O mito fundacional do Judaísmo

Leitura intercultural de Gn 1-3

El mito de fundación del judaísmo

Lectura intercultural de Gn 1-3

The foundational myth of Judaism

Intercultural reading of Gn 1-3

Resumo

A leitura tradicional de Gênesis 1-3 tem estes textos como os mitos da criação da humanidade e de sua queda primordial. Sua redação, bastante posterior (século VI a.C.) baseia-se em um conjunto de fontes de proveniência social e histórica diversa. Uma análise atenta, desde outras perspectivas epistêmicas, permite detectar outro propósito, não menos significativo, do texto: apresentar o mito fundacional do judaísmo após a triste e dramática experiência da invasão e do cativeiro babilônico. Desde uma leitura intercultural se poderá perceber a vasta rede de relações, dependências, ressignificações culturais e simbólicas que permitem construir um novo relato fundacional e uma nova identidade social e religiosa: o judaísmo que se estabelece em Judá a partir deste momento.

Palavras-chave: Judaísmo; Interculturalidade; Mito fundacional; Mono-teísmo; Esdras.

Resumen

La lectura tradicional de Gênesis 1-3 considera estos textos los mitos de la creación de la humanidad y de la caída primordial. Su redacción, bastante posterior (VI siglo a.C.) se basa en un conjunto de fuentes de proveniencia social e histórica diversa. Un análisis atento, desde otras miradas epistémicas, permite detectar otro propósito, no menos significativo, del texto: presentar el mito fundacional del judaísmo, después de la triste y dramática

¹ Luigi Schiavo es Doctor en Ciencias de la Religión por la UMESP, Bibliista, con publicaciones en el área de la Literatura Intertestamental y Cristianismos Originarios. Publicó entre otros: *"Jesus milagreiro e exorcista"*, São Paulo, Paulinas, 2000 (con: Valmor da Silva); *"Anjos e Messias. Messianismos judaicos e origem da cristologia"*, São Paulo, Paulinas, 2006; *"Il evangelo perduto e ritrovato. La Fonte Q e le origini cristiane"*. Bologna, EDB, 2010; *"La invención del Diablo. Cuando el otro es problema"*. Lara Segura & Asociados, San José – Costa Rica, 2012; *"Cristianismos Originarios. Lectura intercultural de los orígenes cristianos"*. San Pablo, Bogotá (CO), 2019. (Contacto: schiavo.luigi@gmail.com).

experiencia de la invasión y del cautiverio babilónico. Desde una lectura intercultural se podrá desvendar la vasta red de relaciones, dependencias, resignificaciones culturales y simbólicas que permiten construir un nuevo relato fundacional y una nueva identidad social y religiosa: el judaísmo que se establece en Judá a partir de este momento.

Palabras-clave: Judaísmo; Interculturalidad; Mito fundacional; Monoteísmo; Esdras.

Abstract

The traditional reading of Gen 1-3 has considered these texts as the myths of the creation and the primordial transgression of humanity. Its writing, quite later (VI century BC) is based on a set of sources of diverse social and historical provenance. However, an accurate analysis, from other epistemic perspectives, allows us to detect another, no less significant, purpose of the text: the foundational myth of Judaism after the dramatic experience of the Babylonian invasion and captivity. From an intercultural reading one can perceive the vast network of relationships, dependencies, cultural and symbolic resignifications that allow building a new foundational narrative and a new social and religious identity: The Judaism that established in Judah from this moment.

Keywords: Judaism; Interculturality; Foundational Myth; Monotheism; Esdras.

Introducción

El judaísmo es la religión que se impone en Judá y Jerusalén, después del fin de la monarquía y del exilio de Babilonia, cuando un grupo de judíos exiliados, entre ellos muchos sacerdotes, regresaron a su tierra. Una de las primeras tareas de este grupo fue la reformulación de la religión, en contextos políticos, culturales y sociales totalmente diferentes con relación al periodo anterior. Esdras fue uno de los personajes más destacado en este trabajo que, en realidad, acabó concibiendo una nueva religión, por muchos aspectos diferente de la anterior. La época en que esto acontece es importante: se trata de una “edad axial”, según la definición de Liverani, que es marcada por la emergencia de distintos elementos innovadores: “en China, Confucio (550-480), en India, Buda (560-480), en Irán, Zoroastro (fin del VII siglo), en Grecia, los filósofos y los científicos iónicos, que abren la vía a la gran filosofía, a la tragedia, a la historiografía” (2003, p. 223). Otras novedades caracterizan este tiempo, como la invención de la escritura, de la moneda, la centralidad de las polis griegas y del comercio, entre otras. En Israel, este es el tiempo del rey Josías, con sus importantes reformas (fin del VII), de los profetas éticos: el Deutero-Isaías, Ezequiel, durante el exilio, y, sobre todo, de la literatura deuteronomista y del Cro-

nista, en el post-exilio. En este periodo se consolida el monoteísmo, con la centralización del culto en el templo de Jerusalén; y, en seguida, se reescribe (o reinventa) la historia de Israel, desde los patriarcas, hasta la conquista, los jueces y el reino unido, para llegar a la ley y la redacción del libro sagrado, la Biblia, al inicio del IV siglo.

Por lo expuesto anteriormente, este trabajo se propone revisar el mito fundacional del judaísmo, desde una lectura intercultural, con la intención de entender relaciones, dependencias, resistencias, resignificaciones con relación a los mitos religiosos del Oriente Medio y a la rica simbólica que los caracterizan. Nos concentramos, específicamente, en Gn 1-3, textos que consideramos central para este propósito, pues describen simbólicamente los elementos que caracterizan la religión naciente.

1. La clave intercultural

El término “intercultural” surge en los años 60 del siglo pasado en el contexto de la ampliación en la comprensión del concepto de cultura, no más entendido como fenómeno fijo, estable, sino considerado como algo dinámico, resultado de la interacción de inúmeros factores, signos, significados, gestos, palabras, escrituras, propios del contexto en que está inserido (Ghilardi, 2012, p. 23). No se trata de una simple alteración, sino de un verdadero cambio de paradigma y de entendimiento de conceptos clásicos como sujeto, modernidad, racionalidad, cuestionados por nuevas corrientes de pensamiento, entre las cuales encontramos: la hermenéutica, el posestructuralismo y el deconstructivismo, en sus posturas críticas del modelo monocultural de desarrollo.

