a Noé sobre el Diluvio solo después de la construcción del arca. Se puede imaginar al desconcertado Noé y a su admirada familia construir un enorme barco en medio del desierto, ante la burla de vecinos y amigos, y entrar en él con su esposa, hijos y demás familiares, y con todos los animales, sin tener una explicación satisfactoria. Apenas podía decir: “El Señor, mi Dios, me lo ha ordenado” (Dt 4,5). Dios le habla de los sucesos por venir solo cuando termina de cumplir las órdenes recibidas: “haré llover sobre la tierra, y exterminaré a todos los seres que hice” (Gn 7,1-5).

Esta forma de proceder siempre aparece en los relatos de la primera tradición narrativa: Dios da una orden, en apariencia absurda; si el hombre obedece, se salva; si desobedece, se destruye, porque la salvación viene de la fe. De esta manera, Noé se ha convertido en un hombre justo, porque ha superado la prueba de la fe.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Blenkinsopp, *El Pentateuco*, 106-10.

- La catástrofe

En la tercera parte, es decir, de manera más precisa en la descripción del Diluvio, la tradición primera, con sus rasgos propios, está en 7,7-10.12.16b.17.22-23 y es una escena donde aparecen unos importantes y delicados detalles del Señor para atender a Noé y a su familia.

Dios le concede a Noé un margen de siete días para meter los animales al arca. Además, Dios en persona cierra con todo cuidado la puerta de esta. Y el Diluvio no se presenta como un cataclismo universal, sino como una fuerte lluvia de larga duración: “cuarenta días con sus noches” (7,12).<sup>76</sup> Incluso cuando las aguas crecen levantan la nave y la mantienen en alto, como si Dios quisiera acunar en sus brazos a sus asustados huéspedes. El Diluvio se narra con respeto reverencial.

- El fin del Diluvio

Según el mismo relato (8,2b.3a.-6.12.13b), que, como dijimos, está más centrado en la persona de Noé, él, al no poder mirar hacia fuera por la ventana del techo para comprobar si la tierra estaba seca, encontró una sabia solución: envió afuera un cuervo y luego una paloma. La primera vez la paloma regresa enseguida. La segunda retorna con un ramito de olivo en el pico.<sup>77</sup> La tercera ya no vuelve. Así, el inteligente Noé sabe que la tierra está seca y puede salir del arca.

- El nuevo orden mundial

Noé, su esposa, su familia y los animales salen del arca (8,20-22). Apenas sale Noé construye un altar y sacrifica algunos animales en un rito de acción de gracias a Dios (Lv 1,5). Ahora se entiende por qué Noé había puesto siete parejas de los animales de la creación en

---

<sup>76</sup> Puede considerarse un retorno al caos.

<sup>77</sup> Mordechai Friedman, *Pores Mapah: Studies in the Commentary of Rabbi Shlomo Yitzchaki (Rashi) On the Bible & Talmud* (Bristol: Intellect Books, 2009).

el arca. De haber llevado una sola, no habrían podido reproducirse las especies sacrificadas y se habrían extinguido.

Luego el relato nos cuenta que a Dios le agradó este sacrificio y se comprometió a no mandar nunca más un Diluvio sobre la tierra. Como un hecho curioso y hasta paradójico, la razón que da es: porque “el corazón humano tiene pensamientos malos desde su infancia” (8,21). ¡La misma razón que había llevado antes a Dios a mandar el Diluvio (6,5), solo que ahora es la explicación para no ordenar uno de nuevo! Es difícil encontrar en la Biblia otro texto que muestre, de un modo tan realista, los sentimientos contradictorios de Dios ante el pecado del hombre. Por un lado, lo ofende y provoca su ira, pero por otro siente tanta ternura por los seres humanos, por las familias, por la creación, que ese mismo pecado convierte al Señor en un Dios más amoroso y comprensivo.

Ahora bien, la señal de que Dios no volverá a destruir la humanidad son los ciclos de la naturaleza, los cuales nunca más se alterarán (8,22). La señal del amor de Dios se encuentra en los hechos de la naturaleza: en el paso del verano y el invierno, en los ciclos del día y la noche, en el transcurso de la vida. Ahí se descubre cuán cercana está la mano protectora de Dios. Es uno de los criterios más optimistas y esperanzadores de toda la Biblia.

Esta manera inspirada de narrar el Diluvio, la vida de Noé, su esposa y su familia, sin duda, está vigente hoy en día. Estamos delante de un relato lleno de bondad, compasión y apertura a nuevos horizontes para los seres humanos de todos los tiempos, a pesar de las debilidades y los errores cotidianos. Esta versión del Diluvio y la presentación de Noé es personal, natural, espontánea. Es una manera más sencilla, laical, campesina, en la que se valoran con particular distinción las experiencias humanas de las personas.

En esta narración Dios comparte las preocupaciones de sus culturas; Noé y su familia pueden tomar iniciativas, deciden, ofrecen un sacrificio; toman distancia frente al contexto y al ambiente que los rodea. Se comunican con el Dios de la vida, quien conoce el

corazón de las personas y es capaz de conmoverse (moverse con) con sus elegidos, hasta ser capaz de revisar sus decisiones, sus pensamientos y la nueva perspectiva de la creación. Sin duda, Noé hace honor a su nombre.

## Memo:

La historia del Diluvio, que, según los arqueólogos e historiadores, no fue universal, sino más bien una enorme inundación al norte del golfo Pérsico (una especie de tsunami acompañado de abundantes lluvias), es muy curiosa, pues está presente en distintas culturas, no solo en las mesopotámicas, sino también en las asiáticas y americanas.<sup>78</sup> Además, sin saberse la razón, quizá fue un deshielo fuerte o el efecto de algún meteorito,<sup>79</sup> lo cierto es que en muchas partes de la tierra hubo grandes aguaceros, desbordamiento de ríos y tragedias humanas, y los cronistas los describen no solo como un fenómeno de la naturaleza, sino como un reiniciar de nuevo al hombre, pues este, en su maldad, había perdido su humanidad y ya se parecía a los peores animales.

Entre las culturas mesopotámicas (hititas, babilonios, acadios y asirios), el Diluvio se lee en las tablillas finales que componen la Epopeya de Gilgamesh. En este relato, un hombre llamado Ut Napishtin le narra una historia a Gilgamesh (el héroe que busca la resurrección de su amigo Enkidu) sobre una inundación que dura siete días, acompañada de toda clase de vientos furiosos y aguas salvajes, de las que él, su mujer, sus obreros y una buena cantidad de animales se salvan en una embarcación que parece un cubo.

En reconocimiento por haber sorteado las aguas desbordadas, los dioses le dan la inmortalidad a Ut Napishtin, quien, a pedido de

---

<sup>78</sup> En Colombia se da entre los chibchas y el padre renovador es Bachué, por ejemplo, que detiene las aguas y luego enseña a tejer.

<sup>79</sup> Esta es la hipótesis de Isaac Asimov, en *La guía de la Biblia Antiguo Testamento*.

su mujer, la traslada también, en forma de planta submarina punzante, a Gilgamesh para que la reparta entre los hombres, cosa que el héroe no logra, pues se duerme en su viaje de regreso a Uruk y la planta se la come una serpiente, que desaparece. La intención de la epopeya pareciera ser que la humanidad regrese y se haga palpable cuando el hombre sea consciente de la muerte y de su incapacidad de detenerla.<sup>80</sup> El Diluvio también está en la mitología griega, cuando Zeus, harto de la maldad de los hombres, llama a Poseidón y le ordena que desordene los mares, la tierra<sup>81</sup> y los cielos para acabar con los hombres y las mujeres. En este mito, Zeus salva a Deucalión<sup>82</sup> (su nombre significa dulce) y a Pirra (su mujer e hija de Pandora), a quienes considera justos. Estos, luego de nueve días de desorden acuoso, engendrarán a Heleno, el padre de los griegos. El relato también cuenta que arrojaron piedras a su espalda y de ellas nacieron hombres y mujeres, pues la Tierra (Gaia) había creado al hombre y de ella nacían de nuevo. Algo parecido se cuenta en la *Metamorfosis* de Ovidio, donde los hombres que sobreviven pisan las huellas de los justos que vivieron antes.

En Bereshit, el Diluvio es un relato más preciso y, si bien ha sido ajustado a otros tratados, como el del *Pirkê* de Rabí Eliezer Ben Hurkenus, en el que se habla de las intimidades dentro del arca (alimento de animales, olores, desobediencia y acusaciones del cuervo, celoso de Noé, etc.), su esencia no varía y el mensaje que contiene se discute y rememora una vez al año en todas las sinagogas (Parashá Noah), reconociéndose la vitalidad de cada palabra. Así que no es solo un relato lo que se lee, sino un mensaje continuo de lo que es la justicia y el pecado. La primera construye la vida y el segundo la destruye.

En los midrashim (en los que se amplía lo que Bereshit no dice) se habla de Noé (Noah) como el hijo de Lamec y Sila, que reemplaza a

---

<sup>80</sup> Alain Marchadour, *Muerte y vida en la Biblia* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1979).

<sup>81</sup> En este mito el agua brota de la tierra.

<sup>82</sup> Hijo de Prometeo, que entregó el fuego a los hombres y, según el mito, crearía una primera humanidad.



Tubalcaín, quien había sido asesinado accidentalmente (de un matotazo) por Lamec, que ya estaba ciego, pero que dirigía el arco de Tubalcaín para que la flecha lanzada atravesara la cabeza de Caín, reconocible por el cuerno que llevaba en la frente, y lo matara.

Este doble asesinato (matar a un hijo y a la vez matar a Caín, el primer asesino) es juzgado por Adán, quien determina que todo ha sido asunto del azar. Según los midrashim, es un juicio humano, en el que D's no interviene y el juez es el primer hombre. Estos relatos continúan afirmando que Noah nace cuando muere Adán, o sea que es otro Adán, pero en calidad de consuelo (lo que significa Noah) y en él D's se apoyará para crear una nueva humanidad.

En los textos judíos<sup>83</sup> Noah construye herramientas, enseña a usar el arado, es agricultor y predica en los campos y ciudades para que todos regresen a D's, recibiendo toda clase de burlas, incluyendo las de Lamec, que duda de su legitimidad, pues es hermoso y blanco. Pero Noah insiste y Bereshit lo reconoce como un hombre justo que, haciéndose en D's, se demora en casarse.

Dice Rashi, el comentador de la Torá y del Talmud, que Noah es un ser inocente, es decir, que trabaja y no conoce la maldad en ninguna de sus formas, pero se mueve entre gente corrupta, sin sentido de humanidad y que todo lo ha dejado a los sentidos y a la codicia. Así que a Noah, que pareciera salido del Paraíso, se le asigna la renovación de la Tierra y su contenido, pues los hombres y mujeres desde Adán se han corrompido, a tal punto que deben ser destruidos junto con todas sus obras y riquezas. Entonces, en compañía de su mujer Naamá (placentera), que es buena como él, Noah dará comienzo a una nueva humanidad.

El texto del Diluvio y sus interpretaciones son claros: D's se arrepiente de haber creado al hombre, pues este, aunque mejora materialmente (ya conoce el uso de los metales, la música, la cría de animales domésticos), se ha ido contra la naturaleza, pecando. Y lo

---

<sup>83</sup> Para profundizar en ellos ver: Graves y Patai, *Los mitos hebreos*.

destruirá, no con fuego sino con agua, es decir, con la vida de las vidas (Ez 36,25). D's le dice entonces a Noé que haga un arca (las medidas son extrañas, pues, según los expertos en fabricación de barcos, de seguir las el arca se partirá cuando ingrese a las aguas)<sup>84</sup> y encierre en ella a siete parejas de cada animal puro y a una de cada animal impuro, y construya al interior sitios para abastecerlos de alimento, además de los que deben ocupar según su especie.

Noah hace la tarea, aunque creyendo que es imposible, pero al fin cumple con lo que le ha pedido D's. Es un hombre bueno y paciente que cree en lo que D's le ha pedido hacer (un pre-Abraham, diría yo). Su capacidad para la acción es admitir que D's cree en él y que la obediencia es llenarse de D's; que el milagro es él mismo, porque D's lo ha dicho. Además, es claro que se pueden presentar hechos extraordinarios y D's, en su misericordia, los anuncia: la Tierra se cubre de nubes que llaman al arrepentimiento, los vientos soplan, a los hombres y a las mujeres se los pone a prueba, pero ellos van contra lo que D's les muestra y el milagro de salvarse no se da, ni siquiera en los siete días posteriores al cierre del arca, que serían de reflexión, pues el agua les llega a los talones y lo que ha dicho Noah es una certidumbre que no se niega.

El agua sube y ni siquiera los muros de hierro podrán contenerla, tampoco el amianto que resiste al fuego. Se dice que Matusalén murió cuando el último animal entró al arca, así que al hombre más viejo de la Biblia no le tocó el castigo, sino que regresó a D's limpio, como un justo. En este punto (estando ya todo listo en el arca, los animales adentro y bien diferenciados, los depósitos de alimentos rebosantes) D's inicia el castigo.

Cuarenta días de agua enardecida que cubren la Tierra, destruyendo poblados, ganados y siembras, en medio de los gritos de los que perecen por no haber creído. Y luego, 150 días del arca flotando por encima de los montes más altos, para al fin asentarse y esperar a que la Tierra vuelva a configurarse, naciendo de la inmensidad del lodo.

---

<sup>84</sup> Asimov, *La Guía de la Biblia Antiguo Testamento*.

Se podría decir que de la Tierra nace de nuevo la Tierra y que Noah es testigo de este renacimiento, que también es el suyo, el de sus mujer, hijos y nueras, y el de los animales que van con él.

En este volver a empezar, cuando se entiende que el agua en su justicia destruye el pecado, esta se vuelve sagrada y se tendrá presente como elemento de renovación. Esa agua conlleva la promesa de que no habrá más muerte por agua, significada por el Arco Iris, a la vez que de las muchas aguas y después de la calma nace el primer mandamiento: no comerás carne con sangre y todo el que cause sangre en un semejante y lo mate morirá por esa sangre que ha derramado (Dt 12,23).

El relato del Diluvio, con base en ese hombre sin pecado que es Noah, enseña cuatro cosas importantes: 1. Se obedece a D's para que las promesas se cumplan; 2. Con Noah comienza de nuevo la humanidad (lo que es y debe ser), sin los miedos que producen los pecados sin arrepentimiento y los actos sin límites; 3. La tierra es noble y se recupera siguiendo unas órdenes precisas, que además de acciones son enseñanzas: se siembra y se cosecha para volver a sembrar separando por eras, y así mejorar la recolección de las nuevas cosechas y, por tanto, la manera correcta de usar las semillas (la educación y el trabajo buenos a partir de las experiencias buenas), y 4. El hombre no es un animal y por eso se diferencia de este en la manera de preparar la comida y compartirla, y en cubrir su cuerpo, pues ya conoce la vergüenza. Así, la humanidad renace bajo unos principios y estos dignifican al hombre.

Como agricultor, Noah planta una viña (se dice que inventó el vino) después del Diluvio y bebe de su fruto para alegrarse. La renovación es alegría, igual que comenzar sabiendo que D's existe. Si bien este vino que ha emborrachado a Noah trae sus consecuencias, lo cierto es que con esta bebida se brinda por la vida (*L'Jaim*, se diría en hebreo) y es la vida misma convertida en símbolo.

## 4. El vino

Hernán:

Sin duda, Noé cultiva la vid (Gn 9,20). Y las viñas, como usted bien dice, se cultivan desde tiempos prehistóricos. Con el paso del tiempo el vino llegó no solo a consumirse socialmente, sino también durante el culto de diversos pueblos. En los mundos griego y romano el dios Dionisos o Dionisio se asocia estrechamente con el vino, adquiriendo así connotaciones divinas. Muchos textos de la Biblia hebrea alaban los efectos y las virtudes del vino (Jc 9,13; Sl 104,15), además, su abundancia se considera una bendición divina (Gn 27,28) y tenemos en la Biblia textos para fundamentar su bondad dentro del culto (Ex 29,38-40).

Desde otra perspectiva, algunas personas y pueblos se abstienen de consumir vino, como los recabitas (Jr 35). La profecía de Oseas (Os 2,10-12) conecta el vino con el culto al dios Baal. De allí nacen quizá las advertencias contra el consumo excesivo del vino y la embriaguez (Is 5,11-12; Pr 20,1). La vid se usa también con frecuencia como una imagen, una metáfora capaz de mostrar otras dimensiones de la vida, importantes para las personas y las comunidades (Jn 15). Quienes se abstienen de consumir vino justifican su decisión en el deseo de dejarse poseer por la fuerza del Espíritu de Dios. Quienes desde el ámbito religioso toman vino agradecen a Dios el don de la fiesta, de la alegría, el vino se transforma en uno de los signos del matrimonio<sup>85</sup> y en este en una referencia a la fiesta del encuentro entre Dios y su pueblo.

---

<sup>85</sup> En Jn 2 María, la madre de Jesús, se muestra preocupada cuando falta el vino en la boda.

En el ámbito de la Biblia, el vino extraído de la uva juega un rol muy importante en diversos ritos judíos. En la cena festiva del *Shabat* se hace el *Kidush*, para bendecir el vino ofrecido a los comensales como bebida central. En el Séder de Pésaj cada uno de los presentes debe consumir cuatro copas de vino, bendecidas también en la celebración. En la fiesta de Purim hay licencia, dicen algunos, para embriagarse con vino –*Ad lo Yadá*–. Con el vino se hacen las siete bendiciones tradicionales del matrimonio y esta bebida acompaña la circuncisión (*Brit Milá*).

Durante la época del Templo de Jerusalén se realizaban sacrificios según el rito tradicional, en el cual se bebía vino, pero los sacerdotes no podían officiar mientras estuvieran embriagados. El vino hacía parte del culto, de la acción de gracias y de la alegría por la cosecha y la vida, por el encuentro con los hermanos en la peregrinación, por llegar de nuevo a la ciudad santa y a su templo sagrado. En síntesis, el vino debía estar presente en cualquier fiesta, celebración familiar o institucional.

Pero, como se indicó antes, también consumir vino en exceso trae consecuencias. Esta experiencia la vivió Noé. Hay un relato bíblico un tanto extraño. Un día Noé se quedó dormido a causa de una borrachera, y su hijo Cam entró a la habitación y vio su desnudez. Por ello Cam recibió una tremenda maldición. El incidente tuvo lugar después del Diluvio, cuando Noé y su familia bajaron del arca y se establecieron en tierra firme (Gn 9,18-27).

Al comienzo de la narración asoma un detalle curioso. Noé, como agricultor, planta una viña. Así, podemos preguntar: ¿de dónde sacó la cepa de la vid si el Diluvio exterminó toda forma de vida? El relato no lo dice, ni le importa la incoherencia. El texto más bien nos regala una experiencia de Dios: la tierra había quedado maldita por el pecado de Adán y Eva (Gn 3,17-19). La tierra era un inmenso desierto y producía solo espinas y abrojos.

Pero ahora las aguas del Diluvio sanan la tierra y la purifican. Así lo expresa Dios a Noé al terminar la catástrofe: “De ahora en adelante, y mientras exista la tierra, siempre habrá siembra y cosecha, frío y

calor, invierno y verano, existirán el día y la noche” (Gn 8,21-22). En otras palabras, la tierra vuelve a su fuente original. Noé cultiva la vid, la más preciosa y noble de las plantas citadas en la Biblia. Como si los enojos de Dios duraran poco. Noé hace lo contrario de Adán. Al pecar, Adán había traído sufrimiento y esterilidad a la tierra. Noé, gracias a su bondad, trajo el alivio y el consuelo al mundo. No olvidemos el significado hebreo del nombre Noé: consolar.

La enseñanza es clara: cuando alguien bueno como Noé aparece sobre la tierra, esta vuelve a ser buena.<sup>86</sup> A continuación, el autor pasa a relatar el hecho del vino. Un día Noé se embriagó con el vino de su viña y se durmió desnudo en su tienda. En ese momento entró su hijo Cam, a quien el relato presenta como “el padre de Canaán”. ¿Por qué el relato insiste en que Cam es el padre de Canaán (dos veces lo dice, en los vv. 18 y 22) sabiendo que este ni siquiera tiene hijos? Entonces, sigue la narración: Cam vio la desnudez de su padre y avisó a sus dos hermanos, quienes estaban afuera y no vieron su desnudez. ¿Qué pecado hay aquí?

Cuando Noé se despierta y advierte lo sucedido, reacciona de una manera doblemente inesperada. Primero, lanza una dura maldición contra Cam; segundo, maldice también al hijo de Cam, es decir, a Canaán (Gn 9,25). ¿Por qué Noé maldice a su futuro nieto y no al hijo que cometió el pecado? A esta altura del relato ya comprendemos poco.

Pero, si analizamos la historia con cuidado, viene en nuestra ayuda un dato. El texto original no dice que Cam vio a su padre desnudo, sino que “vio la desnudez de su padre”, y, así las cosas, no se habla de lo mismo. Y repite tres veces esta expresión. ¿Cuál es el significado de “ver la desnudez” en la Biblia? En el libro del Levítico esta expresión aparece unas 30 veces y se emplea para referirse a las relaciones sexuales con una persona. Por ejemplo, dice: “No descubrirás

---

<sup>86</sup> El Papa Francisco, cuando visitó Colombia, exclamó en la ciudad de Villavicencio el 8 de septiembre de 2017: “Basta una persona buena para que haya esperanza”.

la desnudez de la mujer de tu padre” (es decir, no tendrás relaciones con la mujer de tu padre) (18,8); “No descubrirás la desnudez de tu hermana” (es decir, no tendrás relaciones con tu hermana) (18,9); “No descubrirás la desnudez de tu nieta” (es decir, no tendrás relaciones con tu nieta) (18,10); “No descubrirás la desnudez de tu tía” (es decir, no tendrás relaciones con tu tía) (18,12); “No descubrirás la desnudez de tu nuera” (es decir, no tendrás relaciones con tu nuera) (18,15).

Por lo tanto, cuando el relato dice que Cam ve “la desnudez de su padre” alude a una relación sexual de Cam. Y dos veces dice “Cam es el padre de Canaán”. ¿Con quién, entonces, tuvo relaciones sexuales Cam? Aquí el Levítico nos ayuda otra vez. “La desnudez” prohibida no se refiere a cualquier mujer, sino a la mujer de otro hombre, a la esposa de ese otro hombre. Para decirlo con otras palabras: en la Biblia la desnudez de un hombre es “su esposa”.

Por ejemplo, la desnudez del padre es “la esposa” del padre. La desnudez del hermano es “la esposa” del hermano. Así se lee en el Levítico: “No descubrirás la desnudez del hermano de tu padre, es decir, la de su esposa” (18,14); “Si un hombre se acuesta con la mujer de su padre, ha descubierto la desnudez de su padre” (20,11); “Un hombre ha descubierto la desnudez de su hermano, si se casa con la mujer de él” (20,21).

En todos los casos, “la desnudez” de un hombre es su esposa. Por lo tanto, y volviendo a la historia, en lenguaje bíblico cuando Cam vio la desnudez de su padre Noé se acostó con su esposa.<sup>87</sup> En definitiva, con su propia madre. Noé, al enterarse, lanzó una maldición, porque su hijo aprovechó la borrachera de su padre y cometió incesto, un pecado aberrante en la Biblia; y Noé no maldice a su hijo Cam, sino a su nieto Canaán, pues nacerá como fruto del incesto.

---

<sup>87</sup> Para ampliar, se sugiere ver: Adele Reinhartz, *Why Ask My Name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1998); Anat Koplowitz-Breier, “Commemorating the Nameless Wives of the Bible: Midrashic Poems by Contemporary American-Jewish Women”, *Religions*, Vol. 11, no. 7 (2020): 1-20.

La insistencia en Canaán pretende centrar la atención no en Cam el pecador, sino en su futuro hijo Canaán, quien será maldito desde sus orígenes por haber nacido como fruto de un pecado.

Cuando Cam “vio la desnudez de su padre”, dice el Génesis, “avisó a sus dos hermanos que estaban afuera”. Este “aviso” era una invitación a hacer lo mismo. Pero ellos “no vieron la desnudez de su padre”, más bien entraron a la tienda de espaldas y lo cubrieron. Esto evidencia que Sem y Jafet se negaron a cometer incesto y explica la posterior bendición de su padre Noé.

Nos falta resolver una última cuestión: ¿por qué el recuerdo de un pecado tan doméstico y privado como el incesto de Cam y su madre aparece en la Biblia? Con base en las frases de las maldiciones y bendiciones de Noé al despertar (vv. 25-27), descubrimos que se trata no solo de un evento familiar, sino de un hecho cargado de fuertes repercusiones políticas. De hecho, los personajes principales de la historia son los tres hijos de Noé, es decir, Sem, Cam (con su futuro hijo Canaán) y Jafet. Para la mentalidad hebrea, ellos simbolizaban tres pueblos. Sem representaba a los semitas, Canaán a los cananeos, sus tradicionales enemigos, y Jafet a los filisteos, pueblo que compartió con los israelitas la Tierra Prometida durante varios siglos.

Los filisteos permanecieron en el país no porque Dios no pudiera expulsarlos, sino porque esa fue su voluntad desde el principio. Dios había dispuesto que los filisteos también se apoderaran de una parte de la Tierra Prometida, así como los israelitas se adueñaron del resto.<sup>88</sup> Solo a los cananeos podían esclavizar y someter, por los pecados aberrantes cometidos. Después del Diluvio, Noé profetiza una realidad descubierta por ellos más tarde en la historia: los cananeos (Canaán) llevan una maldición y serán sirvientes, esclavos de Sem el bendito (es decir, los israelitas); los filisteos (Jafet) se extienden y habitan en medio de los campamentos de Sem, y Canaán será esclavo suyo (vv. 25-27).

---

<sup>88</sup> John Bright, *La historia de Israel* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2003), 186.



Por lo tanto, la narración no se agota en una borrachera por causa del vino, sino que tiene efectos políticos. Tenemos delante un relato con una posible explicación a una situación de la historia de Israel: la esclavitud de los cananeos y la supervivencia de los filisteos.<sup>89</sup>

Hubo después del Diluvio tres hermanos, hijos de Noé y su esposa: Sem, Cam y Jafet. Nacidos en la misma familia, del mismo padre y la misma madre, todos felices y llenos de proyectos magníficos, llamados por Dios para un proyecto grande y glorioso. Pero uno terminó siendo esclavo, mientras los otros dos permanecieron libres. Uno quedó sometido y los otros se volvieron sus amos. A uno la vida se le volvió un infierno y los otros vivieron con plenitud. Todo esto fue causado por el pecado derivado de una borrachera con vino.

Por primera vez la Biblia habla de esclavitud, la institución más espantosa inventada por el ser humano, donde se prueba la muerte en vida, donde no se decide por sí mismo, ni se hace lo que a la persona le gusta, ni va donde quiere, ni tiene amigos, ni es feliz. Solo tiene un amo que lo manda, quien le ordena lo que debe hacer, lo priva de sus sueños, le amputa sus ilusiones y lo degrada. Librarse del pecado es sacarse de encima un pesado yugo que no permite el gozo de la libertad que el Creador dio a sus creaturas y volver a la condición inicial de estos tres hermanos, antes del pecado de Cam.

## Memo:

Es claro que todas las culturas recurren a elementos como bebidas o humos para acceder a una segunda realidad. Algunas, como los aztecas, destilaron el mezcal; otras, como los brasiles, usaron el yagé (todavía lo usan); los chibchas, la chicha, y los incas, el pisco. Y algo similar pasó y pasa en Asia, a partir del uso de aromas alucinantes (en la India y China) y de todo tipo de opiáceos. En el Medio Oriente (quizá la herencia fue egipcia o persa) se usan todavía las llamadas gotas de amor, logradas a partir de un extracto de *Cannabis sativa*.

---

<sup>89</sup> Bright, *La historia de Israel*, 179 y ss.

Del uso exagerado de estas gotas viene la palabra asesino (*hashashin*, el que usa el hachís).

En los tiempos de Noáj ya los sumerios destilaban cerveza, bebida que luego se extendió por Egipto y debieron conocer bien los griegos, que, de la mano de Alejandro de Macedonia, no solo conquistaron tierras orientales, sino costumbres que hicieron propias. Se dice que las destilerías de Roma bastecían bien las tabernas y los banquetes de las grandes villas, lugares donde se recurría también a drogas que se mezclaban con el vino, la bebida fuerte del Mediterráneo. De esto dan fe novelas romanas como *El asno de oro*, de Plinio Apuleyo, y el Satiricón, de Petronio.

Sabemos que el vino existe desde los inicios de la revolución agrícola, pero no como una bebida que se produjera rápidamente, ya que su fabricación requirió mucho tiempo. Para lograr el vino hay que hacer cepas, saber escoger la uva, prensarla y poner el mosto a fermentar. Todo este proceso debió llevar mucho tiempo en aprenderlo. Sin embargo, cuando se habla de la invención del vino,<sup>90</sup> se recurre a Noáj, el primero en aparecer en una crónica como productor y usuario desmedido de este licor. Y, si bien en las mitologías hay dioses que se emborrachan (Dionisos o Baco), lo cierto es que no lo producen y sus borracheras carecen de moraleja.

En las *tosafot*<sup>91</sup> de Rashi<sup>92</sup> se dice que Noáj, luego del Diluvio, se disgustó con D's por la manera como quedó la Tierra, lodosa en unas partes y quebrada en otras, con apenas cardos y malezas. Sin embargo, como Noáj era agricultor y constructor de herramientas, se dio a la tarea de ararla y el primer resultado fue una viña. ¿Por qué una viña y no un campo de trigo? En este punto los comentaristas, que se ven en la obligación de especular sobre lo más verosímil, dicen que Noáj llevaba en el arca semillas de la vid, al igual que

---

<sup>90</sup> Como se narra en: Louis Charpentier, *El misterio del vino* (N. p.: Titivillus, 1981).

<sup>91</sup> Significa comentarios, en hebreo.

<sup>92</sup> Rabí Shlomó ben Itzjak, comentador de la Torá y el Talmud, siglo x, Francia.

frutos y raíces de otras plantas. ¿Por qué Noáj escoge sembrar algo que requiere de un proceso largo (reconocer el tipo de tierra, hacer la cepa, madurar el fruto, pisarlo y dejarlo fermentar) y no uno más viable, que le ayude a sobrevivir mejor, como la cebada, el trigo, la higuera, el olivo, con el que hacer pan, aceite y también cerveza?

Vino significa *yain* en hebreo y, por gematría,<sup>93</sup> su valor es siete, como los días de la creación y los brazos de la Menorá. En el alefato, la letra siete se representa por *zain*, que significa espada. Podría decirse entonces que el vino es una espada que corta la realidad en dos, buscando separar lo terrestre de lo espiritual y, en este punto, mientras se da el corte, lo material no quiere partirse y lo espiritual no logra zafarse. Es algo así como una agonía o, en otras palabras, una borrachera. Noáj usaría el vino para darse valor espiritual y discutir con D's, pero no lo logra. D's ha renovado el mundo y esto no se discute; lo que había antes ya no está y persistir en ello es impedir la renovación. En este enfrentamiento Noáj pierde el sentido y despierta, como dicen algunos midrashim, emasculado y ya sin posibilidades de engendrar. Lo que Sem y Jafet cubren es el fin patriarcal de Noáj, y este maldice a Canaán, el hijo de Cam, con la esclavitud, algo que no está muy claro o ya es un anexo posterior, pues lo que se indicaría con los hijos de Noáj sería que en la renovación del mundo aparecen grupos raciales (los semitas, los jafetitas –los del norte– y los camitas, que serían los del sur) o al menos con una identidad definida que los diferencia.