De igual manera, otros factores contribuyeron al cambio: los estudios históricos y poscoloniales; la crisis de algunos paradigmas metafísicos y teológicos, y en el campo socioeconómico, las grandes olas migratorias del sur del mundo para el norte, la globalización de los mercados, de la finanza y el desarrollo de las comunicaciones (internet). La humanidad pasó, en pocas decenas de años, del cierre cultural y social al desafío de la pluralidad; de la defensa cerrada de sus fronteras a la relativización de los límites nacionales; de la afirmación de la pureza racial a la hibridación y la mezcla social; de los castillos ideológicos y religiosos, al derrumbe de “los grandes relatos”; del discurso único, a la relatividad, multiplicidad de discursos y de sus interpretaciones. En ese proceso emerge, entonces, la multiplicidad de culturas, de discursos, de interpretaciones, de visiones, de tradiciones: el tiempo no es de erigir muros y fosos para defenderse de esos cambios, sino de favorecer el encuentro, la relación, en el respeto y reconocimiento mutuo.

La interculturalidad es expresión de estos cambios y se fundamenta en un concepto dinámico de cultura, mutable, en continua construcción y transformación: “Cada cultura se produce y se construye solo como in-

ter-cultura, quiere decir como resultado de intercambios culturales. Por eso, se puede afirmar que una identidad estática, inmóvil y perfectamente definida de una civilización no se da nunca, sino que es el resultado de una cómoda abstracción de una simplificación instrumental" (Pasqualotto, 2003, p. 17). La apuesta de la interculturalidad "consiste en rememorar que no hay nunca el "típico" marroquí, el "típico" chino, el "típico" americano... Cada uno es representante particular de una dimensión cultural y lingüística que es anterior y lo envuelve, por un lado; y singularidad irreducible a valores y modelos generales, por lo otro" (Ghilardi, 2012, p. 29). La búsqueda histórica y espacial por sus propias raíces identitarias revela la trama evidente de las interdependencias, así como las raíces de un árbol no se encuentran solas bajo tierra, sino que amarradas en una trama inextricable de raíces de otros árboles (Ghilardi, 2012, p. 32). Se trata de una perspectiva abierta, de un horizonte ilimitado de intercambios plurales, capaces de disolver cada forma de monólogo y cierre cultural.

A partir de esos presupuestos, la interculturalidad se propone superar "las razones y las certezas absolutas, las evidencias irrefutables, los discursos apodícticos y las verdades últimas incommovibles", expresiones de los regímenes totalitarios sobre todo de matriz occidental, a favor de la promoción de la "diversidad y de la diferencia, del diálogo y del contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción" (Raúl-Fornet Betancourt, 2006, p. 23). La valoración de las diferencias lleva a la crítica de la imposición del pensamiento único por parte de la cultura dominante, que mercantiliza las relaciones, silencia los gritos, invisibiliza a los pequeños y los vulnerables, individualiza los problemas, viola y borra las memorias históricas, proponiendo otros imaginarios. Así entendida, la interculturalidad es crítica abierta a las instituciones nacionales y transnacionales que son vehículos de difusión de esa ideología globalizante, y uniformadora, que están a servicios de un modelo civilizatorio y de desarrollo hegemónico, que se construye sobre la destrucción y la neutralización sistémica de las alternativas cognitivas, tecnológicas, sociales y políticas. En ese sentido, Raúl-Fornet Betancourt concluye destacando la necesidad de un nuevo pensamiento, de una nueva filosofía, no más desde los centros del mundo occidental, sino que, a partir del rescate de la sabiduría de los pueblos hasta ahora explotados y silenciados, una filosofía subversiva, contextual y expresión de la diversidad cultural (2006, pp. 65-78).

Paralelo a eso, se necesita también de una nueva teología, renovada en la línea de la interculturalidad, despojada de su discurso dogmático y monocultural, para hablar de Dios a partir de la pluralidad de religiones, espiritualidades y de lenguajes, con una nueva hermenéutica de las fuentes religiosas y de las tradiciones religiosas, que le permita pasar de una concepción universalista de la misión, para el reconocimiento de la diversidad, de la relatividad de puntos de vistas, de las creencias y de

las convicciones, del pluralismo religioso, abriendo, entonces, la puerta al diálogo interreligioso (2006, pp. 105-120).

Es así, que la interculturalidad será una herramienta preciosa que nos permitirá desvendar la trama oculta de las interrelaciones que contribuyeron al surgimiento del judaísmo. Y, al mismo tiempo, permitirá prestar atención a los diferentes actores y los contextos específicos que influenciaron este proceso creativo e innovador.

2. El mito fundacional

Ricoeur afirma que el mito es “un relato tradicional referido a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y, de modo general, a instaurar todas las formas de acción y de pensamiento mediante las cuales el hombre se comprende a sí mismo dentro de su mundo” (2004, pp. 170-171).

El texto de Gn 1-3 contiene de manera explícita el mito de la creación y el origen de la humanidad. De cualquier manera, la narrativa es simbólica como lo son los mitos, y se puede entrever detrás de las palabras, varios contextos vitales que van desde Mesopotamia, pasando por Ugarit y Egipto. Los judíos exilados en Babilonia reinterpretan antiguas tradiciones relativas a la creación, a la caída y otras narrativas de los orígenes, que eran propias de los pueblos medio-orientales, y las re-semantizan a partir de nuevos propósitos. El momento era decisivo para el pueblo de Israel, que había perdido la monarquía, la tierra, el templo, la independencia y su clase dirigente se encontraba deportada en Babilonia. Se trataba, de una coyuntura bastante compleja, no solamente de salvar lo salvable, sino de relanzar una nueva propuesta que pudiera permitir salir de la crisis y vislumbrar un futuro distinto. El proyecto va más allá de la religión: coincide con una auténtica refundación de la nación, desde estructuras nuevas, una nueva identidad que respondiera a los nuevos desafíos y contextos, la emergencia de una nueva clase dirigente, etc. La religión habría sido el corazón de este proyecto, pues desde sus inicios, ella representó para Israel, su identidad específica.