Lo que sí es interesante es que el vino aparezca en la Biblia (tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento), ya como elemento para bendecir lo creado, ya para representar la eternidad y el sacrificio (en el caso de la misa), la unión con la divinidad, en la celebración de las fiestas sagradas y como parte del significado de *Shabat*, que es el día del tiempo. De aquí la importancia del *Kidush* (santificación, en arameo) en el judaísmo, que reafirma la identidad judía cada semana, antes de partir el pan sabático (*la jalá*), que

---

<sup>93</sup> Método de interpretación que asigna un valor numérico a cada carácter del alfabeto hebreo.

significa la unión de todos. *El Kidush (Baruj Atá Adonai, elobeinu melej ha olam, boré pri a gafen* - Bendito Tú mi Señor, Seños nuestro, creador del fruto de la vid), que finaliza con la palabra *gafen* (*guímel, fe y nun*) y que por gematría daría cinco (la letra *vav*, que es conjunción que convierte el pasado en futuro y el futuro en pasado), nos dice lo que fuimos para ser lo que somos y seremos. Al final de la oración, se dice *L'Jaim* (por la vida) y se bebe la copa de vino.

De las mujeres, sin embargo, nada se sabe, ni antes ni después de la borrachera de Noáj. Quizá guardaron silencio, como en muchas culturas cuando la renovación acontece.

## 5. Sarai – Sarah

Hernán:

“ [...] Por la fe también la misma Sara, siendo estéril, recibió fuerza para concebir; y dio a luz aun fuera del tiempo de la edad, porque creyó que era fiel quien lo había prometido”  
(Hebreos 11,11).

Según Bereshit (Gn) 11,29, Abram y su hermano Najor tomaron por esposas a Sarai (mi Sara: mi princesa) y a Milka (reina). Llama la atención el paralelo: dos hermanos, dos esposas con nombres cuyos significados son también paralelos y sinónimos. Los nombres Sarai y Milka están conectados con el culto del dios (Sin) lunar en Ur y en Harán. Y su incorporación en Tanak representa, quizá, una reminiscencia de la atmósfera local en el norte de Mesopotamia, y no por fuerza tienen un significado religioso e histórico para el mundo de la Biblia.<sup>94</sup>

En el primer libro de la Biblia una misma persona posee estos dos nombres: שָׂרַי Sarai, שָׂרָה Sarah. La raíz hebrea שָׂר (rey, reina, representante del rey, dirigente) tendría relación con שָׂרָה y con שָׂרָר (luchar, competir). El cambio de nombre de Sarai a Sara (Gn 17,15) enfatiza que la forma femenina antigua (Sarai: mi Sara) da paso a la forma común (Sara: princesa). El nombre hebreo שָׂרַי Sarai aparece unas 17 veces entre Gn 11,29 y Gn 17,15 (cuando el cambio del

---

<sup>94</sup> G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, volume XIV (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 196.

nombre), y de allí en adelante el nombre hebreo, שָׂרָה Sarah aparece unas 38 veces, siempre en el libro del Génesis, excepción de la última cita en Is 51,2.<sup>95</sup>

La primera vez que Sarai aparece en el texto bíblico es una mujer adulta, esposa de Abram, una mujer casada. No sabemos qué clase de mujer era Sarai en su infancia, como hija, en su casa, ni como joven doncella. Es *la esposa de Abraham* y así aparece en la Biblia. Desde ese momento Sarai deseó, como toda mujer judía, tener hijos. Pero era estéril, así lo refiere Gn 11,30: “Pero Sarai era estéril y no tenía hijo”. Vivía torturada por su esterilidad, cada episodio de malhumor o conflicto en su familia se sumaba a dicha tortura, esto carcomía su espíritu.<sup>96</sup>

Sarai tardó muchos años en saber manejar la frustración y la depresión producidas por esta verdad. Deseaba ser madre y no podía, pero más adelante aceptó el hecho y lo asimiló desde Dios (Gn 16,2)<sup>97</sup>. A pesar de su fe, Sarai sabía desde una perspectiva humana que los muchos años de esterilidad se cernían como una amenaza para la satisfacción de la promesa de Dios (Gn 15,3-6). Lo recordó con frecuencia y con el tiempo el peso de su carga aumentó. Pero Dios se guardó de darle razones para su esperanza.

---

<sup>95</sup> Para ampliar, véase: Hayyim Angel, “Sarah’s Treatment of Hagar (Genesis 16): Morals, Messages, and Mesopotamia”, *Jewish Bible Quarterly*, Vol. 41, no. 4 (2013): 211-8; L. Juliana Claassens, “Just Emotions: Reading the Sarah and Hagar Narrative (Genesis 16,21) through the Lens of Human Dignity”, *Verbum et Ecclesia*, Vol. 34, no. 2 (2013): 1-6; Jayme R. Reaves, “Sarah as Victim and Perpetrator: Whiteness, Power, and Memory in The Patriarchal Narrative”, *Review & Expositor*, Vol. 115, no. 4 (2018): 483-99.

<sup>96</sup> De este modo, la esterilidad es oposición al mandato de Dios en Gn 1,22. Quien puede dar vida, está imposibilitado para este fin. Para ampliar, véase: Christy Bauman, *Theology of the Womb. Knowing God through the Body of a Woman* (Eugene: Cascade Books, 2019); Tayla Minnaar, “Rewriting the Narrative of the Infertile Female Body”, *Stellenbosch Theological Journal*, Vol. 6, no. 4 (2020): 283-99; Sarah Shectman, “Women’s Status and Feminist Readings of Genesis”, in *The Cambridge Companion to Genesis*, ed. Bill T. Arnold (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 188-208.

<sup>97</sup> El derecho mesopotámico permitía que una esposa estéril diera a su esclava como mujer a su marido.

Sarai era media hermana de Abraham, su marido. Abraham describe así al rey Abimelec la relación con su esposa: “Y a la verdad también es mi hermana, hija de mi padre, mas no hija de mi madre, y la tomé por mujer” (Gn 20,12). Taré era el padre de ambos. Sarai era diez años más joven que Abram (Gn 17,17). No conocemos los nombres de ninguna de sus madres. A propósito, esa clase de relación marital entre medios hermanos no era una dificultad en tiempos de Abraham. Su hermano Najor se casó con una sobrina y tanto Isaac como Jacob se casaron con sus primas.

Cuando Abraham sale de Ur de los Caldeos para ir a Harán (Gn 11,31), Sarai deja a sus amigos para ir con él a un país extraño. A propósito, la descripción bíblica de la vida de Sarai inicia cuando tiene 65 años. La Escritura nada dice de los primeros años de matrimonio de Abram y Sarai. Solo una amarga verdad, *la esterilidad de Sarai*, ¡esta breve frase resume cuanto se puede decir de los primeros 13 lustros de la vida de Sarai!

El relato bíblico nos sorprende: la vida con sentido comienza para Abram a los 75 años y cuando Sarai tiene 65 años, la edad de la jubilación para muchas personas. La vida de las personas nómadas y con edad avanzada no es fácil. Pero Sarai no se resiste a ir con su esposo a una tierra desconocida para ellos. De su vida anterior sabemos poco. Ur de los Caldeos era un centro urbano de cultura de la antigua Sumeria, en la Baja Mesopotamia, junto a la confluencia de los ríos Tigris y Éufrates –cerca del golfo Pérsico, en una región perteneciente hoy a Irak–. Sarai y Abram habrían vivido allí durante el período de mayor poder y opulencia. El Gobierno de la ciudad era una teocracia que rendía culto a la luna como una divinidad. Esta cultura construyó los famosos zigurat, torres terraplenadas donde se erigían enormes templos para el culto.<sup>98</sup>

El texto bíblico relata la primera etapa del movimiento desde Ur de los Caldeos. La iniciativa es de Taré, cabeza de la familia y padre de Abram: “Y tomó Taré a Abram su hijo, y a Lot hijo de Harán, hijo

---

<sup>98</sup> Ska, *Los enigmas del pasado*.

de su hijo, y a Sarai su nuera, mujer de Abram su hijo, y salió con ellos de Ur de los caldeos, para ir a la tierra de Canaán; y vinieron hasta Harán, y se quedaron allí” (Gn 11,31).

La primera etapa del viaje los llevó hasta Harán, viaje lento y largo, unos 1.100 kilómetros hacia el noroeste, tras el curso del río Éufrates. Abram y Sarai se quedaron en Harán. Y emprendieron de nuevo el camino solo cuando Taré murió allí en Harán, a la edad de 205 años (Gn 11,32).

Abram y Sarai parten de Harán hacia la Tierra Prometida. Dios le habló a Abram: “Vete de tu tierra (ve a ti mismo) y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré” (Gn 12,1). Abram y Sarai provenían de Ur, un entorno urbano. ¿Qué les dio energía para dejar su familia, romper lazos de sangre y asumir la vida nómada? La promesa enclavada en un palabra: “Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición para los que te bendijeren, y a los que te maldijeren maldeciré; y serán benditas en ti todas las familias de la tierra” (Gn 12,2-3). Una promesa para siempre de Dios para Abram, Sarai y su descendencia.<sup>99</sup>

Pero la bendición prometida tenía implicaciones eternas. Sarai comprendió esa promesa. De acuerdo con la Escritura, lo creyó. Esta promesa es un argumento esencial a lo largo de la Sagrada Escritura, desde Génesis 3. Y Abram y Sarai son las personas por medio de las cuales las naciones verán la grandeza del proyecto salvador del Señor.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Para ampliar, véase: Judith R. Baskin, “Rabbinic Reflections on the Barren Wife”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 82, no. 1 (January, 1989): 101-14; Phyllis Trible, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (London: SCM, 2002); Candida R. Moss and Joel S. Baden, *Reconceiving Infertility. Biblical Perspectives on Procreation & Childlessness* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2015); Janice Pearl Ewurama De-Whyte, “Sarah, Rebekah and Rachel: Beautiful and Barren”, in *Wom(b)an: A Cultural-Narrative Reading of the Hebrew Bible Barrenness Narratives* (Leiden: Brill, 2018), 81-123.

<sup>100</sup> Schroer citada en Elisabeth Schüssler, *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría* (Madrid: Trotta, 2000), 190.



Al dejar Harán después de enterrar a su padre Taré, Abram llevaba una nutrida caravana: “Tomó Abram a Sarai su mujer, y a Lot hijo de su hermano, y todos sus bienes que habían ganado y las personas que habían adquirido en Harán, y salieron hacia la tierra de Canaán; y a tierra de Canaán llegaron” (Gn 12,5). Según el texto, el viaje hasta Canaán no tuvo dificultades. Fueron unos 563 km a pie (en total cerca de 1.700 km desde Ur). Si la caravana en promedio recorre 20 km cada día, el viaje entre Harán y Canaán pudo durar unos 30 días.

Abram y Sarai se detienen en Betel, un área fértil con abundantes manantiales, y allí erigen un altar de piedra. El Señor se aparece a Abram y amplía la promesa original, “dará toda la tierra que lo rodea a sus descendientes”. En esta promesa Sarai juega un rol central. Abram nunca será el patriarca de una gran nación si ella no es primero la madre de sus hijos.<sup>101</sup> Ella, consciente de las promesas del Señor a su esposo, anhela que se cumplan. Pero ella es estéril y esto es una gran carga sobre su espalda. Betel, por su parte, representa un puerto seguro en medio de su vida nómada. Aquí mismo el Señor encontrará a su nieto Jacob usando una escalera del cielo a la tierra después del sueño programático (Gn 28,10-22).

Pero por causa de fuerza mayor Abram y Sarai marchan al sur con su caravana. “Hubo entonces hambre en la tierra, y descendió Abram a Egipto para morar allí; porque era grande el hambre en la tierra” (Gn 12,10). Por primera vez, Abram hace pasar a Sarai como su hermana. Abram teme que la belleza de Sarai (Gn 12,11.14.15) lleve a los egipcios a asesinarlo para quedarse con ella. Sarai acepta pasar como su hermana (v. 13). El faraón demuestra favor por su “hermano” Abraham a causa de Sarai y le regala ganados y servidores (v. 16).

Se ha escrito mucho en la literatura sobre la belleza de Sarai. Es considerada un dechado de belleza, una diva clásica. Su nombre, como

---

<sup>101</sup> Bernard Loomer, “Two Conceptions of Power”, *Process Studies*, Vol. 6, no. 1 (1976): 5-32.

ya se dijo, significa mi princesa. Y la Escritura destaca su atractivo. Aun a su edad es bella físicamente. Hasta el día de hoy Sarai es recordada por su legendaria belleza. Según una famosa tradición musulmana, se parecía a Eva. Un dato interesante, porque para otra tradición musulmana Alá dio a Eva dos tercios de toda la belleza existente y luego dividió el otro tercio entre las demás mujeres. Pero no es necesario embellecer el atractivo de Sarai con fábulas. El relato bíblico es concreto: “Sarai era una mujer muy hermosa”.<sup>102</sup>

En algunos aspectos, Sarai puede evocar a las mujeres de Lamec, Ada y Zila: su hermosura, altamente alabada, por ejemplo; en el episodio de Agar (su sierva ofrecida a Abraham como esposa) sigue el ejemplo dado a las mujeres de Lamec. Fue deseada dos veces por otros hombres, primero por el faraón y luego por Abimelec. Sarai experimentó celos y envidias en su relación con Agar. Como si el malestar y desazón de Ada y Zila entraran en la tienda de Sarai. Pero de manera sencilla ella aparece como es: intrigante a veces, heroína también. Una mujer con dificultades.

Sin embargo, asoma una diferencia central entre Sarai y Ada y Zila. En Génesis se acentúa la fe de Sarai. Su corazón se abre a Dios. Su fe se expresa en la historia cotidiana. Quiere ser madre como toda mujer y conoce el valor de un hijo. Cuando es raptada y llevada al harén de dos príncipes extranjeros, permanece fiel a Abraham (Gn 22). Sarai se adapta a la historia. Por esta actitud recobra la posición de honor asignada por Dios a la mujer. Sarai consigue ser una mujer digna.

## Memo:

Después del Diluvio y la Torre de Babel (el desorden producirá el orden),<sup>103</sup> el mundo se renueva. Ya los hombres y mujeres no es-

---

<sup>102</sup> Precisamente, el capítulo cuatro (páginas 81-123) de la obra de Janice Pearl Ewurama De-Whyte se titula “Sarah, Rebekah and Rachel: Beautiful and Barren”.

<sup>103</sup> Luego Nietzsche hablará de lo dionisiaco y lo apolíneo, estableciendo que lo uno lleva a lo otro.

tán al desgaire, sino que comienzan a tener posiciones claras: saben oficios, toman decisiones, se hacen grandes preguntas. O sea que ya comienzan a configurar el final de la creación porque la han entendido. Por esta razón, la historia de los patriarcas y las matriarcas está al final de Bereshit como la marca de un nuevo inicio, esta vez escogiendo los caminos.

El fin de la creación (de los principios y primeras leyes, de los espacios y sus conformaciones) es la razón y la fe. Con la razón la Tierra comienza a tener sentido. Con la fe los cielos tienen una razón. Y entre los cielos y la Tierra la especie humana se multiplica ordenadamente, reproduciéndose para parecerse a sí misma, pero ya no como meros organismos, si no mediada por comportamientos que la hacen humana.

La razón que posee la Tierra es que debe pertenecerle al hombre por espacios, no toda. Allí, en un espacio determinado, nacerá la cultura: una lengua, la escritura, unas maneras de producir, muchas preguntas con respuestas que se amplían y, en resumen, un pueblo que se identifica. O sea, un grupo humano que se entiende entre sí siguiendo unas normas. Pero esto no indica que un pueblo sea una unidad indivisible, pues de los pueblos nacen otros pueblos, nuevos conceptos de vida, principios más profundos, etc. Esto sucede con Buda, que sale del hinduismo y crea su propia senda. Pasa igual con Confucio, que de cuidador de un silo con granos retorna a la agricultura para comprender la razón de los granos. En términos de Zygmunt Bauman, realizan una “retrotopía”,<sup>104</sup> es decir, retornan a un punto de partida anterior (más claro que el vivido en el presente) que les permite recomenzar y avanzar por un camino más limpio.

Abram (todavía no es Abraham), por ejemplo, que habita una Ur de hornos, ladrillos, dioses de arcilla, mercado, ejército y leyes (podríamos remitirnos al Código de Hammurabi), hace una retrotopía: sale de la ciudad y retorna al desierto, donde no hay dioses sino un D's, la tierra es otra y la búsqueda una nueva. Pero no sale solo, sino con

---

<sup>104</sup> Zygmunt Bauman, *Retrotopía* (Barcelona: Paidós, 2017).

su sobrino Lot, sus siervos y rebaños. Esto implica que va a crear un pueblo nuevo que no surgirá de manera espontánea, sino a través de las mujeres que van con ellos, una de las cuales (la mujer de Lot) se convierte en estatua de sal. Una gente nueva surgirá a partir de Abram, porque D's le ha prometido una porción de tierra y le ha proporcionado una mujer: Sarai. Pero, ¿quién es Sarai?

Sabemos que Sarai, por la letra *iud* final, le pertenece a D's. Es mi Sara. La traducción sería mi princesa, término que significa la primera ciudadana o la mujer principal.<sup>105</sup> En el libro *El príncipe*, de Nicolás Maquiavelo, el príncipe es el ciudadano modelo para los demás y el generador de principios políticos que cuidan bien del Estado o del grupo que se gobierna. Entonces, no es atrevido decir que una princesa cumple el mismo papel. Sarai es princesa, pero la princesa de D's. Una mujer modelo que viene de D's y, por eso, no tiene orígenes humanos. No sabemos quién la engendró, carece de hermanos, simplemente aparece como la mujer de Abraham. Y será Sarai hasta que engendre a Isaac, pasando de la infertilidad a la fertilidad.

Sarai (palabra compuesta por las letras *sámej*, *álef*, *resh* e *iud*, que por gematría daría uno) sería la mujer una, que no nace del costado de un hombre, como Havah, sino que aparece y es la belleza. Y ¿qué es la belleza? Para todas las culturas es lo que presenta un orden, que debe ser admitido como camino esencial. Es la claridad absoluta de algo, el arquetipo platónico, la no equivocación, lo que permite un camino seguro. No es de extrañar que el faraón quiera esa belleza y que Abimelec la desee para sí. Y que Abraham la vaya entendiendo a medida que ella va a su lado, que la lea, como dice *El Midrash*, en términos de *Shir Hashirim* (Cantar de los Cantares).

En la belleza no se puede fecundar de inmediato. La belleza requiere ser entendida de manera lenta. Tomando la teoría causal de Aristóteles,<sup>106</sup> la belleza se compone de un material que requiere de alguien que lo domine, busque unos resultados claros y le defina un fin.

---

<sup>105</sup> De principal proviene la palabra príncipe.

<sup>106</sup> Causa material, causa eficiente, causa formal, causa final.

Esto quiere decir que a la belleza no puede llegar sino el indicado, alguien que ha pasado por una iniciación poderosa. Abraham puede porque ha escuchado las palabras de D's y ha creído, y construye un altar en Bet El (la casa de D's) para ofrendar lo que ha ido sabiendo de D's (de la belleza que contiene). A partir de la ofrenda, reconoce (vuelve a conocer) a Sarai. Ya la belleza está a su lado, pero tendrá que esperar. La belleza es un entendimiento pleno, un arquetipo al que hay que irse pareciendo hasta ser como él. Me atrevería a decir que Abraham se va embelleciendo al tener a la princesa de D's a su lado. Y ese proceso comienza a cerrarse cuando llegan los ángeles de D's (que son bellos) y le dicen que Sara (ya sin *iud*) engendrará un hijo. La sonrisa de Sara, como en *Carta a un rehén* de Antoine de Saint Exupéry, es una premonición de la alegría por llegar.

Sara (ahora la palabra se compone de *Sin*,<sup>107</sup> *resh* y *jei*, que por gemetría también da uno) es un proceso de siembra frente al sembrador. Ella es la semilla y, de acuerdo con los cuidados, la cosecha. Ella es la matriarca uno, la que indica qué se hace y qué está permitido. Sara permite que Abraham engendre a Ismael con Agar, y ella lo tiene en sus rodillas, lo cual indica que la simiente de su marido es vida en ella. Agar, pariendo en las rodillas de Sara, es el preámbulo de su embarazo de Isaac. Diría, siguiendo la cuenta del *Omer*,<sup>108</sup> que Sara es *Lag Ba'Omer*,<sup>109</sup> la cosecha permitida para que surja la descendencia de Abraham. Vale la pena anotar que en Sara (con letra *Sin*) está la protección de D's.

En este punto (el parto de Agar y la premonición del parto de Sara), Bereshit se refiere al nacimiento de dos culturas, la judía y la árabe, la de los hombres que siguen aprendiendo de D's y la de los que montan a caballo y manejan bien la flecha. No quiere esto decir que se crea una civilización y una barbarie, sino que una cultura nace y la otra (la de Agar) se nutre de una vieja. Bereshit dice que Agar era

---

<sup>107</sup> La letra *SHin*, que sin punto se pronuncia *Sin*, es la de Shaday, Todopoderoso.

<sup>108</sup> *Omer*, cuenta de 49 días después de Pésaj.

<sup>109</sup> *Lag ba'Omer*, día 33 después de Pesaj. A partir de ahí se puede comer la nueva cosecha.

egipcia, así (se supone) que le transmitió a Ismael sus raíces y por eso el primer hijo de Abraham (que no es anunciado por nadie) es el dominador del desierto, de los oasis y los caballos. Diría que es un hombre haciéndose en las dificultades y todavía sin encontrarse con la fe.

El papel de Agar es poderoso.<sup>110</sup> Cría al padre de unas tribus, de gente que lee el cielo y se mueve como el viento, creará otra religión y se encontrará también con la belleza, dando su origen a los demás a través del padre.<sup>111</sup> Agar es la iniciadora de la Umma (de los grandes patriarcados), la que le ha servido a Abraham y a Sara, pero también se hará libre con su hijo. Sara, en cambio, dará origen a otro tipo de pueblo: pastores, fabricantes de pozos, buscadores de milagros, conocedores de la esclavitud en carne propia y creadores de la libertad bajo normas estrictas. Sara es la identidad<sup>112</sup> y, a partir de ella, se inicia el camino hacia la belleza del D's Uno.

---

<sup>110</sup> Para ampliar, véase: Marianne B. Kartzow, "Reproductive Capital and Slave Surrogacy: Thinking about/with/beyond Hagar", in *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations*, eds. Anne H. Grung et al. (Eugene: Wipf & Stock, 2015), 396-409; Marianne B. Kartzow, "Reproductive Salvation and Slavery: Reading 1 Timothy 2:15 with Hagar and Mary", *Neotestamentica*, Vol. 50, no. 1 (2016): 89-104; Chris L. de Wet, "Fertility, Slavery, and Biblical Interpretation: John Chrysostom on the Story of Sarah and Hagar", *Biblical Theology Bulletin*, Vol. 53, no. 4 (2023): 250-62.

<sup>111</sup> Entre los árabes la identidad la da el padre.

<sup>112</sup> El judaísmo es matricial, la identidad la da la madre.

## 6. El cambio de los nombres

Hernán:

En Bereshit 16, Abram y Sarai creen hallar una nueva forma de enfrentar el nacimiento de un hijo. Sarai claudica en su apuesta de ser madre y ofrece su esclava Agar a Abraham para engendrar. Era una forma de asegurar, en las culturas antiguas, la descendencia y el patrimonio del hogar.

Cuando Sarai entrega a Agar a Abram, aflora quizá un acto incrédulo: nunca tendré un hijo. Cuando Dios se les aparece a ella y a Abraham y les dice el hijo nacerá de su matriz, ella lo duda. Sarai deposita la promesa en el hijo de Agar, por ello se ríe. Y su risa, cuando la visita de Dios a su tienda en Gn 18, es también incrédula. Sarai, en su incredulidad, trata muy mal a Agar. Y Bereshit no disimula estas actitudes. Pero Sarai vive por su fe, por la que recupera su condición de mujer, esposa y madre. Gracias a su fe, Sarai pasa a llamarse Sara (Neh 9,7-8).<sup>113</sup>

Pero, como era previsible, las secuelas de esta decisión (una solución humana a su dilema) tuvieron largo alcance. Algunas de las tensiones de hoy en Medio Oriente tienen raíces en el evento de Gn 16. Si bien desde un punto de vista humano fue obvia la pérdida de la esperanza en Sara, su avanzada edad le impidió creer en un hijo. Sara concibió su único niño en la vejez, cuando se agotó el término de

---

<sup>113</sup> Rouhollah Mahdavi Haji, "Feminist Construal of Chapter Sixteen of Genesis in the Bible and Its Criticism (The Story of Marriage of the Prophet Abraham and Hagar)", *Women's Studies*, Vol. 6, no. 14 (2016): 127-41.

la profecía, cuando las razones terrenales para la esperanza estaban muertas. En ese momento intervino el Señor.

Habían pasado diez años sin frutos desde el momento en que Abraham y Sara llegaron a Canaán (Gn 16,3). Sara tenía ahora 75 años, era posmenopáusica y aún no tenía hijos. Si Dios quería hacerla la madre del heredero de Abram, ¿por qué no lo hizo antes? Dios retenía a su hijo de manera deliberada. Cuando se cumplió la promesa, nadie podía negar la efectiva obra de Dios.

De la unión de Abram con Agar nace Ismael, el hijo mayor de Abram. Pero Agar se torna arrogante e irrespetuosa con Sara: “Y cuando vio que había concebido, miraba con desprecio a su señora” (Gn 16,4). Aquí, entonces, vemos el primer estallido del brío de Sara. “Sarai dijo a Abram: Mi afrenta sea sobre ti; yo te di mi sierva por mujer, y viéndose encinta, me mira con desprecio; juzgue YHWH entre tú y yo” (Gn 16,5). Es el efecto del plan ideado por Sarai.

Agar puso adrede sal en la herida. Agar era la criada y Sarai la señora, esta era la más descarada clase de atrevimiento deliberado según la cultura de la época. Cada personaje fue culpable y cada uno recogió el fruto amargo de una siembra egoísta. Abram aceptó la queja de Sarai. Pudo ser sabio y árbitro encontrando una solución justa para ambas mujeres, pero dejó que Sarai se las arreglara con Agar. “Y respondió Abram a Sarai: He aquí, tu sierva está en tu mano; haz con ella lo que bien te parezca” (Gn 16,6).<sup>114</sup>

Sarai trató con crueldad a su sierva, pero el Señor mostró una gracia extrema con Agar.<sup>115</sup> El Ángel del Señor la buscó y le habló en primera persona (no en tercera), tal como lo hace el Señor. Para Agar sus palabras están llenas de compasión. Primero le preguntó de dónde venía y hacia dónde iba. La llamó por su nombre: “Agar, sierva de Sarai”, para dejar en claro quién era y le recordó su tarea. Agar es sincera en su réplica y el Señor le dice: “Vuelve a tu señora, y

---

<sup>114</sup> Matthieu Collin, *Abrahán* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2006).

<sup>115</sup> Kartzow, “Reproductive Capital”.



ponte bajo su mano” (Gn 16,9). Agar era una buena criada y debía volver en humildad. Y el Señor, sin que Agar lo pida, le hace una asombrosa promesa: “Multiplicaré tanto tu descendencia, que no podrá ser contada a causa de la multitud” (Gn 16,10). Y profetiza sobre su hijo no nacido, lo llamará Ismael y será fiero, valiente y fuerte entre sus hermanos (Gn 16,12). Agar llama al Señor con un nombre único, “El-Roi” o “el Dios que ve”, pues el Señor la mira en su infortunio (Gn 16,13).

Cuando nació Ismael, Abram tenía 86 años (Gn 16,16). Los 13 años siguientes fueron tiempos de gran frustración para Sarai. Seguía siendo estéril. A esa altura tenía 89 años y había vivido en Canaán durante 24. Su marido ya estaba casi en los 100 años. Aunque su esperanza aún no estaba destrozada, ya colgaba de un hilo deshilachado. Pero aquí es firme la fe de Sarai.

Por fin el Señor se hizo presente y una vez más renovó la alianza: “He aquí mi alianza es contigo, y serás padre de muchedumbre de gentes” (Gn 17,4), le dice el Señor a Abraham. No solo “una gran nación”, no solo descendientes tan numerosos como las estrellas o el polvo, sino “muchas naciones”: “Y te multiplicaré en gran manera, y haré naciones de ti, y reyes saldrán de ti” (Gn 17,6).

En Bereshit (Gn 17), Dios describe la señal de la alianza que hará con Abram y su descendencia. Le da a Abram un nuevo nombre para su destino como patriarca del pueblo escogido. En el despertar de estos sorprendentes eventos, no cabe pasar por alto un dato: no solo Abram recibe un nuevo nombre, también Sarai, una de las primeras matriarcas de Israel, recibe uno nuevo y una promesa (Neh 9,7-8).

El nombre Abram (אַבְרָם; *Avram*) está compuesto por dos palabras, *av* y *ram*, y significa el padre es exaltado. Abraham (אַבְרָהָם; *Avraham*), por otro lado, se deriva de las palabras אַב; *av* y הַמּוֹן, *hamón*, y se explica en la frase: “porque [te doy como] padre de una multitud de naciones” (Gn 17,5). El cambio de una sola letra marca la diferencia. “Entonces el Señor dijo a Abraham: ‘A Sarai, tu mujer, no la llamarás Sarai, sino que Sara será su nombre. Y la bendeciré y

también te dará un hijo por medio de ella; la bendeciré, y será madre de naciones; reyes de pueblos vendrán de ella” (Gn 17,15-16).

Sarai está en paralelo con el cambio de nombre de Abram, inclusive en su significado. Ambos son llamados por sus nuevos nombres, por los futuros roles que asumirán como padre y madre de muchas naciones.<sup>116</sup> Sarai ( שַׂרַי ) y Sara ( שָׂרָה ) son formas diferentes de la misma palabra hebrea: “princesa/mujer de fortaleza”. Sarai quizá sea la forma posesiva de Sara (es decir, mi Sara). Sin el pronombre posesivo mi, el Señor elimina una limitante de su nombre, pues ella será ancestro de muchas naciones. Sara revela que su fuerza no le pertenece solo a su familia inmediata, sino a la futura nación de Israel y a las naciones en general. Como en el caso de Abraham, el cambio de una sola letra crea una diferencia.

Más tarde, el Señor se apareció ante Abraham (Gn 18) para renovar a Sara la promesa, para que la escuchara de manera directa. Sara y Abraham preparan la cena para los huéspedes. Mientras comen, los hombres preguntan: “¿Dónde está Sara, tu mujer?” (Gn 18,9). “Aquí, en la tienda”, responde Abraham. El Señor dice: “En un año volveré a ti; y según el tiempo de la vida, he aquí que Sara tu mujer tendrá un hijo”.<sup>117</sup> Sara dice para sí: “¿Después de vieja tendré deleite, siendo también mi señor ya viejo?”. El Señor dice a Abraham: “¿Por qué se ha reído Sara ¿para Dios nada hay imposible?”. Sara niega: “No me reí”. Y él dice: “No es así, te has reído” (Gn 18,10-15).

La risa de Sara (igual que antes la risa de Abraham) parece una exclamación de gozo y asombro, más que de duda. El Señor hace dos obras en Sara: revela que lo que es imposible para ella no lo es para el Señor y, en segundo lugar, bendice su vientre, ya vencido, con una nueva vida, el hijo de la promesa. Son dos acciones nuevas del Señor creador por siempre.

---

<sup>116</sup> Madre de reyes Gn 17, 16.

<sup>117</sup> Jacques Briand, *El Pentateuco* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2005), 11.

Y Sara concibió y dio a Abraham un hijo en su vejez, en el tiempo dicho por el Señor (Gn 21,1-2). Sara le puso por nombre Isaac, que significa risa, sonriente. Y dijo: “Dios me ha hecho reír, y quien lo oiga, se reirá conmigo” (21,6).

Más tarde, Sara ve a Ismael burlarse de su hijo Isaac, lo cual rebosa la copa. No tenemos muchos detalles. Sara dice a Abraham: “Echa a esta sierva y a su hijo, porque el hijo de esta sierva no ha de heredar con Isaac mi hijo” (Gn 21,10). Para Abraham, la alegría de la fiesta se esfuma en un instante. Ismael es hijo primogénito. Lo ama de verdad y así es su primera súplica al Señor: “Ojalá Ismael viva delante de ti” (Gn 17,18).

El Señor confirmó la demanda de Sara: “Dijo Dios a Abraham: No te parezca grave a causa del muchacho y de tu sierva; en todo lo que diga Sara, oye su voz, porque en Isaac te será llamada la descendencia” (Gn 21,12). Ismael no fue abandonado. El Señor hizo de él una gran nación, “porque es tu descendencia” (Gn 21,13). El Señor se apareció a Ismael y a Agar en su apuro y cubrió sus necesidades (Gn 21,14-21). Además, entre Ismael e Isaac hubo cierta relación familiar, pues, cuando Abraham murió, ambos hijos enterraron a su padre al lado de la tumba de Sara (Gn 25,9-10).

Para Abraham y Sara, su hijo Isaac era memoria cierta de la fidelidad sin condiciones de Dios. Sara no se encontraba cerca de Abraham cuando este intentó sacrificar a Isaac. En todo caso, la fe de Sara fue probada. Ella demostró antes su confianza en la promesa de Dios. En los textos cristianos Abraham es el padre espiritual de los creyentes (Rm 4,9-11; Gal 3,7), y Sara es la madre espiritual y arquetipo de las mujeres fieles (1Pe 3,6), “el ornato incorruptible de un espíritu afable y apacible” (1Pe 3,4). He aquí un adecuado epitafio para una mujer extraordinaria.<sup>118</sup>

<sup>118</sup> Blenkinsopp, *El Pentateuco*, 135.

## 7. Agar: una mujer especial, pero desconocida

Hernán:

Si bien el relato sobre Agar se encuentra en Gn 16, en general, es poco conocido y, para algunos lectores, un pasaje difícil y con problemas particulares. Es un escrito hostil. El relato de entrada es dramático, como muchos otros en la Biblia. En verdad, Agar no es asesinada, pero sí violentada, sobre todo por Sarai, y se convierte en una figura emblemática. Cabe rescatar la inversión de roles: Agar es egipcia y sufre por causa de Sarai y de Abraham, pero, a pesar de ser forastera, es la destinataria de una bendición particular por parte del Señor (Gn 16,9-12). El Señor está activo y presente cuando en relatos análogos no interviene de manera directa en la escena. Este hecho destaca el rol de Agar, en particular, en eventos dolorosos.

Conocemos variadas interpretaciones sobre Agar: para algunos, es víctima de los impulsos mezquinos de Sarai y de la debilidad de Abraham; para otros, Agar destruye una familia cuando quiere sustituir a Sarai en la tienda de Abraham como mujer del patriarca y destinataria de una bendición y de una promesa.<sup>119</sup> No falta quien considera a Agar una mujer oportunista, porque eleva su estatus social gracias a la unión con Abraham, pues de esclava pasa a ser la madre del hijo mayor del patriarca e Ismael añora ser heredero.

En síntesis, el texto admite varias lecturas, aunque no todas estén fundadas en el texto bíblico. Por ejemplo, ver a Agar como una

---

<sup>119</sup> Kartzow, “Reproductive Capital”.

mujer oportunista, destructora de una familia, es una perspectiva que no reconoce las dificultades de la relación entre Abraham y Sarai, las cuales comienzan mucho antes de la aparición de Agar (Gn 12,10-20). Además, si bien ella tuvo algunos beneficios derivados del nacimiento de Ismael como el hijo mayor de Abraham, fueron mayores sus sufrimientos y angustias.

Bereshit, en la Biblia hebrea, trae, al menos, dos relatos sobre Agar: Gn 16 y Gn 21,8-21. Son textos paralelos tanto por la articulación, como por la teología entregada. Las escenas comienzan en el desierto (Gn 16,7), luego pasan a la tierra de Canaán (Gn 21,1-13) y por último de nuevo al desierto (Gn 21,14-21). Y en ambos relatos comparecen los mismos personajes. En Gn 16,1 comienza un nuevo episodio en el libro del Génesis, la frase circunstancial inicial rompe el hilo de Gn 15. Ahora, la atención del narrador se centra en Sarai, la esposa de Abraham, pero al final del versículo 16,1 aparece Agar y en la mitad del microrrelato está Abraham.

El contraste entre las dos mujeres queda remarcado: Sarai es hebrea, esposa de Abraham, mujer rica y libre, aunque ahora anciana y estéril. Agar, por su parte, es egipcia, no tiene esposo, es pobre y esclava, aunque joven y fecunda. En el relato asoma entonces que Sarai no tiene hijos, no se habla de hijos de Abraham y, sin embargo, quien pide al Señor el hijo es este, los textos no refieren súplicas al Señor por parte de Sarai a causa de su esterilidad, la cual, desde la mirada social de la época, es percibida como una vergüenza e incluso como una culpa, porque compromete la descendencia de la familia, en este caso la promesa para Abraham (Gn 12,1-3; 15).<sup>120</sup>

Sarai toma la iniciativa (Gn 16,2) y revela el verdadero problema: “el Señor me impide tener hijos”. Ella presenta la dificultad como propia, no involucra a Abraham, y la solución propuesta por la matriarca es personal. Busca contrastar la acción divina con una iniciativa

---

<sup>120</sup> J. Cheryl Exum, *Fragmented Women: Feminist (sub)Versions of Biblical Narratives* (Valley Forge: Trinity Press International, 1993); Avaren Ispen, *Sex Working and the Bible* (London, Oakville: Equinox Publishing, 2009).

humana. Los motivos de Sarai no son claros, habla de tener hijos, no de alargar las generaciones y hacer posible la promesa del Señor de una numerosa descendencia. ¿Son motivos personales egoístas?

Con la primera frase de Sarai el Señor queda comprometido. Ella cree tener la solución del problema gracias al actuar de Agar, usa a la esclava egipcia con el apoyo de Abraham. Desde el punto de vista del derecho antiguo, la propuesta de Sarai es válida (alquilar un vientre), en Gn 30,3-5 se atribuye una práctica similar a Jacob. Además, el Señor en este pasaje no condena ni a Sara ni a Abraham por tomar esta decisión.

El problema crece cuando Agar, ya en cinta, no cuenta más con Sarai y la mira con desprecio (Gn 16,4). Entonces ella interviene de nuevo, quiere recuperar su estatus de superioridad y, con el visto bueno de Abraham, única vez en la cual habla el patriarca en Gn 16 y en una actitud pasiva, Sarai maltrata tanto a Agar que la obliga a huir con su hijo más al interior del desierto. Allí aparece un nuevo personaje, el mensajero o el Ángel del Señor, quien encuentra a Agar junto a un manantial y la interroga (Gn 16,7-8). La primera frase del mensajero es fuerte: “Agar, esclava de Sarai”.

Esta primera expulsión de Agar desde la tienda de Abraham pone en juego el lenguaje de la opresión (Gn 16,6) y recuerda las experiencias de dominación de los hebreos en Egipto (Ex 1,11-12), las cuales dieron origen a la legislación para amparar el tratamiento adecuado en estas circunstancias (Ex 22,21-22). El mensajero encuentra a Agar en el desierto, el lugar evocador de la peregrinación y de espera de los israelitas para tomar la tierra de la promesa, pero en esta ocasión el lugar tiene connotaciones distintas: Agar huye de su hogar hacia un futuro desconocido que será cada vez más sombrío.

El mensajero del Señor le pide a Agar que regrese a la tienda de Abraham y Sara, y, por esa razón, se hace acreedora de una bendición singular. Agar da ejemplo de abandono en el Señor, quien cuida a los débiles, los huérfanos y las viudas. El mensajero encuentra a Agar junto a un pozo; el agua es vida, esperanza y el oasis en medio del desierto una imagen bíblica de la abundancia, del alimento, de

la fertilidad. Además, uno de los sentidos bíblicos del desierto conlleva la idea de un lugar de paso hacia una tierra o una experiencia de comunidad en Dios. Agar pasa del desierto a la vida con su amenaza de muerte.<sup>121</sup>

En la tienda (casa) de Abraham, la egipcia Agar fue maltratada, violentada; aquí, junto al pozo de agua, en el desierto, ella experimenta la acogida de Dios, quien se hace cercano y hospitalario (Gn 16, 11-13).<sup>122</sup> Pero, ¿debe Agar regresar a la tienda donde la maltrataron tal como le pide el mensajero? Sí, quizá porque la libertad no depende solo de huir y morir en el desierto, sino de la presencia del Señor en el proyecto de vida personal con efectos en la comunidad. El miedo, el dolor y el temor marcan la vida de Agar cuando huye, y el temor se vence cuando se afronta no cuando se huye. Tanto la vida de Agar como la de Ismael, ya desde el vientre de Agar, adquieren una nueva identidad por la bendición de Dios, capaz de motivar su regreso con nuevas motivaciones.

Agar ya no es la misma, ahora es una mujer que ha tenido una profunda experiencia de Dios. Está bendecida y con su hijo tendrá una tierra. Abraham tendrá una descendencia como las estrellas del cielo. El mensajero le confirma a Agar el nacimiento y la salvación de su hijo Ismael, quien será un héroe de la época. El nombre del hijo, Ismael, significa Dios escucha. Así, Ismael, el primogénito de Abraham, será el jefe fundador de los árabes nómadas, según el relato (Gn 16, 14-16).

## Memo:

De Agar sabemos poco, solo que es egipcia y esclava (o sierva) de Abraham y Sara. Y que, una vez convertida en madre de Ismael, es

---

<sup>121</sup> Vaux, *Historia antigua de Israel II*, 177.

<sup>122</sup> Kimberle Crenshaw, "Mapping the Margins: Intersectionality Identity Politics, and Violence Against Women of Color", *Stanford Law Review*, Vol. 43, no. 6 (1991): 1241-99; Susan M. Pigott, "Hagar: The M/Other Patriarch", *Review and Expositor*, Vol. 115, no. 4 (2018): 513-28.

expulsada por Sara al desierto, quizá por celos o por los aires que se estaba dando, pues ahora lucía el hijo (el primogénito) que Abraham no había podido tener con su mujer legal. Y en esa expulsión, que prefigura la muerte de Agar e Ismael en el desierto, cuando están a punto de morir, el Ángel de D's se aparece y le señala a Agar una fuente de agua (un pozo), lo que ya indica que por ahí pasan otros con sus animales. Se han salvado entonces. La promesa de D's, que llega a la mujer a través del Ángel y dice que de Ismael nacerá un pueblo, comienza a cumplirse. Diríamos que esto es lo que se sabe en Bereshit.

En el Corán se dice que Abraham (Ibrahim) era un *hanif*, un buscador de D's, y que su sacrificio no lo hizo con Isaac sino con Ismael, lo que lleva a que los musulmanes tomen a este último como primogénito y heredero legítimo del patriarca. La idea se rememora entre los que hacen peregrinación a la Meca (los *Aj*), sacrificando ganado en honor a Ibrahim e Isma'il.<sup>123</sup> Vale la pena anotar que en el islam, Ismael, hijo de Agar (Hagar para los musulmanes), es considerado también un profeta (*nabi*) y un antepasado directo de Mahoma, lo que le da a Agar una posición importante no solo como madre de Ismael, sino como quien lo hizo un muchacho aguerrido (indomable como un burro salvaje) y excelente jinete.<sup>124</sup> Al mismo tiempo, Agar es quien legitima la circuncisión de Ismael a los 13 años, lo que no deja de ser interesante, pues a esta edad se circuncida la mayoría de los musulmanes. Y, tomando los datos de Bereshit 17:24-27, los cuales afirman que Abraham se circuncidó a los 99 años e hizo lo mismo con los miembros de su familia, la teología islámica admite a Ismael como alguien que también ha hecho un pacto con D's. No es un ilegítimo entonces, ni su madre egipcia le ha transmitido ninguna referencia de Egipto. Agar le ha permitido ser libre, pero disfrutando del cuidado de D's.

---

<sup>123</sup> Como son llamados en árabe clásico.

<sup>124</sup> Athalya Brenner-Idan, ed., *A Feminist Companion to Judges* (London, Oxford, New York: Bloomsbury Publishing, 1999); Tribble, *Texts of Terror*; Emily Peacock, "Hagar: An African American Lens", *Denison Journal of Religion*, Vol. 2 (2002): Article 2.



Agar no es una mujer tan desconocida. Si bien no sabemos cómo era su aspecto, se la supone joven y con buenos atributos (senos y caderas amplias para tener buenos partos, según las ideas de los caldeos y los persas) para que Sara la admita como la segunda mujer de Abraham y como vientre en alquiler para el hijo que ella no ha podido tener. Además, Agar es una mujer egipcia, proveniente de una civilización poderosa, lo que la hace diferente de las demás siervas que acompañan a Abraham. ¿Cuál es la intención de Sara al indicar que Agar es la que debe ocupar su puesto? ¿Que el hijo que nazca no pertenezca del todo a la cultura de Abraham y como mestizo no pueda reclamar la primogenitura? No lo sabemos, aunque la presunción es válida. Para esos tiempos de endogamia admitida, los que nacían por fuera de la tribu solo podían servir de siervos o soldados.

Pero, como se sabe, Abraham respeta a Egipto y tener un hijo con una egipcia lo acercaría a esa civilización, que es más poderosa que la caldea. De aquí que cuando nace Ismael (va a vivir con él más de 13 años)<sup>125</sup> lo presente como su hijo, admitiendo también a Agar como segunda esposa, lo que ya le da condición de patriarca.<sup>126</sup> Esto molesta a Sara, que, a la par de su esterilidad, cada vez se hace más vieja y malhumorada, llegando a burlarse de los ángeles que le dicen que tendrá un hijo. Pero, antes de que esto se dé, Egipto sigue con Abraham: Agar, la egipcia, Ismael, el medio egipcio. ¿Tiene esto algún sentido? Porque si lo tiene, ya hay una razón para que Sara haya expulsado a Agar: evitar que los hombres que marchan con Abraham se unan a las mujeres de otros pueblos, tan distintas a las suyas<sup>127</sup> (el patriarca ha dado el ejemplo indebido), adquiriendo así otras costumbres y otros dioses (como pasará siglos después en el exilio babilónico, cuando Esra y Nehemías condenan lo mismo) y, de esta manera, la noción de D's Uno se pierda, igual que su promesa. ¿Lo que hace Sara es una demostración de lo que no se debe hacer? ¿Explica esto que Abraham no haga nada por evitar la

<sup>125</sup> Esto lo sabemos por la circuncisión, que fue a esa edad con Abraham presente.

<sup>126</sup> En las culturas orientales, el patriarca es poligámico, de ahí el número abundante de hijos.

<sup>127</sup> Las mujeres son las que transmiten la cultura. Esta es el hogar, el lenguaje, la culinaria.

expulsión de Agar? ¿Ha entendido el mensaje de Sara y ha renunciado a Egipto? Todo esto es posible, aunque no hay Midrash que lo estudie y dé una respuesta.

Ahora, cuando Agar se va con su hijo al desierto (siempre la metáfora del desierto),<sup>128</sup> ambos atraviesan la prueba de estar a punto de morir de sed y hambre (la escena debió ser espantosa), hasta que aparece el Ángel de D's y le señala a ella el lugar en el que hay agua (vida). El Ángel le dice (o D's a través de él) que de Ismael nacerá otro pueblo y este también ha sido bendecido. Algunos filósofos teólogos islámicos, entre ellos Al-Jaiz,<sup>129</sup> sostienen que con este acto ya el D's Uno no le pertenece a un pueblo, sino que es de toda la humanidad.

En el Tanaj (Antiguo testamento), para lograr algo siempre hay que atravesar el desierto. Igual pasa con las culturas, que nacen de la necesidad de entender cada situación vivida, en especial las más difíciles. Me atrevería a decir que Agar (la única mujer del Tanaj a la que un ángel le habla) se hace en el desierto. Incluso se niega a volver a las tiendas de Abraham cuando puede hacerlo, ya que Sara ha parido. No quiere regresar al sitio donde tiene memoria y una posición de segunda. Está sola y en la soledad ha aprendido muchas cosas y, si bien ya tiene un pozo con agua y la posibilidad de hacer tejido social con quienes pasan por ahí con sus cargas y ganados, no se une a nadie. Agar desaparece en el desierto y su rastro es Ismael. Todo esto se parece a una película cuya escena final muestra un sol hundiéndose al mediodía, dejando apenas la estela de un hombre a caballo. Agar-cultura lo ha creado, lo ha criado, lo ha puesto en camino. Agar atravesó el desierto y fue la primera matriarca, la previa, la que es como el Adam Kadmón, que los cabalistas dicen que fue el previo de Adám. Para que algo exista, primero hay que concebirlo;

---

<sup>128</sup> Que Nietzsche tiene claro esta metáfora: es el lugar donde se hacen las culturas, donde el hombre es único y carece todavía de vicios, como escribe en *Así habló Zaratustra*, logrando hacerse como individuo y ser humano. Para ampliar, véase: Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza Editorial, 2014).

<sup>129</sup> A quien también se le ocurrió la idea de la evolución de los animales 1.000 años antes que a Darwin.

esa concepción tiene forma y da el origen. Quizá Agar sea la pre-matriarca, la que pare en las rodillas de otra mujer y se va con su hijo sin el amparo de nadie, valiéndose de ella misma en un desierto que la quiere matar y no puede. Ella es un renacer para la creación de otro pueblo, en este caso entre Egipto y el golfo Pérsico.

Con Agar entendemos también, por primera vez en Bereshit, el significado del enfrentamiento entre dos mujeres. El texto hablaba antes de hombres enfrentados y de mujeres silenciosas, siempre como testigos de los hechos. Mujeres que se mueven con cuidado, que miran y pisan sobre las huellas de sus hombres. Pero no pasa así con Sara y Agar: las dos deciden, son independientes, asumen lo que pasa y (Sara a partir de la espera y Agar en el desierto) son el origen de dos pueblos, ambos bendecidos por D's.

Agar podría ser una desconocida, pero los acontecimientos no lo permiten. El Ángel de D's que le habla no lo permite, pues con sus palabras señala el sitio donde la vida mana, venciendo al desierto. No pasa así con Keturah.

## 8. Sara e Isaac

Hernán:

El nacimiento de Isaac se convierte en el signo de la nueva alianza (Gn 17), es decir, de la intervención de Dios, que cumple más de cuanto el ser humano logra con sus propias fuerzas; la salvación no es una conquista de la persona, sino un don gratuito de Dios.

Sara, quien fue estéril pero finalmente dio a luz a Isaac, representa a la humanidad cuando puede sonreír: Isaac, en hebreo, significa la sonrisa. En el episodio de la encina de Mambré (Gn 18,1-15) Dios se aparece a Abraham en forma de tres visitantes, que Abraham hospeda, les habla como si se tratara de una sola persona, prepara la mesa, tiende el mantel; los tres, que hablan en singular, anuncian que volverán al año siguiente y que Sara tendrá un bebé, mientras en la tienda Sara, que no participa en el banquete –las mujeres cenaban separadas de los varones, como se usa aún hoy en los pueblos del desierto–, escucha cuanto dicen los extraños visitantes.

Cuando los oye decir que al año siguiente tendrá un hijo, se ríe incrédula y el Señor le pregunta por qué se rio. “Pero Sara negó: ‘¡No me he reído!’, porque tenía miedo; pero él dijo: ‘Sí, en verdad, te has reído’” (Gn 18,15). Podría ser una sonrisa de alegría por el nacimiento de su hijo. De ahí el significado de Isaac, la sonrisa. Este relato es una preciosa joya literaria para explicar el nombre de Isaac.

En estas narraciones del Génesis hay tres personajes que “ríen”: Abraham, Sara e Isaac –su nombre significa sonreír o la sonrisa–. El Señor hace que una sonrisa florezca en el rostro de Sara, la mujer estéril, anciana, decepcionada, amargada, sin esperanza. Según la trama del relato, el bebé nace cuando ya nadie lo espera: Sara es estéril y está bastante avanzada en edad. Por lo tanto, estamos delante de una narración de la gracia del Señor.

## 9. Rebeca e Isaac

La “sonrisa” nace, tiene vida, Isaac crece y llega la edad de su matrimonio (Gn 24). Abraham, quien se ha mudado del Oriente y vive ahora en la tierra de Canaán cerca de Hebrón, se preocupa por casar muy bien a su hijo Isaac, pero no con una mujer cananea; por el contrario, desea que la esposa de su hijo sea de entre sus parientes y de la tierra de origen. Por esta razón, delega a un fiel sirviente ir a Mesopotamia, a su clan natal, para buscar a una joven que sea la esposa de Isaac. En Gn 24 leemos a propósito un extenso y espléndido relato sobre la esposa de Isaac. La belleza de la historia radica en su rasgo de “historia femenina”: es la búsqueda de la novia y la protagonista es Rebeca.

El siervo de Abraham recorre un largo camino. Al final llega al oasis donde se reúne el clan al cual se dirige y ora al Señor para bendecir el encuentro:

No había terminado su oración, cuando Rebeca, nacida de Betuel, hija de Milca, esposa de Najor, hermano de Abraham, salió con cántaro en el hombro. La joven era de hermosa apariencia, era virgen, ningún hombre se había unido a ella. Bajó a la fuente, llenó el ánfora y subió. El siervo corrió a su encuentro y le dijo: Déjame beber un poco de agua de tu cántaro. Ella le dijo: Beba, mi señor. Bajó el cántaro y le permitió beber. Cuando terminó, le dijo: incluso puedes darles de beber a los camellos. Sumergió el cántaro en el abrevadero, y les dio de beber a todos los camellos del visitante. Mientras tanto, el hombre contempló todo en silencio, esperando saber si el Señor había concedido o no éxito a su viaje (Gn 24,15-21).

Por lo tanto, la primera joven que el siervo de Abraham encuentra es la elegida por el Señor; el siervo solo pide de beber y ella, de manera poco común, acepta hablar con un extraño, regresa al pozo, le da de beber y se ofrece a dar el agua a los camellos del visitante.

Ella es una joven generosa y servicial, y el siervo de Abraham la mira obrar. El lector también debe contemplarla: ¡es una madre de Israel! El narrador disfruta hablar de las abuelas del pueblo de Israel que, cuando eran jóvenes, ¡eran todas muy bellas! Los “abuelos”, por su lado, eran inteligentes y recursivos, pero las abuelas eran muy hermosas. Estos dos rasgos vuelven con frecuencia en las narraciones de los orígenes de Israel.

“Cuando los camellos terminan de beber, el siervo toma un pendiente de oro que pesaba medio shekel y colocó dos pulseras que pesaban diez shekels de oro en sus brazos. Y dice: ‘¿De quién eres hija? ¿Hay espacio para nosotros, esta noche, en la casa de tu padre?’. Ella respondió: ‘Soy la hija de Betuel, el hijo que Milca dio a luz de Najor’. Y añadió: ‘Hay paja y forraje abundante en nuestra casa y también un lugar para pasar la noche’” (Gn 24,22-25).

El siervo de Abraham se arrodilla y ora al Señor; después de un momento llega el hermano de Rebeca, Labán, quien al ver el pendiente de oro y las pulseras le pregunta a su hermana quién se las dio. Al escuchar el relato, Labán deduce que ese hombre extranjero debe ser muy rico y huele allí una oportunidad; Labán es, de hecho, un tramposo y en el relato está ansioso por dinero.

Rebeca es una mujer hermosa, simpática, generosa, mientras Labán, su hermano, es codicioso, vulgar, interesado. El autor del relato prepara así la historia para mostrar la diferencia entre las dos descendencias, como se verá más adelante cuando Jacob deba lidiar con Labán. No en vano Labán es el antepasado de los arameos, habitantes de Siria, todos estos son como él, tramposos, codiciosos, a diferencia de los antepasados del pueblo de Israel. Detrás de estas historias hay una fuerte tradición popular.

A medida que la narración va progresando, el sirviente de Abraham es bien recibido en la casa de Betuel y pide de inmediato en matrimonio a la joven Rebeca para su amo Isaac. Negocian, porque para sacar a una joven del clan familiar se paga un precio: el aspirante a esposo debe compensar al futuro suegro por el daño causado al sustraerle a la familia dos laboriosas manos.

Logran un acuerdo y el siervo y Rebeca parten de inmediato. La familia no quiere que ella se marche, pero Rebeca está dispuesta y lo hace: su proceder es similar al de Abraham, pues la joven se va a ciegas, no sabe a dónde ni con quién va. Así, el narrador presenta a Rebeca como un modelo a seguir, alguien que toma decisiones correctas, una gran mujer que representa el equivalente femenino de Abraham. El viaje comienza y Rebeca llega a Beersheva.

Isaac salió al atardecer a pasear por el campo y, alzando sus ojos, vio venir una caravana con camellos. Alzó sus ojos también Rebeca, vio a Isaac y de inmediato bajó del camello. Le dijo al siervo: “¿Quién es ese hombre que viene por el campo a nuestro encuentro?”. El siervo respondió: “Él es mi amo”. Entonces ella tomó el velo y se cubrió. El siervo contó a Isaac todos los sucesos. Isaac llevó a Rebeca a la tienda de su madre Sara, la tomó por esposa y la amó. “Isaac encontró consuelo después de la muerte de su madre” (Gn 24,63-67).

En el paso de las generaciones un rol importante es el de la mujer que entra en la tienda. Es una rica experiencia el encuentro de estos dos novios cuando cae la noche y cuando, al inicio, son completamente desconocidos el uno para el otro.

## 10. Rebeca, Esaú y Jacob

Rebeca es estéril, igual que su suegra Sara, pero gracias a la oración llega a ser madre (Gn 25,1). Incluso concibe dos hijos, que pelean, litigan entre sí ya en el vientre de la madre y rivalizan mientras están naciendo, con gran sufrimiento para ella: “El primero salió, rojizo y como un manto de piel, y fue llamado Esaú. Poco después, su hermano salió y tenía en la mano el talón de Esaú; y fue llamado Jacob” (Gn 25,25-26).

Asimismo, pelean cuando son adultos. Rebeca amaba más a Jacob, en cambio Isaac prefería a Esaú. Jacob era más educado, fino, mientras que Esaú, el cazador, era más fuerte y enérgico. Será Rebeca quien elegirá el heredero de Isaac: de hecho, es la madre quien decide que la bendición de Isaac vaya a Jacob y Dios atiende la elección de Rebeca, no la decisión de Isaac.<sup>130</sup>

Rebeca organiza el engaño (Gn 27). Cuando Isaac, viejo y casi ciego, le pide a Esaú que vaya a cazar, le prepare una cena y después lo bendiga, Rebeca hace pasar a Jacob por Esaú. Conociendo los gustos de su esposo, le cocina dos cabras a su gusto y usa sus pieles para cubrir los brazos y el cuello de Jacob, de modo que, al tocarlo, su padre crea que es Esaú debido a su piel velluda. Rebeca viste a Jacob con la mejor ropa de Esaú para completar su plan, porque las prendas deben oler a Esaú. Calculando cuidadosamente todos los detalles y luego de dar todas las instrucciones a Jacob, lo introduce en la tienda de Isaac. En síntesis, Jacob interpreta el papel, pero la directora de escena es Rebeca.

---

<sup>130</sup> Ephraim Avigdor Speiser, *Genesis: Introduction, Translation and Notes* (Garden City: Doubleday, 1964).



Jacob recibe la bendición del padre (Os 12,3-4) y enfurece a Esaú cuando, a su regreso de la caza, descubre el engaño. Esaú jura matar a su hermano Jacob tan pronto muera su padre Isaac. En este momento, Rebeca, consciente de la difícil situación, toma el asunto en sus manos de nuevo, llama a Jacob, le informa del peligro que está corriendo y lo envía al oasis de Harán, donde ella nació y creció, a la casa de su hermano Labán para resguardarlo de las intenciones de su hermano Esaú. Rebeca nunca volverá a ver a su hijo Jacob. Consigue que su amado hijo tenga la bendición, pero lo pierde. Detrás de estas historias también hay notables riquezas simbólicas.

## Memo:

La historia de Rebeca (Rivka) posee todos los elementos para ser una novela sobre una mujer libre, que decide por sí misma y, de acuerdo con lo que le sucede, reúne a la familia, determina la suerte de sus hijos y al final muere, seguramente asistida por Esaú, el hijo que no prefiere. Digo que podría ser un texto literario debido a lo que cuenta Bereshit, pero también los midrashim, que buscan resolver lo que el texto sagrado no dice pero insinúa sobre esta mujer, la segunda matriarca, quizá sobre la que más datos existen en cuanto a su origen y manera de comportarse. De Sara sabemos que es la mujer de Abraham (quizá su hermana media) y que su presencia es especialmente destacada en las escenas del parto y en la expulsión posterior de Agar e Ismael, y al momento de sonreír frente a lo que dicen los ángeles acerca de su preñez futura. Las demás actuaciones son propias de un personaje secundario, como sucede cuando está en Egipto. Pero esto no acontece con Rebeca (Rivka), que entra en la historia como un personaje principal, como la mujer buscada y encontrada, la embellecida con regalos y la escogida para continuar con una stirpe.

El nombre de Rebeca (Rivka) significa la que lleva el lazo (*Rib Gab*) en arameo. También quiere decir conexión, aunque William

Foxwell Albright,<sup>131</sup> padre de la arqueología bíblica, dice que significa tierra y que es el nombre de una diosa. Sea como sea, Rebeca (Rivka) es una dadora de vida, una extensión que no se rompe y con ella, desde que aparece Eliezer (del que un Midrash dice que fue al Paraíso estando vivo, lo que hace que no muera), la historia tiene un hilo desde el principio. Eliezer, con una caravana de diez camellos, va en busca de una mujer para Isaac y la encuentra en Rebeca (Rivka), quien les dará agua a él, a sus acompañantes y a sus camellos. Sucede algo curioso: esta mujer, que al igual que Sara es muy bella, es nieta de Najor, el hermano de Abraham. A su vez tiene un padre, Betuel, y un hermano, Labán. Los orígenes de Rebeca, entonces, son muy claros, tanto que el escritor bíblico no solo habla de su familia, sino de las pasiones que se mueven en ella. Por ejemplo, cuando ven a Rebeca con sus pulseras y una nariguera de oro, corren a ofrecerle alojamiento a Eliezer y su comitiva.

Para la familia de Betuel son más importantes el oro y la plata que el parentesco que tenga con Abraham. Vemos aquí cómo aparece la codicia, a la que el Sefer Hayashar (un texto del siglo XII), basado en el Midrash de rabí Tanhuma bar Abba (del siglo IV de esta era), le agrega la posible muerte de Betuel como consecuencia de haber ingerido unos alimentos envenenados destinados a Eliezer, pues Labán, el hermano codicioso, quería quedarse con los camellos y la carga que traía el siervo (o mayordomo) de Abraham. Esta escena, la del envenenamiento y muerte de Betuel, es la que libera a Rebeca (Rivka) para irse de inmediato con Eliezer, incluso sin hacer el duelo por su padre. De acuerdo con el Midrash, una vez que Betuel muere, se rompen los lazos filiales con la familia. Y algo más: cuando se da la partida, que es rápida de acuerdo con los afanes de Eliezer, Labán bendice a su hermana de manera burlesca. Se ve que está molesto. De Labán sabemos, por Bereshit y los midrashim, que es fácil de palabra, engañoso y codicioso.

---

<sup>131</sup> William Foxwell Albright (1891-1971), estadounidense, experto en orientalismo y arqueología. Véase: William Foxwell Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (New York: Harper Torchbooks, 1950).

En primera instancia, Rebeca (Rivka), al irse con Eliezer, abandona una mala familia, al igual que Abraham abandona una tierra con dioses de arcilla. En términos de cultura y de mito fundacional, la mujer se rescata (prácticamente se compra) para iniciar una dinastía o asegurar el devenir de una que ya existe. Desde el Ramayana, cuando Rama rescata a Sita del infierno, la mujer fundante escapa de algo que le hace mal (el ambiente, la esterilidad, los deseos indebidos) y, a la vez, una vez llega a su destino reúne al grupo, que la acoge en torno suyo, para ordenarlo y fortalecerlo, de manera que ella también sea un fundamento o una refundación. En la cultura, la mujer que proporciona agua es dadora de vida y, en el caso de Rebeca, que es el vientre necesario, es bella, es decir, está en orden como mujer que dará hijos, mantendrá la casa y tomará decisiones trascendentales, como escoger quién será el sucesor del patriarca, pero no por amor sino para crear civilización. O sea, la mujer es la cultura y, para el judaísmo, Rebeca (Rivka) es la que legitima el ritual del matrimonio.<sup>132</sup>

Cuando Rebeca llega al campamento de Abraham y va al encuentro de Isaac, se cubre el rostro, lo que no ha hecho en todo el camino. Se podría decir que es un acto de coquetería, pero también de sometimiento, pues el velo solo se puede correr en la intimidad, eso la legitima como mujer de un solo hombre. Para Isaac ella será su amada, para los demás una mujer que hay que respetar.