En nuestra relectura de Gn 1-3, buscaremos ir más allá de las interpretaciones sobre los orígenes, para concentrarnos en otro propósito de estos textos: el mito de fundación del judaísmo, que consideramos desde su finalidad religiosa y también sociopolítica. El mito es una construcción imaginaria, “por eso se ha dicho que se opone a la historia. Sin embargo, lo imaginario está en ‘lo que narra’, en cuanto relato que es. Pero más bien, ‘eso que narra’ y que nunca sucedió, es en verdad la interpretación de una realidad dada del presente, que puede ser desde un acontecimiento hasta una ley o una norma de vida. Por consiguiente, lo ‘histórico’ del mito no está en lo que relata sino en aquello a que el relato se refiere, y cuyo sentido éste quiere manifestar” (Croatto, 1996, p. 18). Entendemos que detrás

de estas narrativas, hay probablemente un grupo de sacerdotes y de escribas, entre los cuales podemos imaginar Ezequiel, pero también el posterior Esdras, que acaban redactando esos textos, de cuyas proveniencias ya mucho se ha escrito y hablado.

Para Croatto: “todas las culturas tienen sus tradiciones fundantes, aquellas que remiten a los momentos ‘originarios’ de la formación de la propia identidad y, al mismo tiempo, a un ‘sentido’ de las prácticas sociales y religiosas. Siempre hay un tiempo de las fundaciones” (1996, 17). El hecho de lanzar los temas relacionados a un nuevo inicio, en los tiempos inmemorables de los orígenes, los legitiman como voluntad de Dios, desde la creación: “El remitir una realidad presente al *illud tempus*, o sea a la primordialidad, es una manera —propia del mito— de conectar algo con la fuente del ser. Todo nacimiento, en efecto, es una creación; es el paso de la nada al ser” (Croatto, 1996, p. 18). La primordialidad es pre cósmica, en el sentido que antecede la cosmogonía; y es cosmogónica e histórica, porque marca el inicio del ser y del cosmos en este formato que conocemos, afirmándose como “modelo” de referencia. En la primordialidad, los actores son los seres divinos, los dioses: eso es de suma importancia, porque legitima como divino el origen de un elemento histórico. En realidad, el mito es una interpretación de la historia, en la búsqueda de darle sentido y legitimación.

Por lo tanto, nuestra relectura de Gn 1-3 se concentrará en los temas fundantes del judaísmo, como el monoteísmo, el templo, la ley, el sábado, la tierra, la teología de la retribución y la cuestión étnica, tan fuerte a partir de este periodo.

3. Lectura intercultural de Gn 1-3

Queriendo profundizar Gn 1-3 desde la idea que hemos planteado, el mito de origen del judaísmo, vamos a analizar los contenidos a qué nos referimos, desde una mirada intercultural. Con eso, afirmamos que en la relación intercultural es posible reinterpretar, resignificar y re-semantizar contenidos estructurales, narrativos y sistemas simbólicos de otras culturas, para afirmar espacios e identidades específicas. Generalmente el recurso a narrativas de otras culturas es para deslegitimarlas y definir espacios identitarios y culturales específicos. Lo nuevo generalmente se presenta como una resignificación de los que ya existe, una nueva síntesis, que determina significados diversos.

3.1 El sábado: 1,1-2,4a

Gn 1,1-2,4a es un maravilloso poema que celebra la creación divina, construido alrededor del número 7, fenómeno verificable solo en el texto hebraico: “El número que domina todo el esquema es el 7 y también las

palabras importantes recurren con esta frecuencia: el v. 1 tiene 7 vocablos; el v. 2, 14 (7 + 7); la fórmula “Y Dios vio que era cosa buena” se repite 7 veces; “Dios hizo”, 7 veces; el nombre de Dios (*elohim*) aparece 35 veces (7 x 5); términos importantes, como “cielo”, “firmamento” y “tierra” aparecen 21 veces cada uno (7 x 3); la última parte, que se refiere al séptimo día, comprende 3 afirmaciones de 7 palabras cada una (7 + 7 + 7)” (Doglio, s.f). La estructura del texto es binaria y paralela, en el sentido que organiza los días en dos grupos de 3:

1 día: la luz	4 día: astros
2 día: el firmamento	5 día: peces y pájaros
3 día: tierra y plantas	6 día: animales y seres humanos

Todo confluye para el 7º día, el día del descanso divino: es claramente un esquema litúrgico, atribuible a los sacerdotes. Sin entrar en la exégesis específica del texto, según las antiguas tradiciones orientales, la fiesta del año nuevo, celebrada al inicio de un nuevo ciclo astral, se basaba también en la memoria de la creación del mundo. Es posible que también en Israel, así como en las culturas vecinas, “en la semana celebrativa del nuevo año se proclamase el poema litúrgico de Gn 1. Tal vez, el esquema de los 7 días se debe justamente al uso litúrgico en el arco de una semana, por lo que cada día tenía su estrofa celebrativa de un tipo de acción divina” (Doglio, s.f).

¿Por qué el sábado es un día sagrado?

Recordamos, como premisa, que el término hebreo “*shabbat*” significa “cesar, parar, reposar”. De hecho, en el calendario lunar, muy difundido en el contexto medio oriental, “se llaman *shappatu* los días que coinciden con el novilunio, el primer cuarto, el plenilunio y el último cuarto. Pero, para los babilónicos, estos son días nefastos: se llaman así porque conviene en ellos suspender las actividades, porque se corría el riesgo de acabar mal”. (Doglio, s.f). Al contrario de los pueblos mesopotámicos, los hebreos consideraron el *shabbat* como el día mejor, el del encuentro con Dios y de la fiesta. Esto se justificaría como afirma Milton Schwantes, por la reivindicación de un día de reposo semanal, tan necesario para esclavos que, con este cambio de significado, definen también su identidad específica en relación a las tradiciones babilónicas. (Schwantes, 1991). También, por la crítica a las divinidades astrales de Babilonia, re-consideradas como criaturas del dios bíblico en el 4to día, y no más como divinidades independientes. Sucesivamente, la motivación del sábado se relaciona a la liberación de Egipto (Dt 5,12-15): el reposo era para hacer memoria de la liberación de la esclavitud. De toda manera, a través de esta narrativa, se busca legitimar la religión en Yahvé y su culto sabático. Según Croatto,

“el mito de Gn. 1,1—2,3 tiene, entre otras múltiples facetas, la de crear un modelo divino de la práctica del sábado. Dios lo instauro en su propia manifestación como creador. Es la contraparte, el espejo significativo, del trabajo de los seis días. El sábado de Dios es el sábado paradigmático, fuente de inspiración y “sentido” de todo descanso del trabajo. Se entiende ahora por qué en el Pentateuco no hay ninguna información “historiográfica” sobre el origen del sábado, dato que queda para la búsqueda del investigador” (Croatto, 1996, 21)².

3.2 Una tierra, un pueblo, una ley: Gn 2,4b-25

Gn 2 es un texto muy interesante, que trabaja el tema de la tierra, del retorno de los exilados en Judá y su nueva conformación religiosa e identitaria. El v. 2,15 es lo central del capítulo: “Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre, y lo puso en el huerto³ de Edén, para que lo labrara y lo guardase”. Cuatro verbos definen la acción de Dios (De Carlo, 2013, 14-19): el primer “*lacáh*”, tiene el significado de llevar de un lugar para otro, como Habrán que fue “tomado” por Dios que lo trasladó a la tierra de Cana (Gs 24,3, Gn 12,1-4), o cuando Yahvé tomó y sacó el pueblo de Egipto: “a ustedes Jehová los **tomó**, y los ha sacado del horno de hierro, de Egipto, para que sean el pueblo de su heredad como en este día” (Dt 4,20.34). Ezequiel usa este mismo verbo para describir el retorno de los exilados: “yo los tomaré de las naciones, y los recogeré de todas las tierras, y los traeré a su país” (Ez 36,24). Se trata, por lo tanto, de un verbo que ciertamente se refiere al retorno de los exilados.

El segundo verbo, *núah*, significa “descansar”, “establecerse” y, por consecuencia, “habitar”. La tradición deuteronomista se refiere, con este verbo, al camino por el desierto y al don de la tierra: “hasta ahora no han entrado al lugar del reposo (*menuáh*) y a la heredad que les da Yahvé su Dios. Mas pasarán el Jordán, y habitarán en la tierra que Yahvé su Dios los hace heredar; y él les dará reposo (*núah*) de todos sus enemigos alrededor, y habitarán seguros” (Dt 12,9-10)⁴. La misma idea del reposo en la tierra de Judá, después del exilio es expresada también por el Trito-Isaías (63,14), para indicar el reposo escatológico (Is 14,3; 32,18).

Con estos dos primeros verbos el autor de Gn 2 parece referirse al regreso del exilio para la tierra de Judá, comparada a un huerto (*gan*), donde el pueblo, después de tantas peripecias, podrá al fin descansar de sus fatigas.

² Posteriormente, el sábado es remitido al gran mito del Sinaí, y nada menos que a tres momentos (Ex. 20,8-11 [decálogo]; 31,12-17 [como ‘señal’]; 35,2s [en vista de la construcción del santuario]).

³ Preferimos traducir el término hebreo *gan*, con huerto, más que con jardín, pues en nuestro entendimiento es lo que mejor representa la tierra de Judá y la reforma que Edras realizará al regresar del exilio: un huerto cerrado. El término, además, contiene también la idea de propiedad de la tierra, que los exilados reivindican del “pueblo de la tierra”.

⁴ El mismo verbo aparece en otros textos, con el mismo sentido: Ex 33,14; Dt 3,20; 25,19; Gs 1,13.15; 21,44; 22,4; 23,1.

La segunda pareja de verbos de Gn 2,15 indican la finalidad de este traslado para la tierra. El verbo *avád* (labrar) indica el trabajo del agricultor que hace fructificar la tierra, sacándole sus potencialidades. Es interesante que Dios sacó el hombre de la árida estepa (4b-7) para colocarlo en este huerto rico de ríos y de aguas. “El jardín deberá, bajo la acción de sus manos, continuar en su fecundidad, progresar en su desarrollo y producir frutos abundantes” (De Carlo, 2013, 18). El otro verbo es *shamár* (cuidar, guardar, proteger): se refiere al cuidado del pastor con su rebaño, que incluye también su protección (Gn 30,31).

Los dos verbos (*avád* y *shamár*) apuntan para la misión del ser humano en relación al huerto: de un lado explorar sus potencialidades, del otro cuidarlo en su integridad. Pero, más que al huerto, cuyo término es masculino (*gan*), el autor parece referir los verbos a un objeto femenino: “para que **la** labrara y **la** guardase”: probablemente se refiere a la tierra, “perdida con el exilio y que volvió a ser el compromiso de trabajo de los exiliados que regresaron en el post-exilio, y que deberá ser no solamente desbravada y hecha progresar, como también defendida de quienes se la quisieran tomar de sus manos” (De Carlo, 2013, 19-20).

Así mismo, los verbos *avád* (labrar) y *shamár* (cuidar, guardar, proteger) se refieren también al culto y a la observancia de la ley: “*shamár* es particularmente amado por el Dt para hablar de la observancia de los mandamientos; *avád* indica la característica actitud de quien acepta de la pareja mayor la propuesta de alianza, como en Gn 24,13-24 donde *avád*, que recurre 7x2 veces, indica la plenitud del servicio a la alianza” (Borgonovo, 2012, p. 442). Para la tradición sacerdotal, los dos verbos apuntan claramente al servicio cultural (Núm. 18,7; 3,7; 8,26), resultando claro que, más allá de la posesión de la tierra, se refiere a la observancia de la ley y al sacrificio.

La cuestión cultural apunta al templo, lo mismo que vuelve en toda su importancia al momento del retorno del exilio. Su reconstrucción fue la preocupación del profeta Ageo (520), que veía en el lugar santo la fuente de la bendición divina y de la abundancia de la tierra: “Por eso se detuvo de los cielos sobre ustedes la lluvia, y la tierra detuvo sus frutos” (Ag 1,10). Cuando el autor de Gn 2,10-14 describe los 4 ríos que salen del huerto, dirigiéndose para todas las direcciones, está probablemente pensando en el templo de Jerusalén, del cual, según la famosa visión de Ez 47, salían 4 ríos de agua, que iba aumentando, trayendo abundancia de vida a la estepa. De hecho, de la roca del templo de Jerusalén surgen varias fuentes de aguas salobres, como la que rellena la piscina de Betesda, cuyas aguas curaban a los enfermos, al tiempo de Jesús (Jn 5,1-18), y que alimentan otras fuentes, como la de Siloé (Lc 13,4; Jn 9,7.11), en la ciudad santa.

En Gn 2 aparece también la ley que debe ser observada, en la referencia al árbol de la vida y a lo del conocimiento del bien y del mal (2,9), plantados al centro del huerto, y al mandamiento divino de no comer de

sus frutos (2,17). El árbol de la vida representa la vida inmortal, que era solamente de los seres divinos increados. El árbol del conocimiento del bien y del mal, se refiere a la ley, que define el bien y el mal, la vida y la muerte. La tierra que Dios da a su pueblo tiene un centro, representado por esos dos árboles. ¿Cómo no pensar en Dt 30,15-20, donde Dios presenta al pueblo dos caminos, lo de la felicidad y lo de la muerte y lo invita a escoger el primer, observando su ley y sus mandamientos? Quiere decir: la observancia de la ley es garantía de vida y felicidad para el pueblo que vive en esta tierra.