Pero la historia no para aquí: Isaac la lleva a la tienda donde está Sara, que es la que acepta a Rebeca (Rivka) como continuadora del grupo.<sup>133</sup> Esto de aceptar a Sara al interior de una tienda y no al aire libre ya es un ritual. La matriarca base acoge en su lugar íntimo (para Martin Heidegger el lugar sagrado) a la matriarca continuadora. En el judaísmo, el matrimonio se realiza bajo una pequeña tienda (la *Jupá*), en memoria de este primer ritual, que exige también un

<sup>132</sup> De Abraham sabemos que tomó a Sara como mujer, pero se desconoce el ritual.

<sup>133</sup> Esther Shkop, "Rivka: The Enigma Behind the Veil", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, Vol. 36, no. 3 (2002): 46-59.

*kidush*,<sup>134</sup> una bendición del vino para que la unión de dos se integre a la creación de D's, es decir, para que la amplíe con una nueva generación. Vale la pena anotar que Sara muere cuando Rebeca se casa con Isaac, lo que ya insinúa que el matrimonio en esta cultura es una manera de pasar de una generación a otra, de una obligación cumplida a otra por cumplir. Y, en el caso de Rebeca (Rivka), la que continuará llevando el lazo.

Es interesante observar la similitud entre la historia de Rebeca (Rivka) y la de Sara: Rebeca será estéril al inicio e Isaac la hará pasar como su hermana en las tierras de Abimelec. Dos similitudes que indican una clara noción de cultura: su lentitud al conformarse y la belleza que produce y todos desean. La cultura es una construcción y a cada paso crea civilización, lo que es muy claro con Rebeca (Rivka), que ya sabe rezar (situar, alabar, pedir) y espera a ser fértil (lo que al fin logra) mientras se hace hermosa. Y al parir, como sucede en muchas mitologías, los gemelos sean realmente uno, pues Esaú nace pegado del tobillo de Jacob, lo que evidencia dos condiciones propias de los seres humanos: nacemos con un espíritu pagano (Esaú se hace en el campo y en la caza), pero estamos dispuestos a civilizarnos (que es lo que hace Jacob, que se mueve entre las tiendas y la gente). Y que Rebeca (Rivka), que representa la cultura, prefiera a Jacob, pues él hace parte de una cultura que se ordena y sigue unos pasos (unos fundamentos iniciales), mientras su hermano lucha por civilizarse. Así, la nueva matriarca asume las obligaciones que Sara no enfrentó, unas que van desde hacer los funerales de Abraham, a los que asisten Isaac e Ismael (Rebeca reúne dos pueblos a partir de un solo patriarca), hasta la muerte de Isaac, donde reúne a Esaú y a Jacob. O sea que Rebeca sigue siendo un lazo, pero este se rompe cuando ella muere en la ausencia de Jacob (que duró 20 años). Rebeca (Rivka) –la cultura– no conoce a Leah ni a Raquel, pero ha creado a Jacob, un ser civilizado para ellas.

La literatura cuenta lo que pudo haber pasado y lo hace en condiciones verosímiles, dejando puertas abiertas para el análisis y

---

<sup>134</sup> En hebreo, el matrimonio se llama *kudushin*, es decir, santificación.

el pensamiento, para la enseñanza moral y la creación de fundamentos. Sabemos que en los libros antiguos, donde la historia se presenta más como enseñanzas (son doctrinales) que como hechos concretos, lo literario es la manera de explicar cómo se asumen las costumbres para que puedan ser entendidas por todos. Rebeca era la *matriarca civilizadora*,<sup>135</sup> la que tenía ya una voz y decidió. Era una vida completa. A los funerales de Rebeca solo asistió Esaú, el que luchaba entre ser pagano y civilizado.<sup>136</sup> Él la enterró en Hebrón, en la cueva de Macpelá, al lado de Abraham, Sara e Isaac. La enterró en la simiente de la cultura.

De Rebeca dicen los midrashim que murió de tristeza (como supuestamente murió Sara), aunque también es posible que haya sido de gozo. En el Talmud se discuten los opuestos. Rebeca muere durante los 20 años de ausencia de Jacob (Bereshit 49. 31). Está enterrada en la cueva de Macpelá, con Abraham, Sara, Isaac y Leah. Seguramente la enterró Esaú, de quien nada se dice sobre si lloró por ella o le guardó honores. Por esos días morir era quizá un volver a nacer o un vivir ya eternamente en la sangre de la descendencia. No había cielo ni infierno, solo un lugar al cual peregrinar.

## Hernán:

Lea y Raquel. Ahora el libro de Bereshit (Génesis) nos presenta a otras dos valiosas mujeres: “Labán (vive en Harán y es hermano de Rebeca) tenía dos hijas: la mayor se llamaba Lea (algunos traducen Lía), y la menor Raquel. Lea tenía unos ojos muy tiernos, y Raquel era hermosa de pies a cabeza” (Gn 29,16-17).<sup>137</sup> El nombre hebreo

<sup>135</sup> Para ampliar, véase: Olivia DePreter, “Women of Genesis: Mothers of Power”, *Denison Journal of Religion*, Vol. 10 (2011): Article 5; Gesila Uzukwu, “Like Father, Like Son? The Woman as a Bargaining Object in Gn 20:1-18 and Gn 26:1-11”, *Old Testament Essays*, Vol. 34, no. 1 (2021): 89-113.

<sup>136</sup> Esta condición se entiende muy bien en el libro de Sigmund Freud, *El malestar en la cultura* (Madrid: Alianza Editorial, 2010).

<sup>137</sup> Para ampliar, véase: Sarah Shectman, *Women in the Pentateuch. A Feminist and Source-Critical Analysis* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009),

Lea puede significar cansancio. Según el texto no era tan bella, pero tenía ojos delicados, ha heredado de Raquel su belleza. En algunos textos judíos describen los ojos de Lea como claros o débiles. Labán, hermano de Rebeca, tiene dos bellas hijas (Lea y Raquel), mientras que Rebeca es la madre de dos protagónicos varones (Esaú y Jacob). Debían ser los matrimonios: ¿Esaú y Lea, Jacob y Raquel? ¿Queda aquí un dato para explicar la envidia entre Lea y Raquel? (Gn 30,1-15)

“El Señor conoce que Jacob desprecia a Lea” (Gn 29,31), un hecho impactante para ella, posiblemente la causa de sus lágrimas y la condición de sus ojos. Para las mujeres orientales, los ojos relucientes y brillantes eran signo de belleza y bendición divina.<sup>138</sup>

Lea es entregada en matrimonio a Jacob gracias a un engaño de Labán (Gn 29,23). Sin embargo, es una mujer fecunda y una madre responsable, pues concibe con Jacob seis hijos y una hija, entre los que están Rubén (“el Señor me vio triste o miren mi hijo y ahora mi esposo me amará por este hijo” [Gn 29,32]), Simeón (“el Señor oyó que me despreciaban y me dio otro hijo” [Gn 29,33]), Leví (“mi esposo se unirá más a mí porque le he dado tres hijos” [Gn 29,34]) y Judá (alabaré al Señor).<sup>139</sup>

Lea concibe otros dos hijos después de un encuentro agrídulce con su hermana Raquel (Gn 30,14-20). El quinto hijo tiene por nombre Isacar (premio de Dios). Lea lo entiende como la respuesta del Señor por entregar a Jacob su esclava Zilpa. El sexto hijo, de nombre Zabulón (Dios da un regalo), es la síntesis de una bendición. La hija lleva por nombre Dina. De esta manera, Lea es una mujer bendita. Ella acompañó a Jacob desde Harán hasta Canaán y permaneció

---

79-83; Emma Claire Sternberg, “Motivations for Motherhood: A Feminist and Textual Analysis of Barrenness and Suffering in Genesis” (Degree theses, Trinity College, 2021).

<sup>138</sup> Cf. Cantar 1,15; 4,9; 7,4.

<sup>139</sup> Andrés Ibáñez Arana, *Para comprender el libro del Génesis* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1999), 185-190.

con él y sus hijos hasta el final de sus días. Murió antes de que la familia de Jacob bajara a Egipto (Gn 31) y fue sepultada en la gruta de Macpela (Gn 49,31).

La rivalidad entre Lea y Raquel (Gn 30,15) quizá se basa en los celos conyugales y en el deseo de tener un papel más destacado en la familia. Este conflicto incluye la competencia por los hijos, la toma de decisiones y, en particular, el intento de ganarse el favor de Jacob, el esposo, quien tiene la bendición de Dios.<sup>140</sup> Incluso, desde el punto de vista religioso, contar con el favoritismo de un esposo cercano a Dios garantiza la misma bendición tanto para la mujer preferida, como para sus hijos. No en vano ambas mujeres, Lea y Raquel, entregaron a sus siervas –Bilha y Zilpa– a Jacob para que concibieran con él (Gn 30,3-13; 14-24).

Otra lectura posible de la rivalidad entre las hermanas es asumir los celos como un aliciente o estímulo para el crecimiento de cada una, la búsqueda de nuevas estrategias y salidas a las dificultades por medio del esfuerzo personal.

La relación entre Jacob y Raquel comienza cuando este huye de la casa de sus padres, Isaac y Rebeca, en Canaán y se dirige hacia Harán. Jacob, después de engañar a su padre y con el apoyo de su madre, roba la bendición a Esaú. Él conoce el deseo de venganza de su hermano y acepta la sugerencia de Rebeca de huir a la casa de su tío Labán en la Alta Mesopotamia.

Raquel, cuyo nombre significa en hebreo la oveja del Señor, es la hija menor de Labán. Sale a cuidar sus ovejas y se encuentra por primera vez con Jacob, su primo de sangre, junto a un pozo (Gn 29, 6.9). Él destapa el pozo y da de beber a las ovejas de Raquel y de su padre Labán. Ella es una pastora dedicada a las labores del campo y al cuidado de los animales.

---

<sup>140</sup> Naomi Steinberg, *Kinship and Marriage in Genesis. A Household Economics Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1993), 120-26.

Jacob besa a Raquel en señal de saludo mientras llora y le cuenta su triste historia familiar. Raquel corre a contar el suceso en casa y, gracias a su relato, Jacob es recibido por Labán, quien al escuchar la historia sale al encuentro de su sobrino, lo abraza, lo besa y lo recibe en su hogar como muestra de auténtica hospitalidad. Labán le dice a Jacob: “Tú eres carne de mi carne y hueso de mis huesos” (Gn 29,14).

Raquel era de bello aspecto (en hebreo, *yepàt-toàr wipàt marèh*), en una lectura literal “bella de forma y bella de visión”. Jacob se enamoró de Raquel desde el primer momento. Después de recibir la bienvenida en casa de su tío, Jacob es persuadido para trabajar allí. Por amor a Raquel, decide laborar siete años con el objetivo de casarse con ella. Este tiempo de trabajo para Jacob pasa rápido (Gn 29,20) por causa del amor hacia su prometida.

Pero su tío Labán lo engaña. El día que tanto ha esperado durante siete años, el día de su matrimonio con Raquel, Labán muestra un rostro diferente y actúa de manera inesperada. Labán viola los acuerdos originales y piensa solo en sacar provecho para él. En la noche de la boda, Labán introduce en el lecho de Jacob a Lea, la hija mayor.

De este modo, Jacob es forzado a trabajar otros siete años para Labán y así poder casarse con Raquel, la mujer que ama (Gn 20, 21-28). Este es otro elemento entreverado en la rivalidad entre Lea y Raquel. Además, Raquel, aunque es muy bella, no puede tener hijos y por ello envidia a su hermana Lea (Gn 30,1).

En Israel y en otros pueblos del Mundo Antiguo la esterilidad era vista como un gran obstáculo para el crecimiento de los grupos humanos y, desde esa perspectiva, se tenía por una vergüenza no solo para la persona, sino para su familia. En ese contexto, Raquel actúa de manera similar a como lo hizo Sara con Abraham y le entrega a Jacob su esclava Bilha (Gn 30, 3), quien concibe de Jacob dos hijos: Raquel llama al primero Dan (porque Dios oyó mi oración y me hizo justicia) y al segundo Neftalí (he luchado duro contra mi hermana y la vencí) (Gn 30,4-8). Sin embargo, después de un tiempo,



Dios se acuerda de Raquel, escucha su oración y le concede concebir su primer hijo con Jacob: José “Dios me ha quitado la vergüenza” (Gn 30,22-24).

Con el paso de los días la situación en la casa de Labán se hace insostenible para Jacob y sus esposas. Este decide, apoyado por su familia, regresar a su tierra de origen (Gn 31,3-18). Jacob también engaña a Labán el arameo al huir con todo cuanto es de su propiedad sin informarle. Jacob y su grupo atraviesan el río Éufrates y se dirigen hacia los montes de Galaad (Gn 31,19-21).

En la huida de la familia de Jacob, Raquel toma (o roba) los ídolos de su padre. En el texto hebreo estos objetos se llaman *terafim* y se utilizan para obtener presagios (Ez 21,21; Zac 10,2). Labán sale en persecución de Jacob y cuando lo alcanza le cuenta su verdadera preocupación: ¿por qué robaste mis dioses (*elohay*)?

En estas familias los terafim son considerados “sagrados”, porque, como consta en una tableta cuneiforme hallada en Nuzu (Mesopotamia) entre unas 5.000 que contienen textos legales y comerciales, poseer terafim –deidades familiares (como los lares entre los romanos)– le daba a los varones el derecho de pedir la heredad de sus suegros.<sup>141</sup>

Jacob no sabía que Raquel había hurtado los terafim de su padre Labán, tanto es así que promete matar a cualquiera dentro de su grupo que posea estas deidades. Labán entra a la tienda de Jacob, a la de Lea y a la de las dos siervas (Bilha y Zilpa), pero no encuentra las deidades. Luego ingresa a la tienda de Raquel, pero ella toma los ídolos, los pone en la montura de su camello y se sienta sobre ellos.

Raquel, para no bajar del camello, dice que está en su periodo de menstruación (Gn 31,33-35), por esta razón Labán no encuentra sus terafim. El relato pone en evidencia la astucia y sagacidad de

<sup>141</sup> James Bennett Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (London: James Bennet Pritchard Editor, 1974), 219-20 y la nota 51.

Raquel. Y este hecho genera un acuerdo de paz después de los numerosos y mutuos engaños entre Jacob y Labán (Gn 31,48-55). El lugar, desde entonces, se llama Galaad (el montón del testimonio) y Mizpa, por la asonancia con la palabra hebrea vigilancia.

De regreso a casa, Jacob enfrentó el odio de su hermano Esaú. Al ver de lejos que su hermano se acercaba acompañado de 400 hombres, temió lo peor para él y su familia, por esa razón dividió a los hijos entre Lea, Raquel, Bilha y Zilpa. Jacob puso delante de su caravana a las dos siervas, luego a Lea y los suyos, luego a Raquel con su parte y por último se ubicó él (Gn 33,1-2). El lugar asignado a Raquel no es de menor importancia. Jacob la colocó detrás de todos los demás para protegerla de un posible ataque de su hermano Esaú, ya que la amaba y la prefería. Por fortuna, todo anduvo muy bien (Gn 33,4). Queda aún una jornada hasta llegar a Efrata, donde Raquel tendrá un parto difícil.

En esas circunstancias la partera le dijo a Raquel: “No temas, has dado a luz otro varón” (Gn 35,17-18), pero Raquel estaba a punto de morir y, por ese motivo, llamó a su hijo Ben-Oni (el hijo de mi tristeza o del dolor), pero Jacob lo llamó Benjamín (en hebreo el hijo de mi mano derecha).<sup>142</sup> Raquel murió en este trance y fue enterrada en el camino de Efrata, hoy en día Belén, según Gn 35,19. Jacob levantó allí un monumento sobre el sepulcro de su amada Raquel y todavía se señala ese lugar (Gn 35,20).

El texto bíblico ofrece una visión significativa de esta matriarca de Israel. Raquel era un mujer creyente y orante (Gn 30,22-24); vivió con valentía su esterilidad, hasta cuando el Señor se acordó de ella y pudo concebir; conoció, además, la amarga experiencia de los celos,

---

<sup>142</sup> Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona: Herder Editorial, 2012), 80. Es oportuno, también, ver: John Van Seters, “Jacob’s Marriages and Ancient Near Eastern Custom: A Reexamination”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 62, no. 4 (1969): 377-95; Robert A. Oden Jr., “Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives”, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 102, no. 2 (1983): 189-205.

la envidia y la rivalidad femenina con su hermana Lea. No obstante, Raquel fue amada por su esposo Jacob hasta su muerte.

Jacob la recuerda con ternura cuando le habla a su hijo José: “Acuérdate siempre de tu madre Raquel” (Gn 48,7), palabras estas marcadas por la nostalgia. Raquel fue pastora, una mujer despierta e inteligente, y luchó por el bienestar de su esposo al robar los terafim de su padre Labán.

Al inicio, dicha acción fue interpretada como irresponsable, pero en las frases de Raquel y Lea se muestra el apoyo a Jacob, su esposo, ante el abuso de Labán: “Nosotras no tenemos ninguna herencia en la casa de nuestro padre. Al contrario, nos trata como extrañas. ¡Hasta nos vendió y se aprovechó de tu pago por casarte con nosotras! En realidad, toda la riqueza que Dios le quitó a nuestro padre es nuestra y de nuestros hijos. Así que haz todo cuanto te ha dicho El Señor” (Gn 31,14-16).

Cuando Raquel tomó los terafim de su padre dejó al descubierto el derecho de Jacob a heredar de Labán, su suegro. Además, poseer los terafim era, a su vez, un testimonio legal para apoyar la posesión de bienes de Jacob y evitar reclamos mezquinos de Labán.<sup>143</sup> La disputa entre Raquel y Lea es también una rivalidad por ser madres, quizá el único valor reconocido a una mujer en la sociedad de la época. Raquel morirá mientras da a luz a su hijo Benjamín (Gn 35,18), es decir, al ser dadora de vida. Es una forma dramática y paradójica de hacer honor a su nombre en hebreo, “oveja madre”, la mujer abierta a la maternidad, a pesar de su esterilidad inicial.

## Memo:

La historia de Leah y Raquel (Rajél) es una de las más interesantes de Bereshit, en tanto que en ella se plantean tres espacios dignos de ser analizados, ya desde la historia de la cultura, ya desde lo

<sup>143</sup> Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 57-60.

doctrinal. El primero de ellos es trabajar para el suegro, tal como se estila aún en algunos grupos de judíos ortodoxos, entre los que el yerno aprende el oficio del suegro mientras su mujer aprende (bajo la supervisión de la madre) las tareas de la casa, las tradiciones y el cuidado de los hijos. De esta manera, no se pierden ni las costumbres, ni los oficios, logrando que la familia de la mujer crezca económica y socialmente con un nuevo miembro que no solo aprenderá a trabajar, sino que, a partir del aprendizaje, asegurará una vida digna a su mujer en el futuro.

En el mundo semítico, en el que la mujer cumple con la tarea de asegurar la stirpe, la tarea del hombre es instruirse en el mundo en que ella vive y no solo a través de la convivencia, sino en relación con el mundo laboral, que de alguna forma se asegura extendiendo lo que sabe hacer el suegro, que ya no solo sabe mantener una familia, sino que también ha hecho tejido social con otros. En cuestiones de trabajo (y a la vez de autoridad), entonces, el suegro es el modelo. En el caso de Jacob, un suegro que trabaja con el ganado (las cabras y las ovejas), pero además ejerce el engaño. Aquí Bereshit le permite al lector hacerse unas buenas preguntas.

Si Jacob se ha criado entre tiendas y es de buen carácter, si es una persona que llamaríamos civilizada y Rebeca se ha preocupado para que no adquiriera las mañas de los que viven en el monte, como Esaú, que, debido a la soledad y a la práctica de la cacería (que es un contacto con la violencia), pierde buena parte de la moral, pues no hay quién lo vigile (carece de la presencia del otro como juez de costumbres), ¿de dónde aprendió a hacer trampas? Es claro que ni de Abraham ni de Isaac, quienes, si bien mintieron para salvar a sus mujeres diciendo que eran sus hermanas, esto solo lo sabe el que lee la historia, no así los actores marginales.<sup>144</sup> Si alguien dice que Jacob aprendió a hacer trampas cuando se hizo pasar por su hermano y es bendecido por Isaac para ganar la primogenitura, impulsado por su madre que es quien elabora el plan, podríamos decir que Rebeca ejecuta un acto justo que sobrepasa lo legal. Siendo justa escoge

---

<sup>144</sup> Lo saben solo el faraón, Abimelec, Abraham e Isaac.

entre sus dos hijos mellizos y asume que la historia debe seguir con el más civilizado, con quien sigue las normas y se entiende bien con los demás. Si la continuidad se hubiera dado con Esaú, que es hombre de campo y violento, se habría perdido lo que Abraham había logrado. En este punto, Bereshit coloca la civilización por encima de la barbarie.

Pero, regresando al primer escenario, la historia es clara y ya ha tenido unos preámbulos. De Labán, el hermano de Rebeca, sabemos desde el principio que es tramposo y burletero. Ya conocemos sus mañas para quitarle a Eliécer lo que trae. Pero esa primera acción parece olvidarse, hasta que de nuevo aparece como suegro de su sobrino, a quien engaña durante 14 años (el matrimonio con Leah y Raquel) y otros seis años más, cuando (debido a las circunstancias) la inteligencia de Jacob juega con la de Labán, logrando más beneficios el primero e incluso después con la ayuda de Raquel, quien al llevarse los terafim legitima la heredad de Labán para que le pertenezca a Jacob una vez muera su suegro. En el contexto de este pícaro escenario, Jacob conoce, gracias a Labán, el mundo en que le tocará vivir, que no es un pan de miel, sino un asunto de azares y una lucha contra la inmoralidad. Para Labán, por ejemplo, las hijas son un negocio, unas cabras u ovejas más, que crían trabajadores. En Bereshit no se pintan mundos idílicos, como en las leyendas de la Edad de Oro o el *País de Jauja*, sino mundos reales en los que existen la codicia y el engaño, la inteligencia y la presencia de D's como fundamento y ayuda para persistir en ser humanos.

El segundo escenario es el de las mujeres. En este punto, Jacob, como patriarca, supera a Abraham, logrando tener una comunidad de hijos más grande que no solo está compuesta por hombres, sino también por una mujer (Dináh, justicia), que sería la primera que ya es propia del clan. Abraham tuvo a Sara y Agar, y en la viudez a Ketura, a quien los rabinos tienen como una mujer virtuosa, llegando incluso a confundirse con Agar, lo que en este caso dotaría a Abraham de solo dos mujeres, ambas fuentes de la multiplicación de descendientes. Pero Jacob (que sería el patriarca de una comunidad grande debido a sus 12 hijos) va a tener cuatro mujeres, dos legales y dos concubinas. Leah, que le dio seis hijos y una hija (Dináh),

Zilpa, que le dio dos hijos, Biláh, que parió otros dos y Raquel, que, como algunos anotan, le dio los dos hijos del amor: José, que llegó a ser gobernador de Egipto, y Benjamín, que nace provocando la muerte de su madre, la única matriarca que no está en la cueva de Maqpelá, sino enterrada en un camino hacia Efrata (hoy Belén-Bet Lejem, la casa del pan). Hacia esta tumba, se dice, peregrinan las mujeres que aman.

Así, Jacob, con sus cuatro mujeres, legitima la poligamia (ya las había en otros pueblos) como una forma de hacer tribus. Pero a la par Bereshit no se queda en hablar de multiplicaciones, sino que va más allá.

La vida entre varias mujeres no es fácil. En ese entorno abundan los chismes, las envidias, los celos, los sufrimientos. Y la que más sufre es Leah, la primera hija de Labán, la que le fue impuesta a Jacob para que luego se pudiera casar con Raquel. Por lo que podemos presumir, Leah estaba enamorada de Jacob, no así él de ella. Así que Leah se da al trabajo de enamorarlo dándole hijos (esta matriarca es la única que es fértil desde el principio, lo que impide que Jacob se divorcie de ella) y, cuando ya no puede hacerlo más, le ofrece a su sirvienta Zilpá, para que los siga teniendo en nombre de ella. Su papel de matriarca es poderoso, más cuando, ya casado Jacob con Raquel, sabe que esta no le podrá dar hijos hasta que D's le haga el milagro. Leah le ha dado el primogénito (Reuvén), la continuidad legal y, si bien no ha logrado el amor de Jacob, sí ha alcanzado su respeto. Leah, que traduce cansancio, hace todo lo posible por lograr el amor de este, pero solo será reconocida, no amada. O sea que se cansa y sus ojos se vuelven lánguidos. Su historia, entonces, es triste en lo que toca al amor, aunque no por eso deja de ser hacendosa y obediente al D's de su marido. Leah y Raquel (Rajél), dice el Midrash, son las dos vigas de una casa. Son la Bet-Jacob, la casa de Jacob, la primera respetada y la segunda amada. Las dos esenciales.

En este segundo escenario la matriarca fértil es Leah, quien cuenta con un vientre más poderoso que sus sirvientas y que Raquel. Debido a su fertilidad de facto, la que más pueblos procrea es ella, originando el judaísmo a través de Judá, su cuarto hijo. Si bien fue

celosa de su hermana, Raquel terminó también envidiándola por su prole y su lealtad. Quizá por su belleza, muy similar a la suya, y más por los ojos de Leah, que se embellecieron por el llanto, como dice el Midrash (Gen, Rabá 70:16), lo que le evitó ser mala.

Es claro que, cuando Bereshit se refiere a las matriarcas, lo hace analizando y comprendiendo el comportamiento de las mujeres. Sara duda, Rebeca toma decisiones, Leah llora y Raquel es el amor. Estos cuatro arquetipos femeninos que han servido para canciones, obras de teatro y novelas a lo largo de la historia hacen parte de los orígenes de la cultura y la religión. En Bereshit, esos cuatro comportamientos demuestran que las matriarcas son el inicio del mirar, sentir, actuar y amar. Estos relatos evidencian así un adelanto mayor respecto a los griegos y los poetas de la India cuyas mujeres son menos vitales. De hecho, son mujeres que están sentadas, simplemente esperan mientras tejen o que, como el caso de Electra, reclaman, pero de sus gritos no emanan pueblos. Otras serán raptadas y sus hijos nacerán del abuso. De las matriarcas hebreas no: ellas conforman una línea generacional y por ello son alabadas y cantadas.

Y entremos al tercer escenario: la historia de amor entre Jacob y Raquel, que es la primera que se relata en el mundo occidental. Jacob ama a Raquel (Rajél), pero no solo por su belleza (de hecho, Leah era tan bella como ella), sino por su actitud frente a la vida. Pastoreaba sus ovejas, iba por los campos, sabía cosas que otras mujeres no conocían (de aquí que conocía el poder legal y cultural de los terafim), aceptaba las normas y, a pesar de su infertilidad inicial, le dio a Biláh a su marido para que ella pudiera tener los hijos de su sirvienta en sus rodillas, legitimándolos. Luego, cuando debido a sus rezos a D's ya su vientre se vuelve fértil, da a luz a José y lo convierte en un motivo de honor, en un regalo inmenso que cuida y embellece. Es famosa la túnica de colores que le hace. Con los días dará a luz a Benjamín, muriendo en el parto, pero ella no lo desamparará, pues las palabras amorosas de Jacob hacia su último hijo la mantendrán viva en su memoria. Es como si el amor por Raquel, más que físico, fuera por su espíritu, por lo que carece de carne y sangre, pero se mantiene vivo en sus actos y virtudes.

En términos platónicos, Jacob encontraría la belleza en sí en Raquel (Rajél) y esa espiritualidad o esencia (como se quiera llamar) se convierte en el inicio de la belleza de Israel, en lo que será después la Shulamit del Shir HaShirim (Cantar de los Cantares), donde D's no está, pero sí su creación y su Toráh. En hebreo, amar es *Hahavá*. Y *Hahavá* significa convertir las razones del otro en propias. Al morir Raquel (Rajél), su belleza se instalará en Jacob, en José y en Benjamín, en las bendiciones a Efraín y Manasés, y en la nobleza de Judá. Y esa belleza se extenderá, porque es un amanecer con colores y un anochecer con estrellas.



# 11. El relato de Dina, la hija de Jacob, en Bereshit 34

Hernán:

La lectura de este relato y otros similares en la Biblia, en realidad difíciles, se hace desde muchas perspectivas. Aquí se intenta un itinerario desde el método narrativo (narrativa bíblica). Dina es una hija que, como otras figuras de mujeres bíblicas, queda envuelta en un silencio difícil de interpretar.<sup>145</sup> Los 12 hijos de Jacob, en cambio, son bien conocidos, hasta se conocen sus nombres en la clase de Religión o en la catequesis de los grupos religiosos. Pero ¿Dina es conocida? ¿Quién habla de ella, de su historia, de su drama, de su silencio?

La primera alusión es escueta: “Lía, esposa de Jacob, dio a luz una hija y la llamó Dina” (Gn 30,21), pero a la vez le muestra al lector un llamativo contraste. Cuando nacen los hijos varones de Jacob y Lía, ella les da un nombre a cada uno, explicando el motivo de su nacimiento y la elección del nombre. Así sucede con: Rubén, Simeón, Levi, Juda, Gad, Aser, Isacar y Zabulón, pero no con Dina. No hay explicación para el nombre de la hija, la única hija de Jacob y de la familia de Israel. Es decir, queda esta impresión: no hay datos para establecer un vínculo entre la identidad de la hija y la historia de la madre, como sí sucedió con los hijos varones.

Lía tuvo primero seis hijos, luego nació su hija Dina. Por lo tanto, ella es la número siete en esta secuencia de nacimientos, un número que en hebreo significa totalidad, completo, pleno y, por tal razón,

---

<sup>145</sup> Alexander Rofé, “Defilement of Virgins in Biblical Law and the Case of Dinah (Genesis 34)”, *Biblica*, Vol. 86, no. 3 (2005): 369-75.

su madre Lía podría expresar la satisfacción por su maternidad. Pero no sucede de esa manera. Dina estaría olvidada para siempre sin la desafortunada experiencia que signó su juventud: la violación que sufrió por parte de Siquem. En Bereshit 34, tal vez sin que ella lo buscara, se convierte en un personaje protagonista. ¿Un protagonismo aparente y pasajero?

El relato de Dina, la única hija de Jacob (Gn 34), podía quedar en el olvido si el narrador bíblico no cuenta su experiencia, la guarda y cuestiona, suscitando disgusto y desconcierto en el oyente. En hebreo Dina quizá proviene de la raíz *din*, que significa hacer justicia, propiciar un juicio y, por lo tanto, este nombre femenino alcanza también el sentido de *inocente*. Pero, en una lectura rápida del pasaje bíblico, Dina aparece como un peón de ajedrez, una moneda de cambio del poder masculino (Gn 34,12). Ella despierta pasiones, venganzas, pero a nadie le interesa su bien, ni preguntar por sus sentimientos, emociones y pensamientos.<sup>146</sup>

La historia, ambientada en un contexto patriarcal, es similar a la de millones de mujeres que, en todos los rincones de la tierra, son atacadas, secuestradas y violadas. Dina, la hija de Jacob, sale de su casa para reunirse con las otras jóvenes del pueblo. Ella, más acostumbrada al campo, al pastoreo, siente ahora curiosidad por las casas, las personas, las jóvenes de la “ciudad”.

---

<sup>146</sup> Para profundizar, se recomienda volver sobre las siguientes obras clásicas: Mishael Maswari Caspi, “The Story of the Rape of Dinah: The Narrator and the Reader”, *Hebrew Studies*, Vol. 26, no. 1 (1985): 25-45; Lyn M. Bechtel, “What If Dinah Is Not Raped? (Genesis 34)”, *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 19, no. 62 (1994): 19-36; Mary Anna Bader, *Tracing the Evidence. Dinah in Post-Hebrew Bible Literature* (New York: Peter Lang Publishing, 2009). Más recientemente, se han publicado los siguientes estudios: Ochenia Faith Opade and Akusa Danlami Gajere, “Hermeneutical Analysis of the Sexual Violation of Dinah in Genesis 34 and its Implications for Christian Youths”, *Nigerian Journal of Sustainability Research*, Vol. 1, no. 1 (2023): 21-32; Lea Jacobsen, “The Story of Dinah (Gn 34) – A Reading in Light of Babylonian Marriage Agreements from the First Millenium BCE”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, Vol. 36, no. 1 (2023): 124-45.