En fin, el apareamiento en el huerto de la primera pareja humana (Gn 18-25): ¿no haría alusión al pueblo de Israel y a su misión entre la humanidad y la naturaleza en general? Encontramos aquí el tema de la elección del pueblo de Israel: “Porque tú eres pueblo santo para Yahvé tu Dios; Yahvé tu Dios te ha escogido para serle un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la tierra” (Dt 7,6 y 14,2), donde la santidad y la consagración del pueblo es visible en el hecho que la desnudez aún no es problema (2,25), pues la maldad todavía no ha entrado en ellos.

En suma, Gn 2 plantea la identidad y la misión del pueblo de Israel, de regreso a la tierra, después de la triste experiencia exílica. Su felicidad dependerá ahora de la centralidad de la ley, y de la observancia del mandamiento de Dios: este es el culto que traerá vida plena y abundante al pueblo de Dios y a la humanidad. Pero, de esta forma, la cultura de la obediencia se instaura en la humanidad, con su promesa de felicidad, suceso y vida (Gebara, 2000, p. 102).

3.3 El monoteísmo patriarcal: Gn 3

El capítulo 3 de Génesis pretende legitimar el cambio de divinidad operado en este período: de la diosa-madre al dios monoteísta y patriarcal que, desde la reforma de Josías, de poco anterior al período exílico (final del VII siglo), se vuelve central para la fe de Israel. De hecho, el culto a los *baales* (divinidades cananitas) y especialmente de *Astarté*, la diosa madre semita/cananea, eran muy difusos en Palestina en el periodo monárquico, siendo objeto de dura represión por el rey Josías, que unifica la divinidad, el templo y el culto en Jerusalén (2Re 22-23). El mito del dios único, varón y guerrero, se impone con la fuerza y tiene como consecuencia la destrucción de todos los templos y divinidades populares. Sin embargo, exige una legitimación simbólica y mítica, que encontramos, justamente, en Gn 3. En un breve ensayo, Leonardo Boff, se refiere a este texto, tradicionalmente considerado la narrativa de la desobediencia y queda de la primera pareja humana, con este título: “Como el patriarcado desmanteló el matriarcado” (2018) y describe este proceso de substitución simbólica a través de la resignificación de 4 símbolos: la mujer, la serpiente, el árbol de la vida y la relación hombre-mujer.

La mujer, Eva, es claramente una figura mítica. La impresionante semejanza fonética entre el tetragrama sagrado (YHWH) y el nombre personal Eva (Hawwah), originario de la raíz fenicio-cananea *hwt* (que puede significar tanto algo vivo como vitalidad: Schiavo, 2012, p. 151), “permite considerar posibles relaciones entre Dios, en cuanto Yahwh, y la mujer, en cuanto hwwh: Yhwh (Yahveh), poseedor de la vida inmortal y creador de la vida humana como vida mortal y finita; hwwh (Eva) poseedora de esa vida donada por Dios, finita y capaz de generarla participando de su condición creadora. Vida eterna y vida continuada. La primera, divina, es constitutivamente excluyente de la muerte, la segunda, para continuar y hacer posible la cadena de sucesión, necesita de la muerte” (Navarro, 2010, pp. 248-249).

Existe un interesante paralelo en la mitología de Babilonia, que atribuía a la diosa guerrera *Ishtar* la curiosidad por el saber. Movida por la voluntad de conocer las condiciones de vida de su hermana *Ereskigal*, *Ishtar* bajó al infierno, rompiendo el equilibrio de la tierra y exponiéndose a la muerte. Su curiosidad, sinónimo de debilidad, es la misma que aparece en la figura de Eva (Schiavo, 2012a, 152). También, en la tradición de Guilgamesh, (II milenio a.C.), hay una diosa en el panteón hitita, *Hebat* o *Hepat*, que era considerada la madre de los dioses y cuyo nombre, por la fonética parecida, recuerda a la Eva bíblica. Posteriormente, esa diosa fue identificada con *Ishtar*, *Asherah*, *Astarte* y con *Cibeles*, patrona de Asia Menor desde el VI milenio a.C., mientras que en Egipto, Eva fue identificada con *Isis*. A todas esas divinidades femeninas era asociada la idea de sabiduría y del poder creador (Navarro, 2010, pp. 249-250). Es claro que Eva representa, en este texto, la divinidad femenina, cuyo culto encarnaba el modelo de idolatría ferozmente combatido por Josías, primero, y los sacerdotes de Israel, posteriormente, que lo consideraban antagonista de su dios, YHWH. “El texto de Génesis 3 evoca todas esas memorias: es como un resumen sincrético y poderoso que transforma Eva en un personaje mítico peligroso, la diosa-madre, a la cual se atribuye el poder creador, que coincide con el poder sagrado. Esa imagen eleva las mujeres a un status social y religioso y a una condición inaceptable para los que tienen el poder sobre Dios y lo sagrado, en la Judea del post-exilio: los sacerdotes. Aquí está una de las justificaciones a la demonización de las mujeres, que en ese período se hace más violenta y que fundamenta la teología del puro x impuro, destinada sobre todo al control del cuerpo femenino” (Schiavo, 2012a, p. 152). Gen 3, entonces, pone frente a frente la diosa madre (Eva) y el dios patriarcal Yahveh, con el propósito de legitimar el poder celestial de este último.

El otro símbolo para resignificar es el de la serpiente (*nahash*), que evocaba la sabiduría, de un lado, y el poder monárquico, del otro, cuyo representante más significativo era el rey sabio, Salomón. Salomón es acusado por los sacerdotes de idolatría, por haberse dejado desviar del

verdadero Dios, por sus inúmeras mujeres extranjeras, volviéndose a los dioses paganos, siguiendo “a Astoret, diosa de los sidonios, y a Milcom, ídolo abominable de los amonitas” (1Re 11,5). En Egipto, el faraón traía la serpiente sagrada enrollada en su cabeza, como legal representante, en la tierra, del dios solar Ra, del cual, la serpiente, *Wadjet*, representaba el ojo. Esta serpiente representaba, por un lado, la fuerza destructora al servicio del soberano; y por el otro, vigilaba para que el país no regresara al caos originario, representado por las inundaciones y los enemigos. La tradición sacerdotal atribuía a la hija del faraón con la que Salomón se casó (1Re 1,1), la entrada en Jerusalén de este culto pagano de la serpiente, que garantizaba al rey poder y sabiduría.

Hay un interesante midrash en la *Mishnâh Tanchumâ* que explica la relación entre serpiente y poder: “¿Qué conexión existe entre el rey y la serpiente? Responde el midrash a nombre del rabí Jeoshua ben Pazì que el reino, el poder, tiene la misma voz de la serpiente y mata como la serpiente. O sea, tiene la capacidad de matar a través de la *lechishà*, el susurro. El susurro de la serpiente, con su veneno mata. Las palabras, sobre todo las palabras de poder matan. Alternativamente, el nexo se relaciona al trayecto. La serpiente procede de forma no lineal, serpenteando. Así, el reino retuerce los caminos. No es lineal. Actúa según sus intereses. Así, como la serpiente es retorcida, también el malvado Faraón es retorcido. Es por eso que se debe salir de Egipto...”⁵. La serpiente, antiguamente un símbolo altamente positivo, ya se encuentra aquí demonizada. Más allá que eso, “o término hebreo para serpiente es masculino (*nasah*). Durante el periodo de los reyes, a disputa con los cultos cananeos se volvió extremadamente fuerte. El Baal masculino era el grande opositor a Yahveh, el dios de Israel” (Schüngel-Straumann, 2000, p. 77). Sin embargo, en algunos textos bíblicos, aparece como memoria de una divinidad ancestral: la serpiente de bronce (Num 21,4-9), alusión tal vez a una antigua divinidad relacionada a la cura; y en Is 6,2, los serafines (*sarâf*, serpientes abrasadoras), que Isaías ve encima del trono de Dios y que posteriormente serán identificados con ángeles, más que ciertamente representan la serpiente sagrada.

A diferencia de Egipto, en la mítica mesopotámica, “la serpiente es el símbolo del deseo de la inmortalidad, inherente al ser humano” (Croatto, 1986, p. 128). En el poema babilónico *Enuma Elish*, que canta la epopeya de *Guilgamesh*, la serpiente representa la eterna juventud, la inmortalidad y, por tanto, la divinidad. Eso se fundamenta en el hecho que ella cambia de piel cada año y, de cierta forma renace continuamente. El mito cuenta que *Guilgamesh*, “cuando toma consciencia de que no es inmortal, se pone a procurar una hierba que podría hacerlo inmortal. Pero, esa hierba le será robada por una serpiente, en cuanto duerme. La serpiente pone así fin a la posibilidad de la inmortalidad de los seres humanos. En el

⁵ Recuperado en: <http://www.archivio-torah.it/jonathan/1473.pdf>

mito del Génesis, la serpiente promete a la mujer que, comiendo del árbol prohibido, los humanos no morirán, por el contrario: serán como Dios. La serpiente engaña a los humanos, así como tenía engañado a *Guilgamesh*, robándoles la inmortalidad” (Schiavo, 2012a, p. 67).

Árbol, serpiente y una diosa son un motivo bastante común en la mitología antigua (Schüngel-Straumann, 2000, pp. 77-78). Asherá, la diosa madre relacionada a la fertilidad⁶, fue siendo identificada poco a poco con Astarté y Anat, y la diosa siria Atargatis (Iñaki Marro, 2016, p. 7). Astarté es representada teniendo en sus manos dos serpientes: podría ser este el vínculo que conecta Eva a la serpiente. Sin embargo, “Desde el punto de vista literario, la serpiente es un desdoblamiento de la figura de Eva. Ella genera la pregunta que tiene la mujer, la voz interna, desde una imagen exterior. En este caso, tanto la mujer como la serpiente tienen roles liberadores, pues se atreven a ir más allá de la institucionalidad para establecer su albedrío y beber del conocimiento” (Londoño, 2018, p. 176).

Además del poder y la inmortalidad, la serpiente representa la sabiduría. “La serpiente es un animal mítico de sabiduría en textos del entorno. Esta es su función también en Génesis. Es un personaje animalesco que va tomando rasgos humanos (habla) y hasta divinos (conoce), para luego volver a las características animales (se arrastra). Se dice que es “astuta” y esto se demuestra en su diálogo, cargado de dobles sentidos” (Londoño, 2018, p. 175). Gen 3 relaciona la serpiente al árbol de la vida (inmortalidad) y del conocimiento del bien y del mal (la sabiduría⁷ de la ley). Según la tradición astronómica antigua, que es el fundamento de la religión astral de Babilonia, y responsable por la creación del zodiaco⁸, la serpiente (o dragón) está enroscada con su larga cola en el eje celestial, alrededor del cual la tierra gira. La serpiente sería así responsable por mantener la estabilidad del eje terrestre, que garantizaba el orden y el equilibrio de la tierra. El árbol, al centro del huerto de Gn 3, representa, en su microcosmo, el eje terrestre y la estabilidad cósmica garantizada por la serpiente. Cuando los sacerdotes reinterpretan este símbolo cósmico desde su fe en el único dios, Yahveh, acaban atribuyendo a la serpiente la responsabi-

⁶ “La diosa dAš-ra-tum se menciona por vez primera en la lista de dioses de la tercera dinastía de Ur, y, más tarde, en los textos paleo-babilónicos y tardo-babilónicos. Era la consorte del dios amorreo Amurru12, y en tanto que diosa semítica occidental, podría identificarse quizá con Atirat[u]/Asherah.

En Ugarit, Atirat es la consorte de El (𐎂𐎗 ʾēl), cabeza del panteón. Hay que identificarla con la diosa madre babilonia dNIN.MAḪI3. Del mismo modo que se llama a El «padre de los dioses» y «procreador de las generaciones de los dioses», Atirat es la 3m 3lm, «madre de los dioses», y la qnyt 3lm, «paridora de los dioses». En consecuencia, se puede llamar colectivamente a los dioses dr (bn) 3l, «la familia de (los hijos de) El», o bn ʾtrt, «hijos de Atirat» (Iñaki Marro, 2016, 6).

⁷ Que se trate de un tema de sabiduría, se evidencia por el uso del mismo término hebreo: “codiciable para alcanzar la sabiduría (sakál)” (3,6), lo mismo que aparece en Proverbios: “Manantial de vida es el entendimiento (*shekél*) al que lo posee” (16,22; 10,5; 15,24).