Pero el momento lúdico se convierte en una pesadilla que cambiará su vida para siempre. Un joven la ve, la secuestra y la viola. No es un joven cualquiera, sino Siquem, el hijo del jefe del país. Después de haber abusado de Dina, Siquem se enamora perdidamente de ella: “su espíritu se prendó de Dina”, hija de Jacob; él amaba a la joven y le habló al corazón (Gn 34,3).

Frente a los gestos y las palabras de Siquem, el silencio ensordecedor de Dina presagia lo peor. Los hermanos de Dina, ante la petición de matrimonio del príncipe, actúan con astucia. Para consentir el matrimonio entre un cananeo y una hija de Israel, exigen a los varones de la aldea practicar la circuncisión. El rey y el pueblo aceptan la petición y celebran el rito como un signo de reconciliación y alianza entre dos pueblos diferentes.

Al tercer día, cuando los varones todavía están doloridos, los hijos de Jacob atacan a Siquem y su aldea. Matan a los hombres, llevan a Dina a su casa, saquean, secuestran a mujeres y niños y cometen violaciones. Según la lógica del poder, en este caso masculino, Dina fue vengada: “¿*Debía* Siquem tratar a nuestra hermana como a una prostituta?” (Gn 34,31). Uno de los capítulos más difíciles de Bereshit termina con esta pregunta.

Dina abandona la escena y, en la práctica, cae en el olvido. Es una mercancía de intercambio entre mundos masculinos, un peón del juego en sus relaciones de poder. Abusada por Siquem y su propia familia que, independiente de sus deseos, primero la usa para hacer una alianza y luego como pretexto para saquear y violar.

¿Dónde está Dios? El lector queda desconcertado: para vengar el “honor” de Dina, se ha violado a cientos de mujeres anónimas. Incluso el silencio del Señor, al igual que el de Dina, clama con fuerza: denuncia una historia de violencia masculina compuesta por violaciones, engaños y pretextos para matar. Se necesita un estómago a toda prueba para escucharlo. Todo se trastoca: afectos, religión, política, es una cadena de violencia cuyo punto álgido es el saqueo y

el genocidio. ¿Dónde está Dios en esta historia? No habla, no actúa, permanece en silencio.<sup>147</sup>

Al igual que Dina, Dios también es usado y abusado por los protagonistas para llevar a cabo su venganza. La circuncisión, en lenguaje bíblico, representa la alianza con Dios esculpida en la carne (Gn 17). En la astucia de los hermanos de Dina, esta práctica se convierte en el arma para matar y saquear al enemigo. El rostro de Dios tiene rasgos similares a los de Dina: es violado y callado. Otros lo usan, hablan y actúan en su nombre. Esta escena de Dios se recapitula en infinitas escenas compartidas, incluso, en diferentes experiencias religiosas de la sociedad de ayer y de hoy.

Nuestra historia reconoce guerras y genocidios perpetrados para defender el nombre de Dios. Y aún tenemos sucesos de este talante. No a manos de bárbaros, sino como un movimiento astuto de “personas de bien”; no en otro lugar, sino aquí en nuestro país y en numerosas ocasiones, en nombre de nuestra fe. Dios permanece en silencio en el relato, no interviene, pero si esta historia nos llega como Palabra de Dios entonces el relato inspirado hace surgir la presencia del Señor para mantener viva esta memoria: contar la historia de Dina significa dar voz a la víctima, al pobre, al marginado, no permitir que su sufrimiento sea olvidado.<sup>148</sup>

Cada historia narra unos acontecimientos desde una perspectiva particular, encuadra los datos desde un ángulo particular con el cual lee la escena. Es importante “cómo” se narra una historia de violencia en la Biblia y qué sentimientos despierta en el lector: ¿satisfacción?, ¿indignación?, ¿fastidio? La historia de Dina, guardada en la memoria de Dios hasta que se convierte en su Palabra, tiene una función parabólica para todo lector –y de manera particular para los

---

<sup>147</sup> Jorge Pixley, *La historia de Israel vista desde los pobres* (Quito, Estella: Tierra Nueva, Editorial Verbo Divino, 1993), 104.

<sup>148</sup> Jon Sobrino, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1987), 190-94.

varones—: al final, mientras estás listo para indignarte y distanciarte de los hermanos de Dina, ella te desafía sin ambages: “ese varón eres tú” (2Sam 12,7).

¿Quién genera en verdad gestos atroces en esta realidad? En primer lugar, Siquem, el príncipe que ataca y viola a una joven, pero los hijos de Jacob, de quien nacerá Israel, el pueblo de Dios, no son justos al defender el honor de su hermana. Más bien dejan la impresión de manipular y utilizar una situación como pretexto para atacar y exterminar a un pueblo vecino. En esta historia Dina ha sufrido una doble violencia no solo por parte de su violador, sino también de quienes la han explotado para sus propios fines.

El relato habla con claridad: no piensen que la violencia contra las mujeres concierne solo a los demás, a quienes no creen, a quienes no asisten a nuestras comunidades, tiene sus raíces en nuestros hogares. Dicha violencia tiene que ver con nuestros hermanos, nuestros parientes e incluso nuestros hijos. El relato bíblico clama para permitir que generaciones y generaciones procesen sus sentimientos.

Aquí, la Palabra de Dios, que se encarga de preservar una memoria incómoda, es un grito que no se limita solo a romper el silencio para denunciar a los responsables de actos violentos, sino que también quiere ser una advertencia para prevenir las violencias futuras. Es una alerta para ponernos en guardia contra el abismo del corazón desconocido: “Cuidado Caín, el pecado te está espiando en la puerta, y sus deseos están dirigidos contra ti; ¡pero tú debes dominarlos!” (Gn 4,7).

## 12. Nombrar los sentimientos

Así como Adán en el jardín nombró a los animales que le presentaron, con relatos como el de Dina la Biblia nos pide nombrar, para gestionar y procesar, los sentimientos que pueblan el zoológico del corazón humano, incluso los más feroces como la ira, el resentimiento y la envidia. Sacar a la luz las zonas oscuras que nos habitan. Está en juego, por tanto, no solo la justicia (*Din*, en hebreo) y la denuncia social, sino la posibilidad de vivir relaciones felices y sanas, liberados de cuanto deforma el amor y el cuidado en la violación y la violencia.<sup>149</sup>

Una mirada del relato de Dina, desde la narrativa bíblica, no busca solo informar, denunciar, crear un escenario o levantar una tarima para contemplar como espectadores una obra de teatro, más bien los personajes y las tramas allí entreveradas buscan *commover*, *sacudir al lector*, bien sea una persona o una comunidad, para afrontar la realidad actual con decisiones eficaces y proactivas.

### Memo:

La historia de Dináh, en términos de Michel Foucault,<sup>150</sup> podríamos entenderla como el motivo de un dispositivo (un plan para ejecutar una acción). O sea, un pretexto y, a la vez, una manera de leer a la mujer desde el clan de Jacob. Esta situación hace difícil analizar a Dináh y los comentarios de los rabinos son dispares, pues

---

<sup>149</sup> Benedicto XVI, *Caritas in Veritate. Carta Encíclica* (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009); Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*.

<sup>150</sup> Michel Foucault (1926-1984), filósofo, historiador, sociólogo y psicólogo francés.

unos hablan de una muchacha buena, bien criada, hacendosa en las tareas propias del nomadismo que, al ser llevada a la ciudad, pierde la inocencia y es humillada, no importa que después quien la humilló la pida en matrimonio. Otros dicen que Dináh es tentada (como Eva) por Siquem (a quien tratan de serpiente) y ella cede a las tentaciones.

En los tiempos de Dináh, la virginidad le pertenece al clan y por ello se negocia sin que la mujer que la acredita pueda dar su opinión. Ella simplemente accede a un matrimonio pactado de acuerdo con unos intereses económicos o políticos, donde una tribu busca unirse a otra o, en algunos casos, someterse a un gobernante (a los faraones y los reyes, por ejemplo) cambiando libertad por seguridad. La mujer es, entonces, un objeto de intercambio. Pero también, en las invasiones, es botín de guerra (la necesitan para engendrar soldados en ella) o una forma de humillar a los vencidos violándola (es una manera de estigmatizar, como hicieron los rusos en la batalla de Berlín) y convirtiéndola en alguien de segunda.

Todas las culturas primitivas usaron a la mujer como intercambio, tributo o sujeto de engaño. Es el caso, en el mundo palestino,<sup>151</sup> de Sansón y Dalila. Dalila es el cebo que ponen los filisteos y Sansón cae en él a cambio de unas caricias (Jc 16). El resto de la historia ya se conoce. Y así podríamos hablar de las mujeres en las sagas nórdicas y hasta en unos cuentos de las *Mil noches y una noche* que, si bien son imaginarios, narran historias de mujeres engañosas o utilizadas como medios de conquista para llegar a algún hombre poderoso. La misma Sherezade seduce a Harún Al Rashid contándole historias. Así, la historia (y la literatura que se compone de hechos reales a los que se les añade fantasía) da cuenta de estas prácticas que, ciertamente, son muy antiguas y siguen vigentes en algunas culturas.<sup>152</sup>

<sup>151</sup> La palabra filisteo (*falastin*) viene de Palestina.

<sup>152</sup> En *Crónica de una muerte anunciada*, Gabriel García Márquez narra la historia de una mujer seducida y la respuesta de sus hermanos, quienes, enloquecidos por la afrenta, en busca de justicia matan al seductor.

La Torá, entonces, nos es ajena a este tipo de hechos y los talmudistas buscan darles la interpretación más correcta y moral. En el Talmud de Jerusalén (Berajot 9:3, 14 a) se dice que cuando Leah estaba en su último embarazo Raquel oró y D's cambió el feto de Leah por el de una hembra. Pero en el Talmud de Babilonia (Berajot 60 a) se dice otra cosa: que fue Leah la que oró para que Raquel no fuera una sierva<sup>153</sup> y entonces D's le dio una hija, asegurando con ello que Raquel pariría hijos. No hay un acuerdo, entonces, en la explicación del hecho (el asunto del embarazo) en quienes escribieron *El Midrash*, pero sí llegan a una conclusión: D's intervino y dio su juicio, por esto Dináh se llamará la del juicio, como traduce el nombre.

En el *Pirkê* de Rabí Eliezer Ben Hurkenus<sup>154</sup> se dice que los hijos de Jacob nacieron ya con sus esposas bien determinadas. De alguna manera ya estaban en ellos, así como Eva estuvo en Adán. Dináh en cambio nació sola y por eso su familia le debía buscar un marido propio de su estirpe y mantenerla en estado de dignidad, para que el compromiso fuera con honores, estado que se mantuvo mientras estuvo en las tiendas de Jacob. Pero en la historia aparece una ciudad, Siquem, de malas costumbres (dicen los rabinos) y allí Dináh es seducida (la historia se complica más porque no está claro si el acto se hizo por amor o por violencia) y, como consecuencia de esta pérdida de la virginidad, la muchacha es convertida en forma de engaño admitiendo al seductor, pero luego, cuando la familia de este ya se ha unido supuestamente al clan, destruyéndolo a él y los suyos. Este juego inmoral hace parte de las costumbres de muchos y los hijos de Jacob (Simeón y Leví), los vengadores, caen en él. ¿Qué quiere decir la Torá con esto? La discusión es amplia y en ella no solo entra Dináh, sino también el sentido de su nombre.

---

<sup>153</sup> Todavía Raquel no había tenido hijos, lo que le creaba esta condición.

<sup>154</sup> Rabí Eliezer Ben Hurkenus, *Pirkê de-Rabbi Elieser* (Michael Higger's edition), capítulo 35. Véase: Miguel Pérez Fernández, ed., *Los capítulos de Rabbi Eliezer* (Valencia: Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1984).



Es una historia de juicios: uno sobre el concepto de la virginidad perdida a partir de la seducción y no del contrato, y otro sobre la ciudad de Siquem, que es una señal del mal y quizá por esto Abraham hizo allí su primer altar, buscando que el sitio se purificara. Pero siguen las confusiones: en las cercanías de Siquem, los hijos de Jacob venderían a su hermano José, pero también es el sitio donde reposarían sus huesos. Tal vez esto se deba a que Siquem, como dice la historia, fue destruida 22 veces, lo que indica que en todas sus reconstrucciones no fue una ciudad mala. ¿Los hijos de Jacob destruyeron la ciudad en una ocasión y usaron como excusa la seducción de Dináh? Es posible. Uno de los miedos de las primeras tribus, que habían configurado sus costumbres internas, era encontrar lugares donde los fundamentos del grupo estarían en peligro. Ciudades con otros comportamientos, costumbres más livianas y prácticas de la justicia menos severas. Todo esto ponía en peligro al clan nómada, que se regía por leyes fuertes para no perder la identidad.

Dináh, esta mujer-juicio (o justicia), habita una historia con muchos espacios en blanco y demasiados caminos que llevan a la fantasía. Según los midrashim, tuvo uno o dos hijos y no se sabe<sup>155</sup> bien de quién, gustaba de las costumbres cananeas (muy mundanas) y por eso fue a visitar a las mujeres de Siquem y vivió incluso con ellas por largo tiempo. Para algunos rabinos, Dináh es un castigo para Jacob, que construyó un altar en Shalem y lo nombró D's de Israel (de Jacob), dándole forma de sí mismo. Para otros, un castigo para Leah, que fabricaba afrodisiacos para su hermana Raquel. E incluso se insinúa en estos comentarios que es una metáfora de Eva, pues fue seducida de nuevo por la serpiente, en este caso Siquem. Sea lo que sea, Dináh representa a la mujer que, debido a sus deseos inapropiados, provoca la destrucción. Tanto es así que ni siquiera se sabe donde murió.

---

<sup>155</sup> En otros relatos se habla solo de uno, Asenat, engendrado por Siquem, y de otro por un tal Job.

Dináh simboliza la venganza de sus hermanos Simeón y Leví, el regaño de Jacob, que no estuvo de acuerdo con la destrucción; su historia se convierte en literatura del absurdo a veces, dadas las características poco definidas del personaje. Lo que sí es interesante es el concepto de justicia que, a partir de la palabra engaño, comienza a construirse. Son formas incipientes y primitivas de justicia, pero ya al menos hay noción elemental de lo que significarán luego la culpa y la reparación.

## 13. Tamar en la ley del levirato

Hernán:

La Biblia hebrea, y en particular Bereshit, nos presentan mujeres valientes y decididas, capaces de afrontar elecciones difíciles en sus vidas, en ocasiones sus apuestas están ligadas a la fuerza o a la impotencia de su cuerpo: engendrar, buscar la manera de dar vida, confiar en la procreación asistida o incluso buscar el embarazo en circunstancias no siempre ajustadas a las normas del clan familiar.

La capacidad del cuerpo de las mujeres para engendrar se erige como un elemento central en algunos de los relatos de la Biblia. Tenemos allí mujeres sin hijos, con una dignidad y una identidad amenazadas, que recurren a la creatividad y a la imaginación, incluso a la seducción, para contrarrestar el mal y la injusticia, como hacen Ester, Tamar, Rut, Yael, Judit, entre otras.

El valor teológico en estas narraciones es la fe enraizada en el Señor, quien guía las acciones de estas mujeres allí donde en apariencia se afectan las tradiciones ancestrales de las familias e incluso las prescripciones religiosas de un determinado grupo. Un caso concreto es el relato de Tamar, la cananea, quien logra engendrar de su suegro Judá al hacerse pasar por una prostituta (Bereshit 38)

Tamar (el significado hebreo de su nombre es palmera, palma) aparece en el relato del libro del Génesis como una prostituta perseverante.<sup>156</sup> Mujer, esposa y luego viuda de los dos hijos mayores de

---

<sup>156</sup> Lesleigh Cushing Stahlberg, "Sex and the Singular Girl: Dinah, Tamar, and the Corrective Art of Biblical Narrative", *Biblical Theology Bulletin*, Vol. 47, no. 4 (2017): 195-204.

Judá (Er y Onam), Tamar vive ahora sin hijos. Usa un subterfugio y se presenta como prostituta (*sonàh*, en hebreo, Gn 38,15) para seducir a su suegro, quien rechaza la petición de darle como marido al tercer hijo de Judá de nombre Sela.

Judá y su hijo Sela no cumplen con la ley del levirato (*el deber de cuñado*, con la viuda) según las prescripciones del libro de Deuteronomio 25,5-10, con base también en el relato de un libro popular entre los judíos después del exilio en Babilonia, el texto de Tobías (Tob 3,8-9). Una alusión adicional a esta praxis se encuentra en el libro de Rut (Rt 4,5).

El texto explica el motivo por el cual Judá no acepta entregar a Sela, cuando sea mayor, a su nuera Tamar. Judá teme que también Sela muera como Er y Onam. Por este motivo, Judá le pide a Tamar que se vaya a su lugar de origen, a la tienda de sus padres biológicos (Gn 38,11).

Pasa el tiempo (Gn 38,12-16), Judá pierde a su esposa y pasado el luto va al pueblo de Timnat, por la época en la que esquilan las ovejas. Allí Judá no reconoce en el camino a Tamar, quien luce una nueva apariencia. Recibe de ella sus “servicios” a cambio de un cabrito (Gn 38,17) y le deja como empeño su sello, el cordón y el bastón. Pero, cuando el siervo de Judá va al pueblo a llevar el animal y a recuperar las prendas, no encuentra a ninguna prostituta y nadie le da razón de ella.

Después de tres meses, Judá descubre que su nuera está embarazada y ordena: “llévenla fuera de la aldea y quémenla” (Gn 38,24). Es esta una de las maneras de castigar en caso de adulterio en el pueblo de Israel según la Torá (Dt 22,20-24).<sup>157</sup>

---

<sup>157</sup> En este contexto, es oportuno volver sobre la investigación de Maricel Mena-López, “Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces”, *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Vol. 2, no. 63 (2009): 54-65; Mena-López, “Crimen de honor”.

Pero Tamar envía un aviso a su suegro: “Estoy encinta del dueño de estas pertenencias”. Judá descubre que son sus objetos personales dejados en prenda a la prostituta que encontró en el camino y, conmovido, hace una declaración sorprendente: “Ella es más justa que yo, yo no le di a mi hijo Sela y nunca más se acostó con ella” (v. 26). Tamar da a luz dos gemelos, uno de ellos es Fares (o Peres), de quien, pasadas nueve generaciones, nacerá el rey David (Rut 4,18-22).

Tamar, de entrada, es vista como una prostituta; el oficio de la prostitución es una actividad que, en verdad, es aceptado en Israel, más no lo es la concepción de un hijo fuera del matrimonio, por esta razón Judá intenta castigar a Tamar. Desde otra perspectiva, Tamar lleva adelante un proyecto en torno a la vida, preservar la familia; su primer interés no es prostituirse.

Tamar vio morir a sus dos primeros esposos (Er y Onam, hijos de Judá) y es una espectadora marginal de las decisiones de los varones. Ante el rechazo de Judá de entregarle a Sela como tercer esposo, Tamar decide tomar su destino en sus manos y ser la dueña de su futuro, jugando el todo por todo, porque, de lo contrario, quedará desamparada. Además, aunque quisiera volver donde su familia, hacerlo sería una deshonra.

Ejercer la prostitución conlleva un alto riesgo, si Tamar es descubierta lo pagará con la muerte. Pero, al igual que sucede en otros relatos bíblicos, asoman como valores primordiales la maternidad y la descendencia por encima quizá de la misma supervivencia de la mujer.<sup>158</sup>

Cuando Tamar hace pública la responsabilidad que tiene Judá, el hijo de Jacob reconoce su error y muestra su conversión, da un paso adelante. Destaca, en primer lugar, la justicia de Tamar. Dios elige

---

<sup>158</sup> Para ampliar, véase: L. Juliana Claassens, “Resisting Dehumanization: Ruth, Tamar, and the Quest for Human Dignity”, *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 74, no. 4 (2012): 659-74.

a esta viuda sin hijos, en peligro de quedar abandonada, para que transmita su promesa con las generaciones que llegan hasta David por medio de Fares. Igualmente, Tamar, como Judá, se beneficia de las bendiciones divinas. Tenemos aquí una apuesta por la benevolencia divina más allá de las clases sociales, las exclusiones y la presencia de personas extranjeras en la tierra de la Biblia.

En la Biblia, Tamar y otras mujeres (por ejemplo, Rahab) (Jos 2) se integran al plan divino con acciones que a primera vista serían condenables, pero en este caso participan del movimiento de la historia de la salvación.<sup>159</sup> Tamar profesa la fe para que la acepten en tierra extranjera, pues ella es cananea de origen, pero pone mucho de su parte para integrarse en este itinerario de fe querido por el Señor.

Sin duda, los relatos en la Biblia sobre Tamar y otras mujeres no hacen apología de la prostitución. El argumento se centra en las decisiones de estas mujeres contemporáneas que enfrentan la pobreza, la viudez, el olvido y la exclusión social. Bajo esas circunstancias, ¿cuál debe ser la elección? Según el contexto, no existe un único modo de interpretar estos relatos; al contrario, este nos revela la pluralidad de las vidas de las mujeres no solo en la Biblia, sino en las diversas sociedades que han existido en la historia.

Mujeres como Tamar hacen emerger distintos roles, como aquel de crear nuevas posibilidades no solo para ellas, sino para la realidad de sus familias y para beneficiar a quienes aman. Sus decisiones generan corrientes de pensamiento, de acción, de encuentro y de diálogo, ellas reconocen el papel tan relevante que tienen la dignidad y la solidaridad. La compasión es una actitud fundamental y un remedio efectivo contra el juicio y la exclusión. Tamar es una mujer de fe, testigo del rol de la fe en nuestras vidas, en la historia cotidiana de un creyente.

Por último, Tamar es también el nombre de una hija de David (2Sam 13,1-22), quien fue violada, abusada y sacrificada por su hermano Amnón. En el segundo libro de Samuel, Tamar es descrita

---

<sup>159</sup> Ruíz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 16.

como una joven bella y virgen, que queda envuelta en las artimañas de su hermano. A pesar de que abusaron de ella, intenta la conversión de Amnón. Tamar se refugia en la casa de su hermano Absalón, quien se ocupará personalmente de vengarla. Después de estos detalles, Tamar desaparece de la historia.

## Memo:

La historia de Tamar, la nuera de Judá (y después su esposa), está matizada por conceptos como conversa, viuda, prostituta, pero a la vez soltera (seguía virgen) y también pura, pues al concebir de la simiente de Judá cumplía con las leyes de Niddá (de la pureza).<sup>160</sup> En este contexto, la historia de Tamar lleva a reflexiones variadas que los midrashim tratan de explicar, para que su existencia tenga un sentido amplio y lleve a conclusiones no para dotar de veracidad a la historia (las historias del Tanaj se mezclan con leyendas y acotaciones posteriores), sino para darle un sentido moral (propio de las buenas costumbres).

Tamar, la palmera, como anota Mario Satz,<sup>161</sup> además de ser una palabra que se comparte en hebreo y árabe, es una metáfora y una enseñanza: Tamar encarna la idea de que en las peores condiciones se dan (se deben dar) los frutos más dulces. Quizá se refiera a la palmera datilera que, en medio del desierto, produce frutos con sabor a miel. En mezquitas como la de Córdoba, en España, el bosque de palmeras de piedra que hay en el interior simboliza esta enseñanza, que también es aceptada por los cabalistas. Ellos concuerdan en que la palmera transparente representa la capacidad de transformar todo lo que se discute, cuando surge del cerebro y pasa por el corazón, en conclusiones hermosas y dulces.

<sup>160</sup> Véase: Esther Marie Menn, *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis: Studies in Literary Form and Hermeneutics* (Leiden: Brill, 1997), 73-75; Andrew Sloane, ed., *Tamar's Tears. Evangelical Engagements with Feminist Old Testament Hermeneutics* (Eugene: Pickwick, 2012).

<sup>161</sup> Mario Satz, *La palmera transparente. Parábolas, historias y enseñanzas de la Kábala* (Madrid: Editorial EDAF, 2000).

El nombre de Tamar, descompuesto en sus letras hebreas (*tav, mem, resh*), también puede analizarse utilizando la gemetría: *tav* vale 400, *mem* 40, *resh* 200, lo que, llevado a la síntesis numérica, daría 10, o sea la letra *iud*, que es la de D's. Así, Tamar tiene que ver con la unicidad de D's y con sus designios, con que no se mueve una hoja si Él, el Uno, no lo decide. Y otro tanto: mirando la palabra Tamar (*tav-mem-resh*), tendríamos que comienza por la letra del final (*tav*), sigue con la letra madre (*mem*) y termina con *resh*, letra con la que se escribe cabeza, inicio (*rosh*). Esto querría decir que de un final se pasa a un inicio, como en verdad sugiere la historia de Tamar.

Tamar, identificada como cananea, se ha convertido a las leyes de Jacob y por ello Judá la ha admitido en su familia, casándola con Er, quien la ama de manera antinatural, buscando que la belleza de ella no se pierda con el embarazo (Talmud Bablí Yevanot 34b)<sup>162</sup> y por ese pecado muere. Según la tradición (siguiendo las leyes del levirato),<sup>163</sup> Judá la casa de nuevo con el hermano que le sigue a Er, Onán, pero con este las relaciones son peores, pues Onán no concibe en ella, dado que evita que su simiente entre en Tamar. Esta relación antinatural también se castiga con la muerte. De esta manera, Tamar enviuda en dos ocasiones. Además, es posible que personajes muy temidos en las culturas la hayan tenido como una matamaridos, a tal punto que en algunas partes de la India, por ejemplo, la viuda es separada de la comunidad por temor a que un hombre la toque y muera debido al contacto con un cuerpo considerado impuro. También pasaba esto en algunas comunidades aborígenes, donde la mujer viuda construía un rancho aparte y, como dicen en las crónicas de Indias,<sup>164</sup> se dedicaba a la producción de venenos en compañía de las mujeres ancianas, que bien podían morir entre esos vapores, porque ya habían dado hijos.

---

<sup>162</sup> Tratado de la Mishná que comenta las leyes de Yibum (levirato)

<sup>163</sup> Que implica que la viuda debe casarse con un hermano del difunto, para que así la familia continúe ampliándose, pues la mujer ya es parte de ella y su deber es crecerla.

<sup>164</sup> Se dice abiertamente en: Girolamo Benzoni, *Historia del Nuevo Mundo*, introducción y notas Manuel Carrera Díaz (Madrid: Alianza Editorial, 1989).



Tamar, entonces, enviuda dos veces y sigue siendo hermosa (esta es la condición que aseguran los rabinos), y para que no haya deshonra de su vientre quiere tener hijos. Dicen los midrashim que Tamar se sentó en una tienda y abrió las cuatro alas (sobre ella solo quedó el techo) y se sentó, a la manera de las prostitutas, a esperar a que Judá la viera y, al verla tan bella, concibiera en ella. En la versión de S. Buber del *Tanhuma*,<sup>165</sup> se encuentra que en Vayeshev 17 se dice que Judá, en principio, la despreció y, ante esto, Tamar oró: “Maestro del universo, ¿voy a salir sin vida del cuerpo de este justo?”. Ante este pedido, D’s hizo que el ángel Miguel tomara del brazo a Judá y lo llevara ante Tamar<sup>166</sup> que, a diferencia de las prostitutas, tenía la cara con el velo cubierto (Gn. Rabá 85:8), atestiguando su pureza. Así, Judá no tiene un mero trato carnal, sino también la bendición de D’s para que este se cumpla. Y se cumplirá con creces, pues engendra en ella a los mellizos P’rez y Seráh, a quienes reconocerá como sus hijos, reconociendo también que Tamar es más que él. Hay que anotar algo más: para cumplir con el pago (se dice que un cabrito), Judá ha dejado en prenda a Tamar su sello (notán, de realeza), su cordón (parte azul de su manto) y su bordón, que sirve como guía. En sus discusiones, los rabinos atribuyen al acto una magnitud especial. No ha sido entonces solo un acto pasajero, sino el final de la viudez de Tamar y el inicio de la dinastía de David.

Pero el asunto no ha sido tan fácil. Para que Tamar exista –y esta ha sido una buena discusión entre los rabinos–, los preámbulos tienen que ver con el castigo que D’s le ha dado a Judá por haberle dicho a Jacob que José, su hijo preferido, ha muerto. Judá ha hecho sufrir a su padre con una mentira, aunque ha sido Judá quien ha impedido que los hermanos maten a José y lo vendan mejor a los ismaelitas (Bereshit 37). Y ¿cuál ha sido el castigo de Judá? Ver morir a Er y a Onán, saber lo que siente un padre cuando sus hijos mueren. ¿Y la redención al castigo? Concebir en Tamar y tomarla como una buena esposa.

<sup>165</sup> S. Buber, ed., *Midrás Tanhuma: Génesis*, introducción, traducción y notas Víctor M. Armenteros (Estella: Editorial Verbo Divino, 2009).

<sup>166</sup> Las uniones en el cielo, algo muypreciado en el judaísmo.

En las culturas, los mellizos (géminis) simbolizan los opuestos o la hermandad. El Tanaj no es ajeno a esto: Rebeca pare dos mellizos opuestos, Esaú y Jacob, y Tamar dos mellizos bien hermanados, P'rez y Seráh. Ahora, el nacimiento de los hijos de ambas es peculiar. Jacob nace pegado al talón de su hermano. Por su parte, en el nacimiento de los hijos de Tamar se da un hecho casi mágico: el primero que iba a nacer era Seráh, pero P'rez, rompiendo las normas, aparece antes que su hermano, pues ha creado un espacio para salir de primero a la vida, por esto la comadrona lo llama P'réz (brecha, apertura). P'rez será el origen de la dinastía que producirá al rey David, de quien vendrá el Mashiaj. Desde este punto de vista, Tamar es una mujer fundamental, pues es vida y a la vez destino. Vida porque ha parido y destino porque de uno de sus hijos vendrá el futuro, la espera, la esperanza.

¿Qué une a Tamar con matriarcas como Leah y Raquel? Que han pedido a D's y D's les ha respondido. La oración femenina en el Tanaj es importante, pues otorga a las mujeres un papel no solo como iniciadoras, sino como elementos fundacionales. Pasamos así de mujeres silenciosas como las primeras, a mujeres orantes y la oración es hablar con D's. Y aclaro: la presencia femenina en el judaísmo hace parte de la divinidad. Es la *Shejiná*, el lugar de descanso y al tiempo la bendición (*barak*).

De Tamar, de quien no se sabe dónde ni cómo murió (es propio de las culturas iniciales, salvo la griega, que los hombres mueran y haya sitio para ellos, no así con las mujeres), tenemos una historia de los inicios (la Torá es un libro de inicios). Asimismo, de cómo fueron y se entramaron, qué hubo que no se escribió y qué pudo haber pasado. Los midrashim tratan de resolverlo a partir del sentido moral que tienen estas historias. Los rabinos no hacen historia. Su tarea es profundizar en la doctrina, unirla en cada una de sus partes para conformar un todo, sin que aparezca un hilo suelto. Y, desde ese todo, vernos habitar el mundo y seguir unos fundamentos, para entenderlo y ser más humanos. Y nada más humano que Tamar, que significa dar los frutos más dulces en los momentos más difíciles.

## 14. La mujer de Putifar (Bereshit 39,1-20)

Hernán:

El autor o la comunidad responsable de la edición final de Bereshit, así como lo conocemos hoy, introdujo, en el ciclo de José (Gn 37-50), la historia de Tamar, que interviene de forma determinante en la vida de Judá y ahora nos presenta el relato de la mujer de Putifar.