⁸ La representación, en la abobada celeste, de animales simbólicos que forman las constelaciones que, según la tradición, influyen en la realidad histórica y humana. De esta creencia, surge la astrología y el arte de consultar las estrellas (horóscopo) para conocer el futuro.

dad del desorden cósmico, relacionado a la trasgresión del orden divino⁹. Es una re-semantización interesante, que está en el origen de un nuevo concepto de divino y de religión, propio del judaísmo. De esta forma, el proceso de substitución de los dioses, operado en el periodo entre el exilio y el post-exilio, acaba transformando la serpiente de un símbolo altamente positivo, como aparecía en prácticamente todas las religiones, a símbolo del mal, de la oposición al dios Yahveh, siendo identificada, poco a poco, con el opositor divino de Yahveh, y responsabilizada por el mal en el mundo: el Diablo. Ricoeur (1976, 34) considera que “la serpiente tiene un alto valor mítico, porque representa la otra cara del mal, el mal anterior, el mal que atrae y seduce al hombre. La serpiente significa que el hombre no inicia el mal. Lo encuentra (...) Así, la serpiente representa la tradición de un mal más antiguo que ella misma. La serpiente es el Otro del mal humano”.

Del árbol del conocimiento del bien y del mal, existe una interpretación que lo refiere a la adquisición de determinadas facultades humanas, criterios morales, madurez humana, capacidad de autodeterminación, o la responsabilidad de tomar decisiones¹⁰: es un tema sapiencial. “Conocer el bien y el mal consiste en que se abran los ojos de las personas y se adentren en la múltiple dimensionalidad de la existencia: la luz y la sombra, la alegría y el sufrimiento, Yahvé y la serpiente. Al abrirse los ojos, saben que la vida duele y también desborda de alegría” (Londoño, 2018, p. 173). De hecho, “el significado del árbol del conocimiento del bien y del mal gira alrededor de la raíz *yd'*, conocimiento general o amplio, discernimiento intelectual, moral, empírico, sexual. (...) Es la capacidad de discernir las oposiciones binarias de la vida” (Bechtel, 2000, p. 99). Sin embargo, hay también una interpretación mágica del árbol: “Pese a alguna ocasional interpretación contraria, en Ugarit se adoraban sin duda los árboles y las piedras, tal y como se esperaba desde la base de paralelos en el mundo semítico. Los árboles y las piedras parecen haber desempeñado un papel particular en los oráculos: «susurran» o «murmuran» mensajes” (Iñaki Marro, 2016, 7). Existen memorias de otros árboles mágicos, como “el árbol *kiškanû*, mencionando en libros de encantamiento y magia, y que tendría poderes curativos. Crece en Eridu, un lugar que recuerda al jardín de los dioses” (Jenni y Westermann, 1985, p. 455).

A pesar de estas interpretaciones, entendemos que era función propia de la Ley, como ya hemos explicado indicar el bien y el mal. La trasgresión es presentada como una búsqueda por sabiduría: “Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y árbol

⁹ Esta misma interpretación de la serpiente, es descrita en Ap 12, que presenta el conflicto entre el Dragón y la Mujer, relectura religiosa de representación astronómica de las constelaciones del Dragón y de la Virgen que en la abobada celeste se encuentran frente a frente (Malina, B - Pilch, J.J. (2000). *Social Science Commentary on the Book of Revelation*. Minneapolis, Fortress Press).

¹⁰ Por ejemplo: K. Budde, H. Gunkel, U. Cassuto, E. Speiser, R. de Vaux, W. M. Clark. En: Londoño, 2018, p. 173, nota 1.

codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido, el cual comió, así como ella" (3,6). Al final, se trata de un deseo legítimo de libertad, de autosuficiencia, de responsabilidad. Pero eso choca con el co-mandamiento, con la ley que exige obediencia y observancia.

La consecuencia de la trasgresión es la ruptura de las relaciones fundamentales. Antes de nada, la desnudez¹¹ aparece como la señal más explícita que revela la trasgresión e instaura una relación de miedo con Dios: "Oí tu voz en el huerto, y tuve miedo, porque estaba desnudo; y me escondí" (3,10), donde el término "desnudo" (*eiróm*), tiene el sentido de "descubierto". O sea, la transgresión descubre, desvenda y el miedo toma el lugar de la confianza, aquel miedo que es un poderoso instrumento de control social (Bechtel, 2000, p. 95). El término hebreo "esconderse" viene de la raíz *habá*, que tiene el sentido de esconder, encubrir, ocultar. Estas palabras podrían evocar un cierto miedo del dios patriarcal, al cual se debía obediencia; también podríamos escuchar aquí las voces sofocadas y reprimidas de los cultos a la diosa madre, que a partir de este momento fueron prohibidos en Judá. De hecho, el echar la culpa en la mujer y en la serpiente (v. 12-13), es una manera muy explícita de demonizar los cultos a la diosa madre. Por eso, lo que sigue, será la maldición de la serpiente (14), que desde este momento es transformada en símbolo que representa el mal. Serpiente y mujer, símbolos en el matriarcado de fertilidad, vida y sabiduría, ahora serán "enemigas" (15): es una terrible resemantización del mito antiguo que tiene como propósito la aniquilación de las conexiones vitales que sustentaban al culto de la diosa madre y tendrá como consecuencia las dolores de parto de la mujer (o sea: su función principal, la fertilidad, será comprometida); de la misma forma que la sexualidad, tan importante en los cultos cananeos de la fertilidad: "Se destruye la relación hombre-mujer que originariamente constituía el corazón de la experiencia de lo sagrado. La sexualidad era sagrada pues posibilitaba el acceso al éxtasis y al saber místico" (Boff, 2018). La sexualidad, de lugar de culto a la diosa-madre, se vuelve en instrumento de dominio (el verbo *mashál* indica el gobierno del rey: 3,16): aquí se fundamenta la relación patriarcal del varón sobre la mujer y su cuerpo. El hombre, desde este momento, será "el señor" de la mujer.

También la naturaleza paga las consecuencias de esta re-semantización: la maldición que fue pronunciada sobre ella atinge la misma tierra (*adamá*) y, al mismo tiempo, el varón, por su parentesco con la tierra, expresado en la misma raíz verbal (*adám*: 3,19). Pero, también, por no haber logrado, según cuanto el relato ya había dicho anteriormente, "labrarla y

¹¹ El motivo de la desnudez en Gn 3,8-11, para Croatto, no tiene que ver con la desnudez física de 2,25 (o 3,7b), sino que es un símbolo de pertenencia a "otros Dioses". Por eso el miedo de la pareja surge cuando Yahveh aparece (3,10). Para una amplia explicación, cf. Croatto, *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2,4—3,24*. Buenos Aires, La Aurora, 1986, págs. 113s.178.

guardarla" (la tierra: 2,15), que coincidía, como hemos dicho anteriormente, con una explícita acción cultural. Es ese el sentido profundo del término "*adám*", cuyo significado tiene a ver con "sangre" o con el rubor del rostro, fruto probablemente del esfuerzo del trabajo o de la quema del sol.

Al final del cap. 3, con la imposición del nombre "*Eva*" a la mujer, por parte del varón ya patriarcalizado, se reconoce la condición divina de la mujer-diosa, como ya hemos afirmado, mostrando el mismo origen fonético del nombre Yahveh y Eva. La sexualidad, o sea, la relación fecunda entre la pareja humana y que es símbolo de fertilidad, es tapada, escondida, cubierta por la túnica de piel que Dios fábrica para los dos: es como una otra piel (este es el significado del término hebreo "*or*") que se sobrepone a la primera, una máscara que representa otro significado, el fruto de la resignificación. La consecuencia de la trasgresión de la orden divina fue la emancipación del ser humano: por eso es expulso del huerto cerrado y dejado a su destino de sudor, dolores, sangre y sufrimiento. Su libertad es inconcebible con la obediencia. El término expulsar (*garásh*), contiene la idea de expatriar, de exilio: quiere decir, se vuelve para el exilio, del cual esta gente está regresando. La vida, simbolizada por el árbol de la vida, continúa en el huerto: es Dios quien garantiza la vida, nadie se la puede tomar. Por eso, los querubines vigilan la entrada (y la salida).

Conclusión

Después de la triste experiencia de la monarquía y del exilio en Babilonia, el judaísmo surge como una propuesta novedosa, alrededor de una nueva fe en el dios monoteísta, de una ley cuya obediencia garantiza el camino de la vida, y de un pueblo elegido y santo.

Una tierra santa, para un pueblo santo, con una ley santa, alrededor del "Santo de los Santos": es este el judaísmo que se consolida con la reforma de Esdras. Y el libro de la ley, cuya redacción final se concretiza con Esdras (Esd 8,2), confirma que probablemente la redacción final de estos textos es del mismo periodo. La reinterpretación de antiguos mitos, resignificados en este contexto específico, se formula en esos relatos, cuyo propósito es legitimar las reformas religiosas y sociales que vienen a definir el nuevo rostro de la fe y de la pertenencia al pueblo de Israel.

Fundamentado en las afirmaciones míticas de Gn 1-3, el judaísmo se implementa y transita por la historia, hasta nuestros días. Sus intuiciones y definiciones lograron alcanzar los propósitos soñados.

Bibliografía de Referencia

- Bechtel, Lyn M. (2000). *Repensando a interpretação de Gênesis 2,4b-3,24*. p. 87-130. En: Brenner, A. (org.). (2000). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo, Ed. Paulinas.
- Boff, L. (2018). *Como el patriarcado desmanteló el matriarcado*. Recuperado en: <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=875>
- Borgonovo, G. (2012). "La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele (Gn 2,4b-3,24), En: *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, Torino, Elledici, Leumann, 429-466.
- Croatto, J. S. (1986). *Crear y amar en libertad*. Estudio de Génesis 2,4-3,24. Buenos Aires: La Aurora.
- Croatto, S. (1994). *Los lenguajes de la experiencia religiosa*. Buenos Aires, Fundación Universidad a Distancia "Hernandarias"
- Croatto, S. *El mito como interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco*. En: RIBLA, 23, (1996), Quito, Ed. Verbo Divino. pg. 17-22
- Di Carlo, G. "Servire e custodire. Responsabilità originaria (Gn 2,15)". En: *Il servizio*, «Parola Spirito e Vita» 68 (2013) 13-25. Recuperado de: https://www.academia.edu/39216801/Giuseppe_De_Carlo_Servire_e_custodire_responsabilit%C3%A0_originaria_Gen_2_15_in_Parola_Spirito_e_Vita_68_2013_13-25
- Doglio, C. (s.f). *Il poema sacerdotale della creazione (Genesi 1,1-2,4a)*. Recuperado de: [http://www.symbolon.net/Antico%20Testamento/Pentateuco/Genesi/01-La_creazione_del_mondo_\(Genesi_1\).pdf](http://www.symbolon.net/Antico%20Testamento/Pentateuco/Genesi/01-La_creazione_del_mondo_(Genesi_1).pdf)
- Gebara, Ivoni (2000). *Teologia ecofeminista*. Madrid: Ed. Trotta.
- Iñaki Marro. (2016). *La Asherah de YHWH en el contexto de la religión de Canaán*. Recuperado en: file:///E:/b%C3%ADblia/genero/La_Asherah_de_YHWH_en_el_contexto.pdf
- Jenni, E. - Westermann, C. (1985). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo*
- Liverani, M. (2003). *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele*. Roma-Bari, Ed. Laterza
- Londoño, J.E. (2018). *Génesis 3: Sabiduría y Mito*. In: *Perseitas*, V. 6, nº. 1 (2018), Medellín, Colombia. p. 168-182. Recuperado en: https://www.researchgate.net/publication/323527876_Genesis_3_sabiduria_y_mito
- Navarro Puerto, M. (2010). *A imagen y semejanza divinas. Mujer y varón en Gn 1-3 como sistema abierto*. En: NAVARRO Puerto, M. – FICHER, Irmtraud (eds.). *La Torah*. Estella (Navarra) España, p. 209-262.
- Ricoeur, P. (1976). *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Asociación Editorial La Aurora.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Schiavo, L. (2012). *La invención del diablo. Cuando el otro es problema*. San José (Costa Rica), Lara Segura Ed.

- Schiavo, L. (2019). *Cristianismos Originarios. Lectura intercultural de los orígenes cristianos*. Bogotá, Ed. San Pablo
- Schüngel-Straumann (2000). *Sobre a criação do homem e da mulher em Gênesis 1-3: reconsiderando a história e a recepção dos textos*. p. 60;86. En: Brenner, A. (org.). (2000). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo, Ed. Paulinas.
- Schwantes, M. (1991). *Sufrimiento y esperanza en el exilio. Historia y teología del pueblo de Dios en el siglo VI a.C.* Santiago de Chile, Ediciones Rehue Ltda.
- Testamento*. Madrid: Cristiandad