Judá y José son, quizá, los dos hijos más importantes de Jacob en una visión panorámica de la Tanak: José es padre de las tribus centrales del reino de Israel (Samaría); Judá es el padre del reino de Judá (de los judíos). Los dos están unidos en el texto por la manera como afrontaron unas relaciones especiales con las mujeres de su época: Judá al final responde por Tamar y engendra en ella, aunque de forma irregular (Gn 38); José respeta la mujer de Putifar (Gn 39) y, gracias a su decisión, podrá ir más lejos en la misión confiada por el Señor.<sup>167</sup>

La esposa de Putifar (“aquel a quien Ra ha dado”) y sus acciones en Bereshit pueden valorarse desde diferentes puntos de vista. Un texto reciente la denomina “una de las mujeres fatales en la Biblia”.<sup>168</sup> En las Escrituras en verdad tenemos pocos datos de este personaje, por ese motivo quizá tenemos información insuficiente para profundizar en el tema. Ella ayuda a comprender el significado, los

---

<sup>167</sup> John Drane, *Introducción al Antiguo Testamento* (Barcelona: CLIE, 1987), 151.

<sup>168</sup> Élisabeth Parmentier, Pierrette Daviau et Lauriane Savoy, dirs., *Une bible des femmes. Vingt théologues relisent des textes controversés* (Genève: Labor et Fides, 2018), 287 y 56.

valores y los distintos estados de ánimo de la mujer en la Biblia. Esta mujer, lo sepa o no, al tomar decisiones complejas, contribuye a la realización de los planes de Dios.

Ella es la mujer de un alto funcionario del faraón egipcio, quien compra a José, vendido por sus hermanos a una caravana de ismaelitas-madianitas, quienes llevan al hijo de Jacob a Egipto donde Putifar (Gn 37, 23-36 y 39,1), que lo toma para criarlo en su casa. José, un joven despierto, exitoso en las tareas que emprende, gana la confianza de su patrón y es nombrado mayordomo de la noble casa egipcia: “Putifar lo puso todo en manos de José y no se preocupaba de otra cosa que del pan que comía” (Gn 39,6).

Putifar, como mayordomo del faraón, es descrito en el texto hebreo como saris (eunuco, oficial de palacio). Esta palabra (*saris*) deja una duda sobre las relaciones con su mujer, dueña de la casa como esposa, pero ahora subordinada a José, pues Putifar le otorgó poderes plenos al hebreo. Ahora bien, el joven José “era bello de forma y atrayente de aspecto” (Gn 39,6) y de entrada llama la atención de la mujer de Putifar, de quien no se dan más detalles y cuyo nombre ni siquiera conocemos.

El texto deja una sombra, tal vez el esposo estaba ausente de casa, con frecuencia ocupado con el faraón en los asuntos de Estado. Pero la petición de la esposa de Putifar a José no puede ser más directa: “Acuéstate conmigo” (Gn 39,7). Según el texto, esta mujer, egipcia y rica (no israelita), goza de libertad en el campo afectivo. La mujer no está satisfecha al lado de un esclavo hermoso (José), administrador de la casa. Para la tradición más extendida de Oriente (incluso en Israel), un varón podía entablar relaciones sexuales con la esclava, pero no sabemos mucho del proceso inverso.

José rechaza el pedido porque no va a traicionar la confianza de su amo ni a pecar contra Dios: “He aquí que mi señor no me controla nada de lo que hay en su casa, y todo cuanto tiene me lo ha confiado. ¿No es él mayor que yo en esta casa? Y, sin embargo, no me ha

vedado absolutamente nada más que a ti misma, por cuanto eres su mujer. ¿Cómo entonces voy a hacer este mal tan grande, pecando contra Dios?” (Gn 39,7-9).

La mujer intensifica su acoso día a día, buscando obtener beneficios sexuales de José, pero él se niega a acostarse con ella (Gn 39,10). Ante el rechazo, la mujer aprovecha un momento en el cual está sola con José, quiere forzarlo, pero José de nuevo rechaza la solicitud, entonces ella retiene su túnica y él huye. La mujer, mortificada por no alcanzar su objetivo, decide vengarse de José, acusándolo de intento de violación: “Ha entrado a mí ese siervo hebreo que tú nos trajiste, para abusar de mí; pero yo he levantado la voz y he gritado, y entonces ha dejado él su ropa junto a mí y ha huido afuera” (Gn 39,17).

La mujer acusa no solo a José (“ha querido abusar de mí”), sino también, de forma velada, a su marido (“¿este siervo hebreo que tú trajiste...!”). Es una mujer astuta y está frustrada, por ello con sus mentiras convence a los criados de la casa y al esposo.<sup>169</sup> José no tiene derecho a hablar. “Al oír Putifar las palabras de su mujer [...] se encolerizó y prendió a José y le puso en la cárcel, donde estaban los detenidos del faraón” (Gn 39,17-20).

La decisión de Putifar pudo ser extrema, matar de inmediato al siervo (y a la mujer, si sospecha de ella), pero decide encarcelar a José junto con los presos del faraón. La cárcel es un lugar reservado para funcionarios y caídos en desgracia (con posibilidad de recibir de nuevo el favor del faraón). Esta disposición del funcionario real es providencial, José será favorecido en la prisión.

La venganza de la mujer revela la fidelidad de José y la providencia de Dios. José logra demostrar su inocencia y salir de la cárcel, y

---

<sup>169</sup> Mercedes García Bachmann, “La excepción que confirma la regla: La mujer de Potifar y el acoso sexual (Génesis 39)”, en *Ecce Mulier. Homenaje a Irene Foulkes* (San José: UBL, 2005), 61-76.

llegará a ser, incluso, el gran visir del faraón egipcio (y ya no de la casa de Putifar): “El faraón llamó a José Safnat Panéaj y le dio por mujer a Asnat, hija de Poti Fera, sacerdote de On. Y salió José investido de autoridad sobre todo Egipto” (Gn 41,45).

Estos últimos datos reflejan la erudición del autor, porque no hay testimonios confiables sobre estos vínculos de José con la nobleza más antigua de Egipto. Los nombres mencionados son más recientes en las dinastías xx-xxi de Egipto, los nombres egipcios poseen estos significados: Safnat.Pa´neaj = Dios dice que esté vivo; ‘Asnat = propiedad de la diosa Neit; Poti-Fera’ es un nombre idéntico a Putifar (Gn 37,36) = regalo de Ra. El suegro de José es un sacerdote de On = Heliópolis, centro del culto solar en Egipto, cuyo sacerdocio jugaba un importante rol político en aquel periodo.

En Bereshit ya no tenemos más noticias de la mujer de Putifar, cuya mentira pudo costar la vida de José. Con base en el breve relato, se observa que la mujer tal vez tiene una actitud egoísta, centrada únicamente en sus propios intereses y satisfacciones, sin respeto hacia su esposo ni hacia el hombre en quien ha puesto sus ojos.

Si bien el mito de las “mujeres fatales” en la historia y el término en cuanto tal se difunden desde el final del siglo XIX, no es posible precisar la fecha exacta de su origen. Su aparición coincide con la creación de los primeros movimientos de emancipación femenina, lo que en verdad no es casual. El rasgo central de estos personajes es sobre todo su belleza enigmática y amenazante, pero al mismo tiempo atractiva y fascinante. Son personajes de mucha acción en los relatos, pero usada en detrimento de los varones.

Personajes femeninos de este estilo asoman desde las primeras noches de los tiempos. Por ejemplo, la diosa Istar de Mesopotamia, según los relatos de origen, sedujo a varones y dioses hasta llevarlos a la perdición. En Grecia, la epopeya homérica cuenta un buen número de estas historias, entre ellas la de la bella Helena, causa primera de la guerra de Troya, Circe, la bruja, y Calipso, la ninfa. La segunda seduce a los varones para transformarlos en animales,

mientras la tercera retiene siete años al héroe Ulises, lo cual retrasa en diez años su viaje de Troya hacia su patria Ítaca.

Algunas tradiciones hebreas, ausentes en la Biblia, no se quedan atrás y citan a Lilit, un demonio femenino y la primera mujer de Adam. Ella aparece en el primer relato de la creación (Gn 1). Fue creada junto Adam, mientras la creación de Eva se cuenta en el relato de Gn 2. Pero como no logra entenderse con su compañero –desde entonces vienen las desavenencias de la pareja–, Lilit huye y tendrá un final no solo fatal, sino complejo, pues desposa a varios demonios nefastos para el género humano.<sup>170</sup>

Una de las más famosas figuras históricas de la antigüedad es Cleopatra, quien seduce a César y a Marco Antonio, causando serios conflictos en el Imperio romano, según las narraciones de la época. Por lo tanto, el surgimiento del mito de las “mujeres fatales” de la historia a finales del siglo XIX conlleva el retorno a estos personajes femeninos de la mitología, la Biblia y la historia antigua, para ser revisados a fondo.

También en los textos sagrados aquellas mujeres que aparecen de forma breve o esporádica, no por ello menos importantes, como Salomé o María de Magdala, dan vida a una serie de relatos que las llevan a ser definidas como tales.<sup>171</sup> Esta tendencia a revisar algunos textos con marcado énfasis en el rol desarrollado por algunas mujeres consideradas “fatales” se verifica en la literatura, en la pintura, en el cine, y está presente hasta el día de hoy. Muchas de las óperas y películas que llevan al escenario “mujeres fatales” son creadas por varones. Estos personajes obsesionan el imaginario masculino y suscitan en este bien sea fascinación o repulsión.

<sup>170</sup> André Wenin, Camille Focant y Sylvie Germain, *Mujeres de la Biblia* (Barcelona: Editorial Claret, 2008). Historias similares se hallan en la literatura y la historia antiguas. Por ejemplo, Fedra, esposa de Teseo, quien se enamora de su hijastro Hipólito (hijo de Teseo y de una amazona).

<sup>171</sup> Suzanne Tunc, *También las mujeres seguían a Jesús* (Santander: Editorial Sal Terrae, 2004), 17-19.

En la base del mito de una “mujer fatal” asoma una convicción: la mujer, con todo su atractivo, representa un peligro para el varón. La combinación de esta seducción atractiva y el peligro amenazante hace más fascinante su participación. Quizá no se olvide este aspecto importante en los escritos, incluso en los textos bíblicos, muchos de ellos escritos por varones o por comunidades con miradas masculinas y, además, en el caso de la Biblia, relatos interpretados en primera instancia o de manera preferencial por varones. La pluralidad de significados en los textos bíblicos abre la puerta para que las “mujeres fatales” asuman roles y significados que pueden enriquecer la comprensión de mujeres y hombres en sus comunidades actuales.

## Memo:

Dice una leyenda talmúdica que la mujer de Putifar invitó a unas amigas para que vieran la belleza de José. A cada una le dio un limón y les dijo que lo pelaran mientras veían al muchacho. Las invitadas se cortaron los dedos mientras lo miraban. La mujer de Putifar les dijo: si esto ha pasado con solo verlo una vez, qué no podría pasarme a mí que lo veo a diario.

Estos ajustes a la historia, que se hacen en la *Guemará* y en *El Midrash*, tratan de explicar por qué la mujer de Putifar se obsesiona con José. Y algo más: ¿qué le sucede a una mujer a quien, al no ser atendida por su marido (se dice que Putifar era eunuco), dejan en compañía de un muchacho fuerte y bello (uno de esos efebos de los que menciona la literatura griega) que está presente todo el día en la casa? Para los rabinos y quien escribió la historia, la situación es clara. No se debe dejar a una mujer en casa cuando allí hay algo que la tienta, más cuando esa tentación no responde a sus deseos.

Bereshit (y en el principio) no deja nada suelto. En los inicios también existió el deseo carnal. Este deseo llega a su punto máximo con la mujer de Putifar, quien, al no tener nombre, representa no solo un deseo particular, sino el de muchas mujeres que están solas y necesitan de un hombre que engendre en ellas. Los escritores del



Tanaj se hacían preguntas y las respondían con una historia (es propio del Medio Oriente responder con una glosa, con una parábola, con una historia mínima fácil de entender). Esta mujer hermosa (para los redactores del Tanaj todas las mujeres son bellas, pues representan una continuidad) está sola en la historia y solas también están sus entrañas. No ha tenido hijos, pero sí relaciones con el marido, aunque estas no han sido naturales, pues él está impedido por su condición de eunuco.

La mujer de Putifar, a la que se podría llamar preadúltera, pues no ha cumplido con su objetivo, desea entonces a José pero este no le corresponde no porque no la desee (esto está en lo posible, pero los midrashim dicen poco de esto), sino por respeto a Putifar, que lo ha acogido en su casa y le ha dado la confianza para que maneje sus haberes. Podríamos decir que José antepone la responsabilidad al deseo y que además es extranjero en una casa egipcia.

La historia va a tener un final: la mujer de Putifar acusa a José de intento de violación. En este punto se da lo que en psicoanálisis se llama represión, que consiste en desear y no lograr lo deseado, llevando a destruir el objeto de deseo para no desearlo más. Ella, al denunciar a José (mintiendo), evita que José permanezca en su casa. ¿Quería que lo mataran? Es posible. Pero Putifar responde encarcelando a José, lo que lleva a pensar que entendía bien (por no atender a su mujer) lo que le pasaba a ella, lo que podría pasar y que él había propiciado la situación. Así, quizá sin quererlo, le daba continuación a la historia de José.

La historia de José es una de las más completas del Tanaj. Raquel lo ama; le hizo una túnica de colores. Sus hermanos lo venden, no sin antes haber tratado de matarlo. Jacob lo llora y, entre ese amasijo de microhistorias, José llega a la casa de Putifar, a satisfacer los deseos de su mujer. Después de la denuncia, lo encierran en un presidio peculiar (era una cárcel especial porque allí había gente principal), en el que sueña y la interpretación de esos sueños lo lleva hasta el faraón, que lo hace gobernador de Egipto. Esta historia (que sedujo

a Thomas Mann)<sup>172</sup> está compuesta por deseos: la madre lo convierte en el hijo preferido y desea que sea el mejor de los hermanos, el padre no admite que haya muerto y lo desea vivo, los hermanos lo envidian y desean matarlo, la mujer de Putifar lo desea en su cama, el faraón desea saber el futuro, el mismo José desea ver a su padre antes de que muera. Y todos los deseos se cumplen, menos el de la mujer de Putifar, que es uno de los desencadenantes de la suerte del muchacho.

José en hebreo traduce y D's proveerá. Y es claro que D's provee en José: el amor de los padres, la tentación vencida, los sueños convertidos en realidad, el respeto como gobernante, el perdón a sus hermanos. Lo más interesante es que provee a José de la fuerza necesaria para no ceder a un deseo carnal espurio y momentáneo, sobre todo a una edad en la que la libido está en uno de sus puntos más altos. ¿Querían los redactores de Bereshit demostrar que somos más que los animales, que el instinto se puede superar?

Es claro que José no tenía miedo en la casa de Putifar; al contrario, llevaba a cabo sus deberes con toda libertad, aunque respetando unas normas, en este caso las de la acogida (la hospitalidad), sagradas para la gente del desierto. La condición de huésped<sup>173</sup> está signada por el agradecimiento y la de la confianza (el trabajar sin sentirse esclavo) por un agradecimiento aún mayor. D's provee en José la responsabilidad y la decencia, quizá esto es lo que enloquece a la mujer de Putifar, que nunca ha visto a un muchacho bello y noble en cada acción.

La historia de José, se ha dicho, es la novela más completa del Tanaj: tiene un inicio, unas circunstancias, diversos climas y un final. Y, en medio de esta historia, una mujer de nombre y suerte desconocidos que representa el deseo insatisfecho. En términos de Jacques Lacan,<sup>174</sup> ella es un sujeto seccionado, alguien que imagina sin con-

---

<sup>172</sup> Thomas Man escribió la tetralogía *José y sus hermanos* analizando no solo el asunto de los mitos, sino el de los deseos.

<sup>173</sup> José se siente libre siendo esclavo.

<sup>174</sup> Jacques Lacan (1901-1981), psiquiatra y psicoanalista francés.

vertir sus deseos en realidad. Es una insatisfecha, no tiene hijos, necesita amor y lo destruye. Ella representa el deseo, la ira, la frustración. Es una Lilith que termina criando a sus propios demonios y, como esta, desaparece del mundo de la vida, pues nunca puede ser una trascendencia, es decir, llegar a sentirse completa.

¿Qué logró la mujer de Putifar de José? Solo quitarle la túnica y verlo. Solo saber que existía y estaba en algún lugar de la casa. No más. ¿Quisieron los autores de la historia demostrar cómo se sufre mientras se desea? Es posible. En todas las culturas y en la literatura la cercanía que se destruye está representada por mujeres. La necesidad de amor destruye a Emma Bovary, e igual le pasa a Ana Karenina y Effi Briest.<sup>175</sup> Desconocemos el final de la mujer de Putifar, una mujer trágica si se quiere, pues está casada con un hombre que no le puede cumplir y se enamora de José, a quien destruye (para su deseo) mintiendo.

La historia de la mujer de Putifar no tiene inicio ni final. Se desconoce todo de ella, menos su deseo frustrado. Pero esta mujer sin nombre simboliza algo preciso en la Biblia: la de quien tiene todo a la mano (poder, belleza, espacio y tiempo), pero no logra nada. Bereshit narra la creación del mundo, de los caminos que se andan y de lo que son los hombres y las mujeres en cada uno de sus espacios. Y lo cuenta de manera que surjan preguntas, muchas preguntas.

---

<sup>175</sup> Flaubert mata a su personaje auto-envenenándolo, León Tolstói tirándolo al paso del tren, Theodor Fontane enloqueciéndolo. Para ampliar, véase: Gustav Flaubert, *Madame Bovary*, trad. J. Bravo Castillo (Barcelona: Austral, 2016); León Tolstói, *Ana Karenina* (Barcelona: Juventud, 2012); Theodor Fontane, *Effi Briest* (Madrid: Alianza Editorial, 2004).

## 15. Las parteras en el inicio del libro del Éxodo 1,15-22

Hernán:

Los eventos narrados en el libro del Éxodo, en particular la liberación de los hebreos de la esclavitud en Egipto, gracias a la intervención de Dios por medio de Moisés son, de ordinario, bien conocidos. También reconocemos la forma como termina el libro bíblico con la construcción del Santuario, lo cual hace de la comunidad de Israel un pueblo cultural (Ex 40). Y, a la vez, la descripción de los duros trabajos impuestos por los egipcios a sus esclavos hebreos al inicio del texto.

El faraón de Egipto, cuyo nombre es desconocido, quizá para mostrar su actualidad constante intenta en vano limitar el crecimiento del pueblo hebreo imponiendo la construcción de las poblaciones “bodega o depósito” Pitom y Ramsés, tal vez residencias del faraón en su época (Ex 1,8-12; cf. 1,13-14). El faraón de Egipto, preocupado por la seguridad de su territorio, llama a las parteras de los hebreos y les exige matar a sus niños cuando atiendan los nacimientos como comadronas. Varios autores discuten la verdadera nacionalidad de las parteras. El texto dice que son hebreas y sería más coherente una orden al faraón para un pueblo sometido que contra su propio pueblo.

¿Cuál es la decisión de estas mujeres? Con la sobriedad frecuente en los relatos bíblicos el narrador solo dice: “las parteras temieron a Dios, ellas no obraron según lo había ordenado el Faraón y ellas dejaron vivir a los niños” (Ex 1,17). La lengua hebraica en diversas oportunidades transmite un mensaje a través de juegos de palabras, como lo han señalado en la historia algunos rabinos judíos, en

este caso las dos raíces son *yr'* (mirar, ver) y *r'h* (temer) (cf. Propp, *Exodus*, 140). Algunos estudios consideran los dos verbos bastante similares desde el hebreo.

El faraón exige a las comadronas “mirar” muy bien el género del recién nacido para eliminar a los niños varones, a los cuales el rey de Egipto no quiere en su territorio, pero las parteras temen a Dios y desobedecen.<sup>176</sup> Si las dos formas verbales son casi idénticas y fáciles de confundir, las dos actitudes son contrarias y distintas entre sí. ¿No es este un ejemplo claro de desobediencia civil? En la época era imposible desacatar la orden del hombre más temido y poderoso del momento, el faraón de Egipto, pero, contra toda realidad, las parteras lo hacen.

¿Por qué las comadronas no obedecen la orden del faraón? Según Ex 1,17, la razón es el temor de Dios. Las parteras, de acuerdo con las frases del relato, reconocen un principio superior a la autoridad del rey de Egipto. Su decisión descubre una de las debilidades del faraón: que no tiene autoridad sobre la vida ni la muerte de los niños hebreos recién nacidos. En libro bíblico *Shemot* aparecen dos mujeres libres, Shifrá y Puá, capaces de conservar su humanidad y preservar la vida en medio del terror.

¿Cuál es el significado de sus nombres? Shifrá, en hebreo, puede significar belleza (Gn 49,21; Sal 16,6; Job 26,13), agrandar, encantar, resplandor. Por su lado, Puá puede significar mujer joven, brillar, dar brillo, muchacha fuerte. Shifrá y Puá son mujeres “justas”, en el mejor sentido de la Biblia, porque evitaron la masacre de los niños hebreos. Ellas hacen realidad una frase del Talmud de Babilonia: “en las épocas de peligro extremo el Eterno dio a las mujeres más sabiduría que a los varones” (Nidá 45b).

Según el relato, existen ámbitos de la realidad que se sustraen de la autoridad del rey de Egipto, si bien el faraón en la Biblia es la personificación del poder absoluto. En la Biblia no cabe imaginar un

---

<sup>176</sup> Una vez más, las mujeres son protagonistas al dar vida y preservarla.

gobernante más poderoso y fuerte que el faraón. Estas dos humildes mujeres, Shifrá y Puá, con sus decisiones le niegan todo poder político al faraón y se oponen a su orden mortal.

Los versos siguientes dan fe de este dato. El faraón llama a las comadronas hebreas y les pide cuentas de su trabajo. La respuesta de las parteras es sencilla: las mujeres hebreas son más vigorosas que las egipcias, pues estas llegan siempre muy tarde a los eventos de los partos. Por esa razón, no logran obedecer las órdenes de su soberano. Tal vez, preguntar si las parteras dicen la verdad o se burlan del faraón es una cuestión actual, no tanto del relato original.

En verdad, la respuesta es irónica y postula un argumento digno de evaluación: la superioridad de las mujeres hebreas sobre sus pares egipcias, que eran, en verdad, de una cultura mucho más refinada. Según el texto, y ese matiz es muy importante, el faraón permanece mudo ante la respuesta de las parteras hebreas. ¿Por qué no reacciona? Quizá las costumbres de la época explican este silencio. En el Mundo Antiguo –y todavía hoy en numerosas culturas orientales– un varón jamás asiste a un parto. Según la versión de las parteras en el relato, al faraón se le encara al mostrarle que su poder es limitado –debilidad–, pues, a pesar de ser tan fuerte, no tiene manera de comprobar la veracidad de las frases pronunciadas por las comadronas.

El relato de las parteras hebreas (Ex 1,15-22) descubre un contraste del ámbito jurídico entre derecho y ley, porque las comadronas hebreas ponen en entredicho una orden del faraón, quien representa el poder legítimo e incontestable. Las parteras esgrimen, ante el poder del temible faraón, un principio superior: el *temor de Dios*. Este criterio bíblico corresponde al denominado en la tragedia griega de Antígona *la ley no escrita* de la conciencia o las leyes no escritas e infalibles de los dioses. En el caso particular del relato de las parteras y el faraón en Ex 2, se trata del derecho a la vida de los recién nacidos, de los niños hebreos.

El *temor de Dios* como expresión bíblica desentraña diversos significados.<sup>177</sup> Pero, al menos, en otro relato hay una equivalencia entre el *temor de Dios* y el respeto de los derechos de la persona y de la familia. Se trata de Gn 20,1-18, una de las tres versiones del episodio donde el patriarca, por miedo a perder su vida, hace pasar como hermana a su esposa Sara (Gn 12,10-20; 20,1-18; 26,7-11).<sup>178</sup> Abraham, en el relato de Gn 20, justifica su decisión: “me dije: De seguro no hay temor de Dios en este lugar, y van a matarme por causa de mi mujer” (Gn 20,11). *Temor de Dios* es sinónimo de respeto a la vida, a las personas y al matrimonio. Se trata de derechos de origen no escritos, pues Abraham no apela a ningún decreto ni a ningún código de leyes. Además, el relato confirma que Abimélek, contrario al pensamiento de Abraham, respeta este código y, sobre todo, Dios se hace respetar donde entran en escena el patriarca y su familia (Gn 42,18; Ex 18,21; Dt 25,18; Sal 55,19).<sup>179</sup>

En este contexto de la distinción entre derecho y ley en el libro del Éxodo, cabe mencionar el relato del nacimiento de Moisés (Ex 2,1-10),<sup>180</sup> el cual ofrece otro interesante ejemplo del respeto del

<sup>177</sup> Sobre este motivo, véase: Bruna Costacurta, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, 3.a ed. (Vaticano: Gregorian & Biblical Press, 2007).

<sup>178</sup> En los dos primeros casos, los actores son Abraham y Sara, en el tercero Isaac y Rebeca. En el primer caso, la escena se desarrolla en Egipto y el faraón toma a Sara para su harén; en los otros dos casos estamos en Gérar, en el territorio de los filisteos y es Abimélek, rey de Gérar, quien juega el rol de rival potencial.

<sup>179</sup> El *temor de Dios* es invocado en ciertas leyes de conducta social, en particular en la *ley de santidad* (Lv 17-26). Ver, por ejemplo, la ley que demanda respetar a los sordos y a los ciegos de nacimiento (Lv 19,14); respetar a los ancianos (19,32), no explotar a sus hermanos, ni prestarles a interés, ni tratarlos con brutalidad (25,17.36.43). *El temor de Dios* se menciona para alcanzar un buen ejercicio del poder (2Sam 23,3; 2 Cro 26,5; Neh 5,15). Neh 5,9 invoca el *temor de Dios* para exigir a los israelitas no vender como esclavos a los deudores insolventes. En cada uno de estos casos, la expresión *temor de Dios* corresponde a los derechos fundamentales de la persona.

<sup>180</sup> El motivo del niño, amenazado de muerte desde su nacimiento y destinado a tener un futuro glorioso, es conocido en el folclor universal. Basta pensar en la historia de Rea Silvia y de sus dos gemelos, Rómulo y Remo. Se encontrará también, por ejemplo, en el Evangelio de Mateo, en el relato de la masacre de los niños inocentes, el cual se inspira en el comienzo del Éxodo (Mt 2,1-19).

derecho en contraposición a la voluntad del faraón, quien promulga un decreto injusto. El relato pone en escena a la hija del Faraón. Entre los personajes del imperio egipcio, la princesa debía ser la primera en acatar las normas emitidas por su padre. ¿Ella obedece la ley o respeta el derecho? ¿Habla la voz de su conciencia o aquella de su deber? Ante el recién nacido que llora en su canastilla de juncos, según el relato, la voz profunda de la naturaleza humana habla más fuerte que aquella del deber y la hija del faraón salva al niño: “La hija del Faraón abre la cesta y ve al niño: estaba un niño llorando. Ella, tocada de compasión, dice: es uno de los niños hebreos” (Ex 2,6).

La hija del faraón al inicio de la narración reacciona de manera similar a la madre del niño. La madre de Moisés lo salvó de los servidores del rey de Egipto que estaban dispuestos a eliminar a todos los varones hebreos recién nacidos (Ex 2,1). Pero, cuando ya no puede esconder a Moisés, su madre prepara la cesta, introduce allí al niño y lo pone en las aguas del río para despertar la compasión de algún transeúnte. Cuando la hija del faraón descubre al niño, obra como la mamá de Moisés, recoge al recién nacido y se compromete a cuidarlo. La hija del faraón, en lo más profundo de su conciencia y su naturaleza humana, se conmueve ante un niño inocente y ante el dolor causado por el abandono, y la princesa egipcia viola la norma de su papá. Según la narración, la orden del faraón va en contra de la naturaleza humana, a tal punto que incluso la hija del hombre más poderoso de la época decide no acatar esa ley.

Para salvar la vida de un recién nacido amenazado de muerte, la hija del faraón egipcio obedece a una ley superior, el criterio y la norma de su conciencia; el texto pone el derecho por encima de la ley, de manera concreta, cuando las leyes, promulgadas por las personas, son injustas. No es una coincidencia que, para evidenciar el argumento, sea una mujer la protagonista de la trama.<sup>181</sup>

---

<sup>181</sup> La Biblia, en su conjunto, refleja con frecuencia la mentalidad de una sociedad patriarcal, pero no deben olvidarse aquellos relatos que otorgan a las mujeres roles esenciales. Los dos textos del Éxodo comentados hasta el momento destacan la centralidad de las mujeres en la Escritura Sagrada.



En el ámbito jurídico —y no solo ahí— cabe la distinción entre el derecho y la ley. Ya escritos antiguos como *Antígona*, la famosa tragedia griega de Sófocles, muestran este paralelo. Antígona bien puede asumir el rol del derecho (*ius*), mientras que Creonte, su tío, defiende la ley (*lex*). El hermano de Antígona, llamado Polinices, enfrenta a su tío Creonte y a su hermano Etéocles, porque encarnan un sistema de gobierno que no defiende los derechos de todos. Se desata una batalla entre los protagonistas y muere Polinices. Creonte, rey de Tebas, decreta que su sobrino, por ser un rebelde político que quiere destruir el “sistema” de Tebas, no merece la sepultura y, además, su castigo debe servir de escarmiento para quien intente acciones similares.<sup>182</sup>

Antígona proclama la desobediencia ante el decreto de su tío, rey de Tebas, en verdad autoridad legítima, porque ella acata *la ley no escrita de su conciencia*. La tragedia griega enfrenta dos tipos de autoridad. De un lado, el rey Creonte asume la defensa de la autoridad de las leyes históricas promulgadas por autoridades y líderes legales. Del otro lado, Antígona es la voz de la conciencia, de los criterios propios de las personas y de los vínculos familiares y de sangre que se ubican en los cimientos de la creación y de la sociedad.

Las leyes humanas son limitadas y su alcance es para grupos o naciones particulares, por lo tanto, están restringidas en el tiempo y en el espacio. Entran en vigor cuando las autoridades las proclaman y tienen vigencia mientras no sean abrogadas por el consenso, la decisión nacional o una autoridad legítima que tenga dicha potestad. Bajo este marco, las leyes no son eternas, pero sí necesarias para el orden público, social y político, como lo afirma Creonte: “Pues a quien la ciudad eligió jefe hace obedecer incluso en las pequeñas cosas, sean ellas justas o no [...]. [De hecho], no existe un mayor mal que la anarquía: ella destruye la ciudad, arruina las familias, rompe el orden y pone en fuga al ejército durante la batalla; entre los vencedores, la disciplina, salva la mayor parte de las vidas. Por eso se debe defender el orden y en absoluto dejarse vencer por una mujer [...]”.<sup>183</sup>

<sup>182</sup> Sófocles, *Antígona* (Madrid: Gredos, 2019).

<sup>183</sup> Sófocles, *Antígona*, 666-78.

En definitiva, las leyes son necesarias pero no inmutables, así sean casi siempre obra de los varones, quienes también ejercen el poder en la gran mayoría de los reinos de la antigüedad. La cara contraria a las leyes asoma en el derecho inscrito en lo profundo de la conciencia de las personas. Este derecho no necesita proclamación pública ni depende de ninguna autoridad humana. Para Antígona, el derecho hace parte del don que les dan los dioses a los seres humanos, son criterios no escritos, pero indestructibles, “no son de hoy ni de ayer, sino que existen desde siempre y nadie sabe cuándo aparecieron”.<sup>184</sup>

Este derecho no se limita ni en el tiempo, ni en el espacio y, por ese motivo, es universal. Esta definición del derecho original está inscrita en cada ser humano y fundamenta la sociedad, por ello no cambia, ni se modifica, ni se elimina. De manera particular, la defensa de la vida desde el nacimiento, la propagación de la especie humana a través del matrimonio y el cuidado de los muertos evidencian la superioridad y antigüedad del derecho cuando se parangona con las leyes temporales. Y, como en los casos de Antígona, las parteras del éxodo y la hija del faraón, con frecuencia son las mujeres quienes defienden estos derechos contra la injusticia y el despotismo de muchos legisladores. Con tristeza además debemos reconocer que muchas lideresas pagan su lucha con la vida, al menos así sucede con Antígona.

En la filosofía y la literatura, por decir lo menos, asoman, sin duda, otras perspectivas de esta comprensión del derecho y la ley,<sup>185</sup> pero para la conversación del día de hoy solo quería resaltar cómo esta distinción o relación entre derecho y ley tiene un amplio espacio en la Biblia. La Biblia sabe de la distinción entre derecho y ley, y la elabora muy bien. En nuestras sociedades todavía existen personas, líderes sociales, políticos y hasta religiosos con la mentalidad de Creonte (según los relatos de *Antígona*, la tragedia griega de Sófocles) o del anónimo faraón de Egipto citado en el libro del Éxodo.

---

<sup>184</sup> Ibid., 454-7.

<sup>185</sup> Nicolás Abbagnano, *Historia de la filosofía* (Barcelona: Editorial Hora, 2000), 56-58.

Ellos y ellas, por defender criterios particulares o benéficos para sus naciones, pasan por encima de los derechos esenciales de las personas y de las comunidades sociales. Sin embargo, hay mujeres en el libro bíblico *Shemot*, como las parteras y la hija del faraón, dispuestas a desobedecer las órdenes injustas con tal de defender, desde Dios y por él, la vida de los recién nacidos. Ellas temen a Dios y no al injusto faraón.

## Memo:

*Shemot* (Éxodo) es un libro muy particular, pues no solo contiene los eventos de la salida de los judíos de Egipto y lo que sucedió en el Sinaí (lo que implicó el encuentro con la libertad, la recepción de los mandamientos), sino que también contiene lo que hay que escuchar. Una traducción literal de la palabra *shemot* podría darnos la palabra escuchas (de *Shemá*—escucha— a *shemot*, escuchas). Si bien la palabra se ha traducido como nombres (*Shem-Shemot*), un nombre es más para escucharlo que para escribirlo. Y en la lectura del libro los actos se escuchan y después suceden. Se escucha al faraón hablando a las parteras, al igual que después se escucha a Moshé Rabenu hablando de las plagas, a Yitró enseñando, a la zarza que arde diciendo soy el que soy, el que fui y el que seré, etc. Este segundo libro de la Torá es un libro de escuchas. Y al escuchar se imagina y se entiende, se mira y atiende. En esa escucha se es testigo, como bien define Elias Canetti en *El testigo oidor*.<sup>186</sup>

Las parteras, por ejemplo, oyen: escuchan el llamado de la madre, el grito del que nace, las palabras de la familia, el nombre que se le pondrá a quien aparece en la vida y entra en el mundo. Se oyen a sí mismas hablando con los ojos. Y en el escuchar, que a veces es no ver, pero saber que hay una presencia, las parteras (llamadas también comadres, porque están al lado de la madre) tocan al que nace, están atentas a lo que suene, venga el sonido del cuerpo que aparece o de

<sup>186</sup> Elias Canetti, *El testigo oidor. 50 caracteres* (Barcelona: Ediciones La Llave, 2014).

la boca de la parturienta. Escuchan más que ven (Dt 6,4). Mientras el parto se da se escuchan también a sí mismas. Podríamos decir que el parto es un juego de escuchas que incluye gritos, oraciones, agradecimientos y aceptaciones. Sonidos en el aire, sonidos en el interior. Y, si se quiere, sonidos previos a la aparición de la palabra, pues la palabra primero se oye y después se forma en la boca. Las cosas y los hechos aparecen si primero suenan.

Las parteras oyen la vida al momento en que surge. Como la vida es Havah en primera instancia, en la cultura el asunto de las parteras es cosa de mujeres. Ellas son las que cortan el cordón y lo lavan, lo salan y lo anudan. Esto de la sal (*melaj*) es importante (al menos en el judaísmo), pues por gematría se convierte en la letra *vav*, que en uno de sus significados es la inversión del tiempo. Quien nace invierte el tiempo del ser (su conformación en el útero) para estar en el mundo. Los tiempos cambian: uno es el estar en el líquido amniótico y otro por fuera de él. Del tiempo estando en el interior de la madre se pasa al tiempo de estar al lado de la madre. Esto es lo que indica la sal, que también señala que se da una bienvenida en paz.

En hebreo, la palabra partera es *Meyaledet* מייילדת (la que ayuda a nacer), y entre las letras *mem* inicial y la *tav* final puede verse el nombre de D's en su representación de una doble *iud*. Esto indica que en el ayudar a nacer está D's presente. Vale la pena indicar que la letra *mem* significa el movimiento del agua.<sup>187</sup> Así, la partera saca de las aguas, por intermedio de D's, y la vida comienza. Su tarea es una recepción, una marca, como bien indica el significado de la letra *tav*. Esa marca es un sonido, una escucha.

Las primeras parteras de la Torá que tienen nombre son Shifra y Puá, aunque se presumen las de Raquel y Tamar. De Shifra y Puá (del que un Midrash dice que eran madre e hija) se dice que eran temerosas de D's, no porque D's les diera miedo, sino porque tenían miedo de no obedecer a D's. En este punto es bueno aclarar lo que significa temer a D's: no es temerle a un D's que vigila y castiga, sino

---

<sup>187</sup> Por esto la palabra *Moshé* lleva la letra *mem*, salvado de las aguas.

temer los errores propios. Si no me vigilo, si no sigo los fundamentos, me castigo a mí mismo. El mal mata al que lo hace y aunque siga vivo ha muerto, dicen los salmos. Tememos a D's cuando nos tememos como personas que cometen errores. Es la conciencia esto que no permite esconderse ni mentir. En la culpa se teme a D's (a los fundamentos dados) porque nos hacemos daño. La culpa se siente y proviene de nosotros mismos, de habernos salido del camino. Solo un psicópata ejecuta el mal y no siente culpa, su vida es una muerte continua, un deshacerse.

Sabemos que Shifra y Puá distinguían claramente entre el derecho y la ley. El primero es la justicia y la segunda lo legal. La justicia es una y entera, no admite fisuras ni se detiene ante nada. Lo legal, en cambio, obedece a intereses y miedos. La justicia es la vida, lo legal algo que se intenta (para bien o mal) en la vida. Por estas razones, Shifra y Puá desobedecen la ley y se entregan a la justicia, lo que las hace libres. Son tan libres y justas que no temen al faraón, sino que este les teme a ellas, pues no es capaz de enfrentarlas cuando le dicen que D's ha ido adelante. El acto de nacer es justo y le pertenece a D's, y ellas asisten a ese acto de justicia siempre escuchando.

Estas dos parteras –Shifra significa la belleza y el encanto y Puá los sollozos, pues es propio de las mujeres sollozar cuando sienten alegría– salvan a los varones (no los matan al nacer) para que la cultura continúe. Saben que las mujeres hebreas, sin sus hombres, pasarían a pertenecer a otros hombres, a otro medio, a otra historia, y la razón de las generaciones y las tradiciones dejarían de cumplir su cometido, desapareciendo un mundo, una identidad y una fe adquiridas. Y, si bien en algunos midrashim se discute si ellas eran hebreas o no (algunos rabinos las dan por conversas), queda claro que impiden la desaparición de los hebreos y, al hacerlo, han sido justas y libres, pues ejercieron esa justicia. Libertad que llevó a que en el Talmud Bablí se escribiera: “en épocas de peligro extremo, el Eterno dio a las mujeres más sabiduría que los hombres” (Nidá 45b).<sup>188</sup> Y la sabiduría es lo sabido como bueno porque no hay error posible en ello.

<sup>188</sup> El tratado de Nidá habla de todo lo concerniente a la pureza.

Shifra y Puá escucharon y actuaron según D's. La palabra *Shemá* (escucha), que por gematría es letra *dálet*, convierte la escucha en una puerta<sup>189</sup> y esta les indica el camino de la vida, la de ellas en justicia y la de los que nacieron para la justicia. En hebreo la palabra justicia es *tsédek* (*tsedaká*) y significa solidaridad, devolverle la solidez al otro. A Shemot (traducido como Éxodo) los cabalistas lo reducen a la letra *zain*, que significa arado. En este libro se dan los fundamentos para arar la vida en el campo de la justicia. Shifra y Puá permitieron que hubiera campo y arado, quién arar y cómo construir. Shemot sería el libro de los renacimientos y los nombres en la libertad y la justicia, partiendo del error escuchado y no cumplido.

## Hernán:

Varios relatos creyentes del libro del Éxodo están marcados por la presencia de mujeres. Desde las anónimas esclavas del pueblo, hasta Puá y Shifrá, las parteras y Iojeved, madre abnegada de Moisés según las tradiciones hebreas, Miriam, la hermana y lideresa en el paso del mar (Ex 15,20-21), Séfora, la esposa de Moisés, una mujer de la aristocracia de Madián, hasta la hija del faraón, cuyo nombre omite el texto bíblico, aunque ella es quien salva al liberador Moisés. Estas corajudas mujeres del Éxodo siguen las huellas de las mujeres del Génesis, las matriarcas, forjadoras de la primera identidad del pueblo hebreo.<sup>190</sup>

En el libro del Éxodo 2,4-9, sin decir el nombre propio –¿Miriam o María?–, la hermana del recién nacido Moisés se preocupa por asegurar el futuro de su hermano. Luego, en Ex 15,20 –donde se pronuncia su nombre–, canta las alabanzas del Señor, porque propicia la apertura del mar para que el pueblo elegido lo cruce, mientras que los egipcios no pueden hacerlo.

---

<sup>189</sup> Lo que significa la letra *dálet*.

<sup>190</sup> Claude Wiéner, *El libro del Éxodo* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1986), 14.

Miriam –otras traducciones dicen María– canta un himno a continuación de aquel entonado por Moisés, su hermano menor, luego de atravesar el mar. Más adelante, dentro de la Torá, en el libro Bamidbar o Los Números (según los griegos, Nm 12,1-16), Miriam aparece en igualdad de condiciones con sus hermanos. María y Aarón murmuran contra Dios por causa de Moisés y la mujer cusita. Esa rebeldía les trae consecuencias, Miriam enferma de lepra blanca, pero es curada gracias a la oración de Moisés. Según la profecía de Miqueas 6,4, los tres hermanos, Moisés, Aarón y Miriam, son reconocidos como guías del pueblo de Israel en el Éxodo y la travesía por el desierto, antes de ingresar en la tierra de la promesa.

Pero, ¿cuál era el rol de las mujeres hebreas en Éxodo 1-2?,<sup>191</sup> ¿cuál es la misión de las mujeres en situación de opresión, pobreza, persecución y esclavitud? Según el libro del Éxodo, los jóvenes y varones hebreos, obligados por los egipcios, extraían materiales, fabricaban ladrillos, eran esclavizados para levantar las ciudades granero de Pitom y Ramsés. Pero, ¿qué hacían las mujeres hebreas mientras tanto?

En general, vivían una situación similar a los varones, eran servidoras, esclavas de las casas egipcias, nodrizas y parteras, hacían tareas domésticas y no falta quien afirme que eran forzadas a trabajar. Debían atender la cocina, el ajuar pobre de las tiendas hebreas, limpiar, cultivar los huertos, y, en especial, cuidar su embarazo, dar a luz hijos e hijas y, algo bien importante, eran las defensoras de la vida.<sup>192</sup>

En este contexto, según la descripción del libro Shemot –Éxodo–, las mujeres hebreas tenían un gran protagonismo, eran lideresas de procesos particulares, importantes trabajadoras entre las bambalinas del sufrimiento y la esclavitud. “Israel fue redimido de Egipto por los méritos de las mujeres pías que vivieron en esa generación” (Sotá 11b). “Que a la hora que iban a extraer agua, el Santo Bendito

<sup>191</sup> Mercedes García Bachmann, “¿Qué hacían mientras tanto las mujeres hebreas (Éxodo 1-2)?”, *Cuadernos de Teología*, Vol. 18 (1999): 7-19.

<sup>192</sup> Walther Eichrodt, Dios y Mundo. Dios y Hombre, tomo II de *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 133.

les proveía peces pequeñitos en sus jarras y extraían mitad agua y mitad peces [...] y lo llevaban a sus maridos al campo y los aseaban y los untaban con aceites y los alimentaban y les daban de beber y tenían relaciones con ellos [...] y como embarazadas volvían a sus casas [...]" (Sotá 11b).

Según el relato de Shemot, cuando el faraón egipcio ordena el sacrificio de los niños hebreos recién nacidos arrojándolos al río Nilo, se entrecruza en el relato el nacimiento de Moisés, a quien su familia no va a sacrificar. En esta narración, dos mujeres, Iojaved y Miriam, madre y hermana del niño, son las protagonistas.

La madre de Moisés, Iojaved, esconde al niño durante tres meses y, junto con Miriam, su hija mayor, prepara un plan: toman una canasta, la impregnan de betún y alquitrán y ponen allí al niño, quien "navega" por el río Nilo custodiado por Miriam.

La continuidad entre Bereshit y Shemot tiene un rasgo particular en la evocación que hace la madre de Moisés de la obra creadora de Dios y de la nueva oportunidad conferida a la humanidad en el Diluvio. En Ex 2,2, según el texto hebreo, la madre dice: ¡qué bueno es! (qué hermoso es), como cuando Dios usa una expresión similar para la creación (Gn 1,4.10).

La canasta de juncos, el asfalto y la brea (Ex 2,3) hacen eco de la construcción del arca llevada a cabo por Noé y su familia (Gn 6,14). La preparan de tal manera que no entre el agua, como se pide también en la canastilla para colocar a Moisés. Desde la intertextualidad cabe encontrar una significativa relación teológica: Dios crea una obra buena y la preserva, la madre y la hermana de Moisés protegen la vida, una obra excelente, y la cuidan incluso a riesgo de su propia existencia.

De otro lado, la madre de Moisés también desobedeció al faraón, pues no arrojó a Moisés a las aguas del río Nilo para ahogarlo. La madre puso al niño en el río, pero en una "arca pequeña" que lo protegió y salvó. A su vez, la princesa de Egipto saca a Moisés del agua, desobedece a su padre el faraón y se hace cómplice de la resistencia de las mujeres hebreas contra el decreto de muerte.



Asimismo, la madre de Moisés protegió a su hijo porque “era bueno, hermoso” (Ex 2,2), se puso en la línea de la creación “buena de Dios”, para acentuar la acción de Dios en la historia, mientras la hija del faraón, al salvar a Moisés, “sintió compasión” (Ex 2,6), como cuando Dios ve el sufrimiento de los suyos en Egipto y escucha su clamor (Ex 3,7-8), para salvarlos y liberarlos de la esclavitud.

La opción decidida de la hija del faraón, desde la narración del libro Shemot, prepara la acción liberadora del Dios de Israel, cuando, con el servicio vocacional de Moisés, libere a los hebreos de la esclavitud y el sufrimiento en Egipto, para llevarlos no solo a una tierra nueva, sino a brindarles un estilo de vida donde, como personas libres, formen una comunidad de hermanos y hermanas capaces de ser entrañablemente solidarios.

Moisés está con vida gracias a las parteras. Sobrevive gracias a su mamá y a su hermana mayor. Será rescatado gracias a una quinta mujer, la hija del faraón, una princesa del imperio. Ella descubre la canasta y adopta al niño en el palacio faraónico.

Una mujer hebrea alimentará al niño (la mamá de Moisés) y así, gracias a las mujeres, el niño permanecerá más tiempo con su familia. Estas mujeres rebeldes y retadoras están en la base de las grandes gestas de Moisés y la transmisión del relato de generación en generación es una forma de preservarlas en la historia.

Una cita del Talmud es desafiante:

Amram, padre de Moshé deseoso de obedecer la orden del Faraón (de no traer varones al mundo), se separó de su esposa, y siguiéndole, hicieron lo mismo otros hombres de Israel, por lo que Miriam le dijo: “Padre, tu decreto es más difícil que el de Faraón, ya que el Faraón dispuso su orden para evitar el nacimiento de los varones, pero tu impides el nacimiento también de las niñas” [...] “La decisión del Faraón tiene consecuencias sólo en este mundo, pero la tuya, también ejecuta consecuencias en el mundo venidero. El decreto del Faraón, quizás se cumpla y quizás no se aplique, pero, tú, hombre justo, conseguirás que tu decreto se cumpla” (Sotá 11a).

Amram reaccionó regresando con su esposa y tras él regresaron los otros hijos de Israel. Según esta cita y algún otro texto de un Midrash, Miriam es responsable no solo de la vida de su hermano menor Moisés, sino también de la vida de buena parte del pueblo de Israel. Miriam propone a la princesa egipcia conseguir una nodriza hebrea, así Moisés regresará al seno materno y será educado como hebreo en sus primeros meses.

Después, gracias a la hija del faraón, Moisés fue criado en el palacio real. El liberador de los hebreos fue salvado y educado por mujeres, heredó la cultura de una mujer esclava y de una princesa, de una familia aristocrática de Egipto.

La valentía y el arrojo de las mujeres del Éxodo forjaron el temperamento de Moisés, lo prepararon para la difícil misión de acompañar un pueblo particular, rebelde en el desierto, pero decidido a la alianza en el Sinaí y en el Horeb. Estas mujeres sencillas, que se resisten a desaparecer de la memoria creyente de Israel, dejaron su impronta en el “éxodo” de Israel, y, en verdad, “las mujeres fueron protagonistas de esos milagros” (Pesajim 108a-b). Por esa razón son protagonistas también del futuro.

## Memo:

La madre, la hermana, la mujer que acoge y la que asegura el futuro son una cadena de aseguramientos o, si se quiere, de anclajes necesarios para que la historia de los judíos continúe en tiempos de la esclavitud y la libertad. Ellas representan las tradiciones y los haceres, las decisiones tomadas según lo que D’s indica y al tiempo, y, en consecuencia, la persistencia de los fundamentos, su pulimento y camino necesario.

Shemot (Éxodo) es un renacimiento (si se lo quiere con R<sup>193</sup> mayúscula) y en este las mujeres están presentes desde las primeras líneas,

---

<sup>193</sup> Con la letra *resh* se escribe *Rosh*, que es cabeza y contenido de comienzo, Bereshit.

indicando que son causa de los hechos a seguir, las que desobedecen al faraón que ha dicho que los varones hebreos mueran, las que esconden a los críos masculinos para que las generaciones sigan y las que denuncian las uniones con mujeres por fuera del pueblo para que así la cultura se mantenga y no se disperse entre otras formas de pensar y actuar. Las mujeres hebreas tendrán hijos con hombres hebreos, que comparten sus creencias y lengua. Y, si bien ellas son las que dan la identidad,<sup>194</sup> son los hombres quienes labran el camino con sus hijos.

Las más destacada de las mujeres es Miriam, quien, como dicen Amos Oz y Fania Oz-Salzberger en su libro *Los judíos y las palabras*, puede compararse con Débora y Avishag,<sup>195</sup> sino es que estas son la esencia de la misma Miriam, sus acciones y palabras. Es que Miriam, que significa la elegida por D's y por eso es la belleza –algunos también traducen como luz (Mir) y mar (Yam), la luz del mar (¿un faro?, ¿un amanecer?)–, además de ser la hermana de Moshé Rabenu, es la que hace que él salga del vientre de su madre (Iojeved) y esta lo amamante por 90 días, el tiempo necesario para transmitir no solo el alimento, sino el calor, las caricias y el sonido de los cantos.

Miriam, que hace el cesto para que su hermano pueda navegar sobre las aguas, que lo coloca en el río y lo sigue por entre los yerbajos de la orilla, que cuando lo encuentra la hija del faraón se acerca a ella y le dice que el crío necesita ser cuidado por una mujer hebrea, representa la cultura, lo que sigue al hombre y lo cuida, le da una identidad y un lugar en el mundo. Miriam es la cuidadora, la de los ojos atentos y las palabras definidas, la que no se zafa, sino que, por el contrario, se une más. En términos de la filosofía kantiana, sería la razón práctica, lo que es por lo que ha sido, la que seguirá siendo así atraviése el mar y asista a hechos asombrosos.

Pero Miriam, que es la acción y el cuidado, también representa el canto y la danza, quizá las dos formas iniciales de la cultura, como

---

<sup>194</sup> Es judío quien nace de madre judía.

<sup>195</sup> Presunta autora del *Shir HaShirim* (Cantar de los Cantares).

insinúan historiadores como Hugh Thomas en su *Historia inacabada del mundo*. Cuando se inicia la Revolución agrícola (ya los hombres se han vuelto sedentarios), las mujeres que siembran y cosechan cantan y, al momento de almacenar la mies, danzan.<sup>196</sup> La danza es una manera de entrar en el movimiento de la vida, de aceptar los dones de la naturaleza y de los comienzos nuevos. Recuerdo la película *Zorba el griego*, en la que Zorba (que quiere decir el que vive cada día) danza y siente que está vivo. Así, la danza de Miriam y el sonido de la pandereta y el tambor son un canto a la vida que continúa con los judíos que han salido de Egipto. Pero continúa de manera renovada, con fundamentos más precisos (las tablas del Sinaí), ya en libertad. Con una libertad a la que hay que estar atentos para que no se desvirtúe. Para ello, Miriam son los ojos y las palabras, el moverse por todas partes y estar vigilante. La mujer como base de la cultura (lo que nos hace humanos), eso es claro.

El sonido de los tambores para algunos representa el ritmo del corazón y el redoble sirve para ahuyentar demonios. La creencia en los poderes del sonido (de la que parecen participar todas las culturas)<sup>197</sup> marca el compás con tambores, tamboriles y panderetas, estas últimas muy usadas por las mujeres en la Biblia, pues comparten su sonido con el movimiento de los brazos, las pulseras y las ajorcas, y así son el camino, los vientos propicios, la alegría y las palabras que señalan lo debido.

Sin embargo, Miriam va más allá: enfrenta a Moshé por su unión con Tsiporá, que no es hebrea. Tsiporá es bella, independiente —eso significa su nombre—, es un pajarito, alguien que va y viene. Este enfrentamiento, que resulta siendo un enfrentamiento con D's y por eso es castigada con una enfermedad infecciosa, pone en aprietos a los analistas, pues las razones de Miriam tienen que ver con que la cultura persista y no se disperse con la aparición de una mujer

---

<sup>196</sup> Esto todavía se ve entre las mujeres campesinas de la India, que hacen sonar sus pulseras y lucen saris de colores.

<sup>197</sup> Aun las actuales con sus marchas religiosas o militares.

cusita<sup>198</sup> (descendiente de Cus), lo que tiene validez en los valores que serán fundamento de la historia judía. Pero algo pasa y Moshé, quizá reconociendo lo que dice Miriam (que es una especie de conciencia crítica), ora y la enfermedad de su hermana desaparece. Aquí surge una pregunta: ¿debió Miriam sentir dolor para ser más ella y así estar en el mundo real? De acuerdo con la ley de los opuestos, la alegría existe porque también existe la tristeza. Y entre ambas palabras, que crearían una sinuosidad, la vida fluye. Miriam, que también es profetiza, cuida de las costumbres del pueblo y esto la hace líder,<sup>199</sup> es la nueva representante de la vida (esta vez en el desierto), como Havah y las demás matriarcas.

Entre los sefaradíes, como se lee en *Me'Am Loez*,<sup>200</sup> Miriam representa el agua, el elemento esencial para estar vivos y fluir siguiendo un curso que no permite perderse. Lo representa porque, dice Shemot, a Miriam la seguía un pozo por el desierto. Y ese pozo de agua fue la vida.

De alguna manera, Miriam es una síntesis de las mujeres de la Torá, con extensiones luego en el Tanaj. Es una mujer fundante que, al salvar a Moshé (y tal vez educarlo al escondido, como dice Sholem Ash en su novela *Moisés*), salva a todo el pueblo judío. Es la mujer que camina y canta, que hace sonar la pandereta y está firme en sus principios.

Shemot son los nombres, pero también los llamados. Y Miriam es un nombre, pero también una mujer que llama a mantener los fundamentos. Es una mujer que se nota, que va adelante, que, como un buen árbol, da sombra fresca. Y que al morir,<sup>201</sup> como han deducido los rabinos y el Zohar de los que dice la Parasha Jukat (donde se dice que la Torá son los fundamentos del mundo), es considerada

---

<sup>198</sup> La mujer impone la cultura a sus hijos y Tsiporá tiene unos valores muy distintos a los judíos.

<sup>199</sup> En el triunvirato compuesto por ella, Moshé y Aarón.

<sup>200</sup> Comentarios en Ladino a la Torá y al Tanaj, escritos de manera simple para estar al alcance de todos.

<sup>201</sup> El 10 del mes de Nisán.

como una persona inmensamente justa, a tal punto que no la besó el ángel de la muerte, sino D's. Y que su cara era como una rosa. Miriam se inicia con *El canto al mar*. Al principio fue un mar y el espíritu de D's flotaba sobre él, podría decirse. Y esto que se dice es lindo al entenderse.

## 16. La salvadora del salvador

Hernán:

A propósito de la mención de Séfora, en el libro del Éxodo, como esposa de Moisés y una de las mujeres protagonistas de estos relatos, hallamos en el libro bíblico una escena un tanto difícil de explicar o, por lo menos, susceptible de variadas interpretaciones: “En el camino le salió al encuentro El Señor, en el lugar donde pasaba la noche, y quiso matarlo. Pero Séfora tomó un cuchillo de piedra, y cortando el prepucio de su hijo, untó sus pies diciendo: ‘Tú eres, para mí, esposo de sangre’. Y lo soltó. Ella había dicho: ‘esposo de sangre’, por la circuncisión” (Ex 4,24-26).

Una primera comprensión destaca, al menos, tres elementos en este breve pasaje bíblico: Dios quiso matar a Moisés; en segundo lugar, Séfora interviene y salva a Moisés, y, en tercer lugar, una frase final: esposo de sangre por la circuncisión. Para algunos autores, si se respeta la frase hebrea, la narración es ambigua respecto al sujeto de la acción. ¿Quién intenta darle muerte? Bastantes estudios suponen que Moisés porque no estaba circuncidado. Y Dios quiere a Moisés cortado cuando viaja a Egipto.

Entonces Séfora, según esta versión, tomó a su hijo y lo circuncidó a toda prisa, y con su prepucio untó los genitales de Moisés, los manchó de sangre con el prepucio del niño, para significar la circuncisión de su marido. Séfora tocó los pies de Moisés y la palabra hebrea *régel* (pies) también admite el significado, como un eufemismo

bíblico, para referirse a los genitales (Is 6,2; 7,20).<sup>202</sup> Así, según esta interpretación, Séfora calmó a Dios y salvó la vida de Moisés.

Esta hermenéutica deja algunas preguntas: ¿no fue circuncidado Moisés cuando era niño? ¿En verdad Moisés fingió su circuncisión? ¿Una mujer practica la circuncisión y no Moisés? ¿Es un texto fuera de contexto? ¿Cuál es el significado de la frase final? Otra mirada a este texto, entre las muchas que pueden surgir, se fija en el contexto del pasaje. Estamos en Éxodo, capítulo cuarto, cuando Moisés, en la sección anterior (Ex 3), acaba de conocer al Señor, quien le habló en el desierto para encomendarle una misión: sacar al pueblo hebreo de la esclavitud de Egipto.

En Ex 4,24-26, Séfora, la esposa de Moisés (véase Ex 2,15-22), se convierte en salvadora del salvador, como las mujeres de otras historias de la Biblia; Séfora evita que muera Moisés. Otro elemento tiene alguna connotación en el pasaje. La circuncisión, en la Biblia, es uno de los signos de la alianza de Dios con su pueblo.<sup>203</sup> Por lo tanto, el compromiso de alianza de los descendientes de Abraham estaba pendiente en el caso de Moisés: para ser miembro del pueblo de Dios, todo varón era circuncidado. Moisés solo tenía dos alternativas: ser circuncidado en el acto o morir allí.

En este apremiante contexto, Séfora, de prisa y como última instancia, decide circuncidar a su hijo. Quizá Moisés no lo hace porque debe seguir su camino a Egipto, para cumplir la misión, y debe estar sano y fuerte. Séfora se quedará allí, en el desierto, con su hijo y circuncida a su esposo simbólicamente.

---

<sup>202</sup> Peter F. Lockwood, "Zipporah in the Account of the Exodus: Literary and Theological Perspectives on Exodus 4:24-26", *Lutheran Theological Journal*, Vol. 35, no. 3 (2001): 116-27; Fred Blumenthal, "The Circumcision Performed by Zipporah", *Jewish Bible Quarterly*, Vol. 35, no. 4 (2007): 255-9; Bob Becking, "Then Zipporah Took a Flint ... Circumcision as a Rite of Passage in Exod 4,24-26", *Scandinavian Journal of the Old Testament*, Vol. 37, no. 1 (2023): 3-16.

<sup>203</sup> Carlos Mesters, *Libro de La Alianza* (Madrid: San Pablo, 1995), 6.



Más allá de la veracidad histórica de los hechos, porque algunas escenas parecen forzadas, sí es importante valorar la acción de Séfora, quien se plantó delante Dios y alcanzó una confianza triunfante, ¡salvó la vida de su esposo Moisés! Salvó al misionero salvador en Egipto. Gracias a esta acción valiente, Séfora se une a las cinco mujeres citadas al inicio del libro del Éxodo, para insertarse en este proyecto de salvación de Dios, un proceso de libertad para el pueblo hebreo.

Desde la perspectiva de esta conversación entre un creyente judío y uno católico, estas seis mujeres, presentes en las páginas iniciales del libro del Éxodo, merecen un especial reconocimiento en la hermenéutica, la religiosidad, la cultura y la exégesis bíblica, porque defendieron la vida de los pequeños, de personas concretas y de la nación, y, como se acaba de exponer, salvaron a Moisés, el más grande protagonista de la historia judía después de Dios.

Las primeras cinco mujeres enfrentaron de distintas maneras al faraón de Egipto, conscientes de asumir las consecuencias de sus decisiones, para defender la vida, la familia, la justicia y el derecho. A las parteras las movía el *temor de Dios*, a la hija del faraón la conmoción de sus entrañas, a la madre de Moisés el amor por su hijo, quien portaba una sentencia de muerte antes de nacer, a la hermana mayor de Moisés su capacidad de inventar y ser ingeniosa.

Cada una de estas protagonistas, no solo del éxodo sino también de momentos centrales de la historia de Israel, entregó lo mejor de sí para vencer el mal con el bien, caminar con el grupo hacia la libertad, comenzar un nuevo proyecto.

Séfora, la sexta protagonista, obró con decisión, se puso delante de Dios y salvó la vida de su esposo Moisés. Ella muestra otra dinámica de las acciones de las mujeres en el libro del Éxodo. En los primeros casos, el faraón de Egipto da una orden y el pueblo obedece; en el caso de las parteras, el faraón da la orden, pero las ellas departen y al final deciden la historia; en la siguiente escena se reitera el orden del faraón y la madre de Moisés, su hija y la hija del faraón toman unas decisiones que enrutan la historia según el proyecto del Señor, y el faraón desaparece del relato.

En las escenas finales del libro del Éxodo las mujeres alcanzan un rol impactante dentro de la historia del pueblo de Israel, de manera particular, a propósito de la liberación de la esclavitud en Egipto y el nacimiento de Israel como pueblo libre. Antes del protagonismo misionero de Moisés, estas seis mujeres llevaron por buen tiempo el liderazgo del proyecto salvador de Dios para el beneficio de todos.

El lector, de manera individual o en comunidad, hallará nuevas narraciones y novedosos relatos en el libro del Éxodo, donde emerge el protagonismo de otras mujeres. Basta recordar a María junto a Moisés y Aarón. En la parte final del libro están aquellas mujeres involucradas en la construcción del tabernáculo o tienda del encuentro (Ex 35,25-26.29). Según la descripción del autor, realizaron muestras artesanales y artísticas, y aportaron con sus haberes para la construcción del lugar sagrado. Es este un momento donde se encuentran las personas y Dios, el Cielo con la tierra, un pueblo con su hacedor.

## Memo:

Séfora o Tsiporá es una mujer muy difícil de asir. Los rabinos dijeron que era muy diferente en su belleza y acciones, y discuten estos asuntos basándose en la Torá y los midrashim, haciendo acotaciones varias para explicar no solo la condición de la esposa de Moshé Rabenu, sino su papel de circuncidadora y mujer que se enfrenta al ángel de D's, liberando a su marido de la muerte en un momento crucial: todavía no se había recibido el decálogo en el Sinaí. De haber muerto Moshé Rabenu, otra hubiera sido la suerte del pueblo judío, que sin leyes se hubiera perdido en el desierto.

Pero, ¿quién es Tsiporá? De acuerdo con Shemot (el Éxodo), es una de las siete hijas de Yitró (Jetró), el sacerdote o mago madianita que había deseado y robado el bastón del faraón para clavarlo en el jardín de su casa. Tener este símbolo faraónico lo acreditaba como hombre con autoridad. Y la historia continúa: Moshé Rabenu llega hasta Yitró invitado por Tsiporá, muchacha bella y alegre, a quien Moshé

había defendido, junto con sus hermanas, de unos pastores que querían impedir que sus ovejas bebieran agua en un pozo. Al saber de su acción y del interés de su hija por él, Yitró lo invita a partir el pan,<sup>204</sup> es decir, de acuerdo con la simbología que representa esta acción, a que se case con ella. Moshé acepta, porque es bella y despierta. Es una Tsiporá, una avecilla alegre que indica buenos caminos.

En otras discusiones midráshicas se dice que es Moshé quien se enamora de Tsiporá y la pide como mujer. Yitró acepta, a condición de que no la aleje de él y de su casa,<sup>205</sup> lo que se acepta y pacta. Moshé, entonces, antes de regresar a Egipto para que la historia del judaísmo continúe, se convierte en yerno de Yitró, aprende de él y, en esta estancia, caminando por los campos de su suegro, es testigo de la zarza ardiente, en la que D's le dice que Él fue, Es y Será (Yo soy el que soy, *Ehyeh Asher Ehyeh*). Es muy significativo que Tsiporá haga parte de este hecho. Que ella sea la mujer de Moshé y ya haya parido (se supone) a Gersón y Eliézer, simiente de su marido, es algo que se supone. Y algo más interesante, que tiempo después se haya reunido con Moshé en el desierto, una vez los judíos han salido de Egipto, y que allí sea donde haya enfrentado al ángel de D's para evitar la muerte de Moshé, circuncidando a uno de sus hijos (o al mismo Moshé)<sup>206</sup> –el texto es bastante oscuro– y haya aceptado que no puede cohabitar con Moshé porque él, en calidad de profeta, debe asumir la castidad. ¿Por qué ha ido Tsiporá a ver a Moshé? A pedido de él, para que esté con sus hijos entre los judíos que reciben la ley (Ex Rabá 5:5).

De Tsiporá sabemos que discutió con Miriam (se dice que por celos), que en algunos textos y discusiones la confunden (o la integran en una misma) con la mujer cusita, la segunda mujer de Moshé Rabenu. En *El Midrash* se comenta que, luego de recibir la ley, Tsiporá parte con Gersón y Eliézer hacia las tierras de Madián, dejando a

<sup>204</sup> Partir el pan es aceptar a un yerno en la familia de la mujer. Es decir, hacerlo parte de la mesa, como a un hijo.

<sup>205</sup> Misteriosamente Yitró conoce la historia de Jacob.

<sup>206</sup> Que quizá no estuviera circuncidado.

Moshé como líder del pueblo judío. Pero no es un abandono nacido de una relación que se rompe debido a malentendidos, sino que Moshé cumple con la promesa hecha a Yitró de que ella estaría siempre con él. Vete a la casa de tu padre,<sup>207</sup> le dice Moshé a Tsiporá (*Mehilta de-Rabbi Ishmael, Masekhta de-Amalek, Yitro*).

Tsiporá es un pajarillo. Tsiporá recibió la ley en el Sinaí, Tsiporá regresó a sus tierras y no se sabe más de ella. ¿Se hizo judía? Es posible. En la cultura bíblica, las mujeres respetan las costumbres de sus maridos y, como en el caso de Ruth, las asumen como propias. Pero también, cuando Tsiporá hablaba con Miriam (dice *El Midrash*), la primera dice: “¡Ay de sus mujeres! Serán profetas, y se apartarán de sus mujeres, como mi marido se apartó de mí. Así Miriam supo que Moisés se abstuvo de tener relaciones con Tsiporá, y se lo dijo a Aarón (*Tanbuma, Zav 13*)”.

Se ha discutido y especulado sobre Tsiporá. Sabemos que era bella como las mujeres morenas y que cuando se separa de Moshé (de manera oral o divorciándose de él) el esfuerzo de este es fuerte y doloroso. Tsiporá era hermosa, deseable y de buen parir. Con la separación Moshé no la vería envejecer. Así, con los años no habría una mujer que acompañara a Moshé y conformara un hogar con él para que la vida fuera plena. Tsiporá era una plenitud, una plenitud perdida.

Tsiporá proviene de la palabra ave (*Tsipur*, en hebreo), que por gemetría da diez, o sea uno (1+0=1), que es la letra *Iud* convertida en álef, la de D's y los preámbulos de la creación. Tsiporá es, entonces, lo que D's permite y alaba. Un ave que percibe la inmensidad mientras vuela y pinta el cielo de hermosura.

---

<sup>207</sup> De esta manera, Moshé Rabenu cumple con el pacto hecho a Yitró cuando se casa con Tsiporá.

# Epílogo

Esta primera parte sobre las mujeres en la Biblia cumple con la tarea de mostrar el papel de la feminidad en los dos primeros libros de la Torá, Bereshit y Shemot (Génesis y Éxodo). Y cómo entendemos la condición de estas mujeres, su relación entre ellas y los varones, sus tareas con los hijos y su participación en el texto bíblico como personas esenciales, pues en muchos casos son puntales de los mismos textos, como pasa con las matriarcas y otras, como Miriam y Tsiporá.

La Biblia se caracteriza por ser un libro religioso que parte de la noción de un D's único que, al contrario de lo que pasa con las viejas religiones (las mitologías), plantea un Hacedor y no unos dioses que luchan y pelean entre sí, que son lujuriosos y traidores, que al final no crean el mundo, porque este ya estaba hecho. Estos dioses no crean leyes, sino que imponen sus criterios de venganza y sicalipsis, de desorden y se burlan de los hombres. Pero no solo en esto la Biblia es diferente, las mujeres del texto también tienen dignidad y, si en algunos casos carecen de ella, como pasa con la mujer de Putifar, al menos sus conductas son entendibles desde la condición humana.

Las mitologías, que antes que meras invenciones eran religiones asumidas por algunos pueblos,<sup>208</sup> muestran a unas damas despóticas y hasta criminales. En la mitología griega, las mujeres son asesinas, despedazan a sus hijos, son maltratadas por sus amantes (cuando no torturadas hasta la muerte), engañan con descaro a sus maridos, ejercen la brujería y hasta se casan con su prole para ejercer el poder. No así las mujeres de la Biblia: ellas se oponen al faraón, discuten con D's, profetizan, siguen a sus hijos y cuidan de que la identidad

---

<sup>208</sup> Por ejemplo, Júpiter capitolino tenía su templo.

no desaparezca. Y aunque algunas, como Dina, son vengadas por sus hermanos, y otras, como Tamar, juegan con el amor, todas cumplen con una tarea fundamental: la de ser humanas.

Entrar en el mundo de la feminidad bíblica, tantas veces marginado por estudiosos y especialistas, conlleva mirar el texto de otra manera. Las mujeres en la Biblia son la vida, las que protegen la existencia y mantienen las costumbres. Como tienen nombre, orígenes y hacen parte de pactos (Raquel, Tsiporá), es decir, sirven de referencia, su papel no solo merece ser analizado, sino también reflexionado.

Esta primera parte, que abarcó puntos de vista católicos y judíos, les ha demandado a los autores una investigación profunda, un diálogo productivo y ha producido muchos puntos de encuentro. Un encuentro necesario y enriquecedor, porque la Biblia es la base de Occidente, la que contiene lo que pensamos y las actitudes que nos reflejan. Las preguntas han sido un plus. A la Torá, decía Maimónides (el filósofo sefardí), no se le moverá una coma. Toda ella es un bloque compacto. No obstante, se le pueden hacer preguntas y con estas elaborar conceptos nuevos, encontrar puntos de vista que no se habían tratado, direcciones que no aparecían. La Torá es como el cuerpo humano: al permanecer intacto en sus componentes, permite que continúe el estudio para descubrir más. Si fuera variable, analizarlo sería entrar en un caos.

Estas primeras mujeres bíblicas, que van desde Havah (Eva) hasta Tsiporá (Séfora), están presentes en los caminos iniciales de la creación de humanidad: la presencia en la tierra, los sentimientos, la fe, la compañía, la confrontación, la valentía. En su compañía lo católico y lo judío (en la versión sefardí) han tendido lazos de encuentro para conservar lo que es valioso, en un mundo que se fragmenta por los relativismos, la ignorancia sobre las bases y el miedo constante a perderse entre la vida misma.

La mujer ha feminizado al varón, no en términos de género, sino de civilización. Lo ha hecho menos salvaje, le ha enseñado a comer como es debido, lo ha obligado a mirar a los ojos y, como pasa en la

Biblia, a aceptar que había cometido errores o transitaba un camino de perdición. Son las mujeres las que van detrás del hombre, como la sombra, que no es un efecto de oscuridad cuando la iluminación no pasa, sino lo que un cuerpo refleja cuando recibe la luz. En el caso de la historia y la fe pasa lo mismo.

# Bibliografía

- AA. VV. *Ecce Mulier: Homenaje a Irene Foulkes*. San José: Editorial SEBILA, UBL, 2005.
- Abbagnano, Nicolás. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Editorial Hora, 2000.
- Abraham, Joseph. *Eve: Accused or Acquitted? An Analysis of Feminist Readings of the Creation Narrative Texts in Genesis 1-3*. Carlisle: Paternoster Press, 2002.
- Aguirre Monasterio, Rafael, ed. *Así empezó el cristianismo*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2010.
- Albright, William Foxwell. *The Biblical Period from Abraham to Ezra*. New York: Harper Torchbooks, 1950.
- Alonso Schökel, Luis. *Dios Padre. Meditaciones bíblicas*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1994.
- Angel, Hayyim. "Sarah's Treatment of Hagar (Genesis 16): Morals, Messages, and Mesopotamia". *Jewish Bible Quarterly*, Vol. 41, no. 4 (2013): 211-8.
- Asimov, Isaac. *Guía de la Biblia Antiguo Testamento*. 1.<sup>a</sup> ed. Barcelona: Laia, 1988.
- Attali, Jacques. *Los judíos, el mundo y el dinero. Historia económica del pueblo judío*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Bader, Mary Anna. *Tracing the Evidence. Dinah in Post-Hebrew Bible Literature*. New York: Peter Lang Publishing, 2009.
- Bal, Mieke. *Lethal Love. Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Barylko, Jaime. *El Midrash. La sabiduría del judaísmo*. 2.<sup>a</sup> ed. Buenos Aires: Kier, 1993.
- Baskin, Judith R. "Rabbinic Reflections on the Barren Wife". *The Harvard Theological Review*, Vol. 82, no. 1 (January, 1989): 101-14.
- Bauman, Christy. *Theology of the Womb. Knowing God through the Body of a Woman*. Eugene: Cascade Books, 2019.
- Bauman, Zygmunt. *Retrotopía*. Barcelona: Paidós, 2017.



- Bechtel, Lyn M. "What If Dinah Is Not Raped? (Genesis 34)". *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 19, no. 62 (1994): 19-36.
- Becking, Bob. "Then Zipporah Took a Flint... *Circumcision* as a Rite of Passage in Exod 4,24-26". *Scandinavian Journal of the Old Testament*, Vol. 37, no. 1 (2023): 3-16.
- Ben Itzjak, Daniel. *La Torá, traducción de la Biblia basada en el Talmud, el Midrash y las fuentes judías clásicas*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999.
- Benckhuysen, Amanda W. *The Gospel According to Eve. A History of Women's Interpretation*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2019.
- Benedicto XVI. *Deus Caritas Est. Carta Encíclica*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.
- Benedicto XVI. *Caritas in Veritate. Carta Encíclica*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- Benzoni, Girolamo. *Historia del Nuevo Mundo*. Introducción y notas de Manuel Carrera Díaz. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- Blenkinsopp, Joseph. *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de La Biblia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1999.
- Blumenthal, Fred. "The Circumcision Performed by Zipporah". *Jewish Bible Quarterly*, Vol. 35, no. 4 (2007): 255-9.
- Botterweck, G. Johannes, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Volume XIV. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.
- Botterweck, G. Johannes y Helmer Ringgren. *Grande Lessico dell' Antico Testamento*. Vol. II. Brescia: Paideia Editrice, 2002.
- Brenner-Idan, Athalya, ed. *A Feminist Companion to Judges*. London, Oxford, New York: Bloomsbury Publishing, 1999.
- Briend, Jacques. *El Pentateuco*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2005.
- Bright, John. *La historia de Israel*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2003.
- Brodie, Thomas L. *Genesis as Dialogue. A Literary, Historical & Theological Commentary*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Buber, Martin. *Yo y Tú*. Barcelona: Herder Editorial, 2017.
- Buber, S., ed. *Midrás Tanhuma: Génesis*. Introducción, traducción y notas Víctor M. Armenteros. Estella: Editorial Verbo Divino, 2009.
- Canetti, Elias. *El testigo oidor. 50 caracteres*. Barcelona: Ediciones La Llave, 2014.

- Cardona, Hernán y Memo Ángel. *El cuidado de la casa común. Una conversación a dos voces entre la encíclica Laudato si' y Génesis 1-4*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, Pontificia Universidad Javeriana, 2018.
- Caspi, Mishael Maswari. "The Story of the Rape of Dinah: The Narrator and the Reader". *Hebrew Studies*, Vol. 26, no. 1 (1985): 25-45.
- Chapman, Cynthia R. "Built Women in Men's Paradises: A Critical Analysis of the Garden of Eden Narrative and Alex Garland's *Ex Machina*". *The Journal of Religion and Popular Culture*, Vol. 34, no. 3 (2022): 147-71.
- Charpentier, Louis. *El misterio del vino*. N. p.: Titivillus, 1981.
- Claassens, L. Juliana. "Resisting Dehumanization: Ruth, Tamar, and the Quest for Human Dignity". *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 74, no. 4 (2012): 659-74.
- Claassens, L. Juliana. "Just Emotions: Reading the Sarah and Hagar Narrative (Genesis 16, 21) through the Lens of Human Dignity". *Verbum et Ecclesia*, Vol. 34, no. 2 (2013): 1-6.
- Collin, Matthieu. *Abrahán*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2006.
- Concilio Vaticano II. *Constitución pastoral Gaudium et Spes sobre la iglesia en el mundo actual*. Vaticano: Tipografía Vaticana, 1965.
- Costacurta, Bruna. *La Vita Minacciata. Il Tema Della Paura Nella Bibbia Ebraica*. 3.ª ed. Vaticano: Gregorian & Biblical Press, 2007.
- Crenshaw, Kimberle. "Mapping the Margins: Intersectionality Identity Politics, and Violence Against Women of Color". *Stanford Law Review*, Vol. 43, no. 6 (1991): 1241-99.
- DePreter, Olivia. "Women of Genesis: Mothers of Power". *Denison Journal of Religion*, Vol. 10 (2011): Article 5.
- De-Whyte, Janice Pearl Ewurama. "Sarah, Rebekah and Rachel: Beautiful and Barren". In *Wom(b)an: A Cultural-Narrative Reading of the Hebrew Bible Barrenness Narratives*, 81-123. Leiden: Brill, 2018.
- Drane, John. *Introducción al Antiguo Testamento*. Barcelona: CLIE, 1987.
- Eichrodt, Walther. *Dios y pueblo*. Tomo I de *Teología del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- Eichrodt, Walther. *Dios y Mundo. Dios y Hombre*. Tomo II de *Teología del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Planeta, 2018.

- Estévez López, Elisa. “Las mujeres en los orígenes cristianos”. En *Así empezó el cristianismo*. Editado por Rafael Aguirre, 481-548. Estella: Editorial Verbo Divino, 2010.
- Exum, J. Cheryl. *Fragmented Women: Feminist (Sub)Versions of Biblical Narratives*. Valley Forge: Trinity Press International, 1993.
- Filón de Alejandría. *Obras completas*. Traducción de José María Triviño. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1976.
- Flaubert, Gustav. *Madame Bovary*. Traducción de J. Bravo Castillo. Barcelona: Austral, 2016.
- Fontane, Theodor. *Effi Briest*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Francisco. *Carta encíclica Laudato si'*. Vaticano: Tipografía Vaticana, 2015.
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- Friedman, Mordechai. *Pores Mapah: Studies in the Commentary of Rabbi Shlomo Yitzchaki (Rashi) On the Bible & Talmud*. Bristol: Intellect Books, 2009.
- García Bachmann, Mercedes. “¿Qué hacían mientras tanto las mujeres hebreas (Éxodo 1-2)?”. *Cuadernos de Teología*, Vol. 18 (1999): 7-19.
- García Bachmann, Mercedes. “La excepción que confirma la regla: la mujer de Potifar y el acoso sexual (Génesis 39)”. En *Ecce Mulier. Homenaje a Irene Foulkes*, 61-76. San José: UBL, 2005.
- García López, Félix. *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco*. Estella: Editorial Verbo Divino. 2012.
- García Márquez, Gabriel. *Crónica de una muerte anunciada*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1981.
- Gellman, Jerome. “Gender and Sexuality in the Garden of Eden”. *Theology & Sexuality*, Vol. 12, no. 3 (2006): 319-35.
- Girard, René. *Violence and the Sacred*. London: Continuum, 1988.
- Graves, Robert y Raphael Patai. *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza Editorial, 1963.
- Greenblatt, Stephen. *Ascenso y caída de Adán y Eva*. Barcelona: Crítica, 2018.
- Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.
- Haji, Rouhollah Mahdavi. “Feminist Construal of Chapter Sixteen of Genesis in the Bible and Its Criticism (The Story of Marriage of the Prophet Abraham and Hagar)”. *Women's Studies*, Vol. 6, no. 14 (2016): 127-41.

- Harris, Marvin. *Cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- Hernández, Lucía Victoria. “La mujer en las culturas del Cercano Oriente: sumerios, acádicos, hititas, hurritas, cananeos e israelitas (la Biblia) en la época anterior a Cristo”. *Cuestiones Teológicas*, Vol. 9, no. 24 (1982): 33-73.
- Ibáñez Arana, Andrés. *Para comprender el libro del Génesis*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1999.
- Ipsen, Avaren. *Sex Working and the Bible*. London, Oakville: Equinox Publishing, 2009.
- Isaac, Asimov. *Guía de la Biblia. Antiguo Testamento*. Barcelona: Laia, 1985.
- Jacobsen, Lea. “The Story of Dinah (Gn 34) - A Reading in Light of Babylonian Marriage Agreements from the First Millenium BCE”. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, Vol. 36, no. 1 (2023): 124-45.
- Jaime, Barylko. *El Midrash*. Buenos Aires: Kier, 1993.
- Kartzow, Marianne B. “Reproductive Capital and Slave Surrogacy: Thinking about/with/beyond Hagar”. In *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations*. Edited by Anne H. Grung et al., 396-409. Eugene: Wipf & Stock, 2015.
- Kartzow, Marianne B. “Reproductive Salvation and Slavery: Reading 1 Timothy 2:15 with Hagar and Mary”. *Neotestamentica*, Vol. 50, no. 1 (2016): 89-104.
- Kennedy, Helena. *Eve Was Framed. Women and the British Justice System*. London: Vintage, 2005.
- Koltuv, Barbara Black. *The Book of Lilith*. York Beach: Nicolas-Hays, 1986.
- Koplowitz-Breier, Anat. “Commemorating the Nameless Wives of the Bible: Midrashic Poems by Contemporary American-Jewish Women”. *Religions*, Vol. 11, no. 7 (2020): 1-20.
- Korsak, Mary Phil. “Eve, Malignant or Maligned”. *CrossCurrents*, Vol. 44, no. 4 (1994): 453-62.
- Kramer, Samuel Noah. *La historia empieza en Sumer*. Barcelona: Aymá, 1961.
- Kugel, James. “Cain and Abel in Fact and Fable: Genesis 4:1-16”. In *Hebrew Bible or Old Testament*. Edited by Roger Brooks and John J. Collins, 167-90. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

- Lanser, Susan S. "(Feminist) Criticism in the Garden: Inferring Genesis 2-3". *Semeia*, Vol. 41 (1988): 67-84.
- Lerner, Gerda. *La creación del patriarcado*. Pamplona: Katakak, 2021.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021.
- Lockwood, Peter F. "Zipporah in the Account of the Exodus: Literary and Theological Perspectives on Exodus 4:24-26". *Lutheran Theological Journal*, Vol. 35, no. 3 (2001): 116-27.
- Loomer, Bernard. "Two Conceptions of Power". *Process Studies*, Vol. 6, no. 1 (1976): 5-32.
- Maimónides. *Guía de perplejos*. Madrid: Trotta, 2005.
- Marchadour, Alain. *Muerte y vida en la Biblia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1979.
- Mckenna, Megan. *Déjala (Juan 12,7). Mujeres en la Escritura*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2001.
- Mena-López, Maricel. "Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces". *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Vol. 2, no. 63 (2009): 54-65.
- Mena-López, Maricel. "Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebraica y en la actualidad". *Teología y Sociedad*, no. 10 (2012): 47-69.
- Menn, Esther Marie. *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis: Studies in Literary Form and Hermeneutics*. Leiden: Brill, 1997.
- Mesters, Carlos. *Libro de la Alianza*. Madrid: San Pablo, 1995.
- Mesters, Carlos. *Sabiduría y poesía del pueblo de Dios*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2000.
- Michelet, Jules. *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*. Madrid: Ediciones Akal, 1987.
- Minnaar, Tayla. "Rewriting the Narrative of the Infertile Female Body". *Stellenbosch Theological Journal*, Vol. 6, no. 4 (2020): 283-99.
- Moberly, R. Walter L. "Did the Serpent Get it Right?". *The Journal of Theological Studies*, Vol. 39, no. 1 (1988): 1-27.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth. "¿Existe una Teología feminista de la Cruz?". En *Hablar de Dios como mujer y como hombre*. Editado por Elisabeth Moltmann-Wendel y Jürgen Moltman, 47-60. Madrid: PPC, 1991.
- Moltmann, Jürgen. *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1992.

- Morris, Desmond. *El zoo humano*. Barcelona: Plaza & Janés, 1969.
- Morris, Desmond. *El mono desnudo. Un estudio del animal humano*. Buenos Aires: Orbis, 1970.
- Morris, Desmond. *El hombre al desnudo. Un estudio objetivo del comportamiento humano*. Barcelona: Nauta, 1980.
- Moss, Candida R. and Joel S. Baden. *Reconceiving Infertility. Biblical Perspectives on Procreation & Childlessness*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- Oden Jr., Robert A. "Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives". *Journal of Biblical Literature*, Vol. 102, no. 2 (1983): 189-205.
- Opade, Ochenia Faith and Akusa Danlami Gajere. "Hermeneutical Analysis of the Sexual Violation of Dinah in Genesis 34 and its Implications for Christian Youths". *Nigerian Journal of Sustainability Research*, Vol. 1, no. 1 (2023): 21-32.
- Parmentier, Élisabeth, Pierrette Daviau et Lauriane Savoy, dirs. *Une bible des femmes. Vingt théologiennes relisent des textes controversés*. Genève: Labor et Fides, 2018.
- Peacock, Emily. "Hagar: An African American Lens". *Denison Journal of Religion*, Vol. 2 (2002): Article 2.
- Pérez Fernández, Miguel, ed. *Los capítulos de Rabbi Eliezer*. Valencia: Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1984.
- Pigott, Susan M. "Hagar: The M/Other Patriarch". *Review and Expositor*, Vol. 115, no. 4 (2018): 513-28.
- Pikaza Ibarrodo, Xabier. *Para leer la historia del pueblo de Dios*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1988.
- Pikaza Ibarrodo, Xabier. *Para leer la historia del pueblo de Dios*. Estella: Editorial Verbo divino, 1990.
- Pixley, Jorge. *La Historia de Israel vista desde los pobres*. Quito, Estella: Tierra Nueva, Editorial Verbo Divino, 1993.
- Pritchard, James Bennett. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Pritchard, James Bennett, ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*. London: James Bennet Pritchard Editor, 1974.

- Quinones, Ricardo J. "The Cain-Abel Syndrome: in Theory and in History". In *Models and Cases of Violence in Religion*. Vol. 3 of *The Destructive Power of Religion*. Edited by J. Harold Ellens, 81-125. Westport: Praeger, 2004.
- Ravasi, Gianfranco, dir. *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Génesis (12- 50)*. Barcelona, Madrid: Herder Editorial, Ciudad Nueva, 1994.
- Reaves, Jayme R. "Sarah as Victim and Perpetrator: Whiteness, Power, and Memory in The Matriarchal Narrative". *Review & Expositor*, Vol. 115, no. 4 (2018): 483-99.
- Reinhartz, Adele. *Why Ask My Name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Rofé, Alexander. "Defilement of Virgins in Biblical Law and the Case of Dinah (Genesis 34)". *Biblica*, Vol. 86, no. 3 (2005): 369-75.
- Rooke, Deborah W. "Feminist Criticism of the Old Testament: Why Bother?". *Feminist Theology*, Vol. 15, no. 2 (2007): 160-74.
- Ruah-Midbar Shapiro, Marianna. "Lilith's Comeback from a Jungian-Feminist Outlook: Contemporary Feminist Spirituality Gets into Bed with Lilith". *Feminist Theology*, Vol. 27, no. 2 (2019): 149-63.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Creación, gracia, salvación*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1993.
- Satz, Mario, ed. *El libro de la claridad*. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1992.
- Satz, Mario, *La palmera transparente. Parábolas, historias y enseñanzas de la Kábala*. Madrid: Editorial EDAF, 2000.
- Schüssler, Elisabeth. *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Madrid: Trotta, 2000.
- Schwartz, Regina M. *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Shan, Falak and Shanaaz Essop. "Cloning in Genesis for Sex Hierarchy in the Feminist Domain". *Journal of Research and Development (JRnD)*, Vol. 2, no. 12 (2016): 16-31.
- Shectman, Sarah. *Women in the Pentateuch. A Feminist and Source-Critical Analysis*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- Shectman, Sarah. "Women's Status and Feminist Readings of Genesis". In *The Cambridge Companion to Genesis*. Edited by Bill T. Arnold, 188-208. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Sherwood, Yvonne, ed. *The Bible and Feminism. Remapping the Field*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

- Shkop, Esther. "Rivka: The Enigma Behind the Veil". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, Vol. 36, no. 3 (2002): 46-59.
- Sicre, José Luis. *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2000.
- Sicre, José Luis. *El Pentateuco*. Buenos Aires: San Benito, 2004.
- Ska, Jean-Louis. *Los enigmas del pasado. Historia de Israel y relato bíblico*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2003.
- Sloane, Andrew, ed. *Tamar's Tears. Evangelical Engagements with Feminist Old Testament Hermeneutics*. Eugene: Pickwick, 2012.
- Sobrino, Jon. *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1987.
- Sófocles. *Antígona*. Madrid: Gredos, 2019.
- Speiser, Ephraim Avigdor. *Genesis: Introduction, Translation and Notes*. Garden City: Doubleday, 1964.
- Stahlberg, Lesleigh Cushing. "Sex and the Singular Girl: Dinah, Tamar, and the Corrective Art of Biblical Narrative". *Biblical Theology Bulletin*, Vol. 47, no. 4 (2017): 195-204.
- Steinberg, Naomi. *Kinship and Marriage in Genesis. A Household Economics Perspective*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Sternberg, Emma Claire. "Motivations for Motherhood: A Feminist and Textual Analysis of Barrenness and Suffering in Genesis". Degree theses, Trinity College, 2021.
- Stone, Merlin. *Cuando Dios era mujer. Exploración histórica del antiguo culto a la Gran Diosa y la supresión de los ritos de las mujeres*. Barcelona: Kairós, 2021.
- Tapia-Adler, Ana María. *La presencia de la Diosa Inanna/Ishtar en la Franja Sirio-Cananea*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Judaicos, 1998.
- Tolstói, León. *Ana Karenina*. Barcelona: Juventud, 2012.
- Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Trible, Phyllis. *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. London: SCM, 2002.
- Tunc, Suzanne. *También las mujeres seguían a Jesús*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2004.
- Uzukwu, Gesila. "'Like Father, Like Son?' The Woman as a Bargaining Object in Gn 20:1-18 and Gn 26:1-11". *Old Testament Essays*, Vol. 34, no. 1 (2021): 89-113.



- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Documento de Aparecida*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM), 2007.
- Van Seters, John. "Jacob's Marriages and Ancient Near Eastern Custom: A Reexamination". *The Harvard Theological Review*, Vol. 62, no. 4 (1969): 377-95.
- Van Wolde, Ellen. "The Story of Cain and Abel: A Narrative Study". *Journal of the Study of the Old Testament*, Vol. 16, no. 52 (1991): 25-41.
- Vaux, Roland de. *Historia Antigua de Israel I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- Vaux, Roland de. *Historia antigua de Israel II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- Vaux, Roland de. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder Editorial, 2012.
- Villegas López, Sonia. *El sexo olvidado. Introducción a la teología feminista*. Sevilla: Ediciones Alfar, 2005.
- Wénin, André, Camille Focant y Sylvie Germain. *Mujeres de la Biblia*. Barcelona: Editorial Claret, 2008.
- Wet, Chris L. de. "Fertility, Slavery, and Biblical Interpretation: John Chrysostom on the Story of Sarah and Hagar". *Biblical Theology Bulletin*, Vol. 53, no. 4 (2023): 250-62.
- Wiéner, Claude. *El libro del Éxodo*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1986.



**Universidad  
Pontificia  
Bolivariana**

### SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.

Para darnos su opinión, escribanos al correo electrónico: [editorial@upb.edu.co](mailto:editorial@upb.edu.co)  
Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, correo electrónico y número telefónico.

# **Hernán Cardona Ramírez, SDB**

Nacido en el departamento de Antioquia - Colombia (1960). Presbítero de la Comunidad Salesiana, con formación doctoral en el área de la teología bíblica y magíster en Estudios Bíblicos. Fue docente de la UPB en la Facultad de Teología, área bíblica y miembro del grupo de investigación Biblia y Teología, 1989-2015. Desde el año 2016, es docente de la Facultad de Teología, área bíblica, en la Pontificia Universidad Javeriana, y actualmente Director de los posgrados de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana.

## **Memo Ánjel**

Nacido en Medellín. Comunicador social y Ph.D. en Filosofía por la UPB. Profesor de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana y columnista del periódico El Colombiano. Durante el 2005 obtuvo la beca de artista en residencia que otorga el Berliner Künstler Programm del DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) y vivió ese año en Berlín.

La investigación *Culturas y religiosidad femeninas en la Biblia*, acopia las miradas de dos docentes universitarios, con variadas perspectivas en las cuales han invertido buen tiempo de sus estudios, con un eje articulador: conversar el argumento desde la Biblia, para crecer en cada diálogo, a partir de la inveterada tradición judía y cristiana.

La descripción de elementos culturales, religiosos y, en particular, de personajes femeninos, no pretende mostrar la Biblia como un libro edificante o devocional, sino, más bien, como un espejo para acoplar estos relatos bíblicos de mujeres y evaluar nuestra reacción ¿olvidar, negar, censurar? Como una lámpara capaz de iluminar y redimensionar muchos espacios y tiempos hasta ahora sumidos en la oscuridad y la niebla del tiempo. Como una ventana para ampliar la mirada en el horizonte y abrirnos al diálogo en el encuentro generoso con los otros.

Creemos alcanzar el propósito inicial de la investigación si estas sencillas conversaciones, a dos voces, impulsan el conocimiento de mujeres en la Biblia, a menudo anónimas, silenciosas u obligadas a callar, violadas o protagonistas de escenas belicosas. Si bien algunos de estos relatos provienen de las periferias de la literatura bíblica, llevan en sus venas la instancia crítica radical, revelan y denuncian dinámicas culturales, sociales y religiosas susceptibles de purificación y conversión. Sin duda, la lectura de estos textos ilumina el presente de nuestra historia y fomenta un proceso de renovación con los criterios siempre actuales de la Biblia.

