

## Adán, el *mūdû* sabelotodo, y Eva, la madre de la maldición Implicaciones mágicas de Gn 2:4<sup>b</sup>-4:2<sup>a</sup>

Gregorio del Olmo Lete – Universitat de Barcelona, IPOA

[La composición de los relatos de los orígenes, que por definición escapan a la experiencia histórica, está presidida por un amplio ejercicio de intertextualidad en el que se echa mano de todos los sistemas simbólicos para lograr un resultado del mayor valor significativo posible. En este ensayo se rastrean los elementos que el sistema de la magia oriental pudo haber aportado a la composición del relato del Génesis, como sistema religioso que se superpone al divino y del que es independiente según una insistente tradición. Se resalta sobre todo la importancia que en el mismo tienen el motivo del “conocimiento” y el símbolo de la “serpiente”. El árbol del conocimiento total, de lo “bueno y lo malo”, que como tal conocimiento es capacidad de acción, abre al ser humano la perspectiva de su completa autonomía, de ir más allá de lo que le conviene, de convertirse en su propio dios, algo que su creador no le hizo, aunque no pudo evitar que el hombre lo intentara.]

**Palabras clave:** magia, conocimiento del bien/mal, árbol de la vida, serpiente, procreación, maternidad.

[The composition of the story of the origins, that escapes by definition historical experience, turns out to be presided by a large exercise of intertextuality in which all symbolic systems are profited in order to get the largest possible representative effect. In this essay the elements that the system of Eastern magic could have afforded to the composition of the Genesis story are scrutinized. A system that runs parallel to that of the gods power, but from which is independent, according to a persistent tradition. Above all the significance of the knowledge motive and the serpent symbol is enhanced. The tree of whole knowledge, of “good and evil”, that as such knowledge is action capability, opens to the human being the perspective of his complete autonomy, of being able of going further ahead of what is suitable for him, of becoming his own god, something that his creator did not intended, although he was not able to avoid the man’s experience of it.]

**Keywords:** magic, knowledge of good and evil, the life tree, the serpent, procreation, maternity.

Resulta patético ver a dios maldiciendo la coronación de su obra (la pareja humana) y su obra entera (la tierra) (Gn 3), que moldeó en un supremo alarde de poder, sabiduría y ternura (Gn 2).

La importancia, el *pondus*, de un texto se puede definir por la variedad de perspectivas que abre a su interpretación y a la vez por la cantidad de recreaciones que genera en su calidad de

hipertexto / hipotexto, según se mire. En ese sentido pocos textos se hallarán en la literatura universal tan imponderables o importantes como Gn 2:4<sup>b</sup>-4:2<sup>a</sup>: primer (P) y segundo (J)<sup>1</sup> relato bíblico de la creación, junto con el de la desobediencia de los primeros padres y su expulsión de Edén, cuyo núcleo refiere los avatares del primer hombre colocado allí. En este apunte se intenta un *close reading* parcial de ese texto a la búsqueda no solo de lo que dice, sino también de lo que supone e implica<sup>2</sup>.

La historia de la transmisión e interpretación de este texto resulta inconmensurable<sup>3</sup>, consecuencia lógica de su mentada importancia, pero estimo que hay un aspecto en el que no se ha insistido de manera suficientemente sistemática<sup>4</sup> y que yo quisiera matizar en estas páginas: el substrato lingüístico de la magia y su campo semántico. No se trata de definir Gn 2:4<sup>b</sup>-4:2<sup>a</sup> como un texto mágico, es decir, la creación de Yahweh o el ‘conocimiento’ de Adán como un relato de magia, algo impensable en la BH en mi opinión, sino de rastrear los elementos simbólicos que han ayudado a la estructuración de este alucinante relato. De hecho para construir esta historia de los orígenes ideales no tenía Israel ni experiencia ni vocabulario; no era su historia, sino la de la humanidad. De ella otras culturas habían ya trazado el esquema, que Israel asumiría y reformularía en razón de su fe histórica. Pero el substrato lingüístico subsistiría. Y tratando de los ‘orígenes’, un *a priori* sistémico, implícito en todas las conceptualizaciones del Oriente Antiguo, es la creencia en la fuerza de la magia por encima incluso de la fuerza de los dioses<sup>5</sup>; de hecho nos han llegado de Mesopotamia más textos referentes a las prácticas mágicas que a cualquier otro aspecto de la vida religiosa (p. e. la plegaria) o de la creación literaria. Tales elementos mágicos, reducidos a motivos descriptivos, afloran en los relatos bíblicos de los orígenes. Lo mismo que se ha detectado

1. El análisis de fuentes es irrelevante a la hora de definir la intertextualidad, que opera desde unidades de relato cerradas. De notar es, en cambio, la diferencia entre ambos relatos a la hora de precisar la acción creadora de dios: en Gn 2 dios crea todo por sí mismo: hombre, animales y plantas (vv. 7, 8. 9. 19: *wayyîšer, wayyitta<sup>6</sup>, wayyašmāh, wayyîšer*), en Gn 1 lo hace producir a la tierra y al mar, menos al hombre, al que crea personalmente (v. 11, 20, 27: *tadšē<sup>7</sup> hā<sup>8</sup>āreš, yišrū hammayim, wayyibrā<sup>9</sup>*), precisamente para marcar la diferencia del producto. Por otra parte cuando Budde llevó a cabo su ejercicio-piruetista de ‘crítica literaria’ de Gn 2-3 (véase Tr.N.D. Mettinger 2007:7ss.) no había podido todavía leer la *Epopéya de Gilgamesh* con su serpiente llevándose “la planta del rejuvenecimiento” (XI:80ss., 305s.). En este caso, como en general en toda la práctica de la *Literarkritik* del s. XIX, la perspectiva de la intertextualidad brilla por su ausencia.

2. A propósito del “universo virtual” en la interpretación estructuralista de textos véase G. del Olmo Lete 1984:11ss.; y sobre la metodología de *close reading*, D. Schur 1999.

3. El *Elenchus of Biblica* recoge en sus 12 últimos volúmenes disponibles (2000-2011) no menos de 490 trabajos sobre este relato bíblico (Gn 2-3: ‘pecado original’), con un promedio de +/- 40 estudios por año y un pico de 65 en EB 2008. Una exposición detallada del estado de la cuestión puede verse en EBR 1:342-363; así como en las síntesis bibliográficas y expositivas ofrecidas por Cl. Westermann 1976:245-249; M.C.A. Korpel, J.C. de Moor 2015:115ss., 181ss., 215ss. (en concreto sobre sus ecos en otros textos bíblicos, apócrifos y neotestamentarios). En esta perspectiva de la “recepción” del texto se habría de situar la obra de Z. Zevit 2013, preocupada sobre todo por corregir interpretaciones ‘extraviadas’, según el autor. Véase su reseña por N. Wyatt 2015.

4. La propuesta en sí es antigua; véase v.g. P. Kübel 2007:163ss.; así como la alusión al tema de Wyatt 2014:27. De entre los muchos estudios existentes aquí se tiene en cuenta básicamente D. Jobling 1986:17-43; Tr.N.D. Mettinger 2007; y M.C.A. Korpel, J.C. de Moor 2015.

5. Véase G. del Olmo Lete 2014b:205ss. (“*il and hrn*: Divine Power versus Magic”); M.C.A. Korpel, J.C. de Moor 2015:15ss., 74ss. (pero a este propósito, como en general a propósito de su interpretación de los textos ugaríticos, esta sugerente obra se ha de usar con cierta reserva: sus conclusiones van con frecuencia más allá de lo que los textos autorizan). En Mesopotamia tenemos la misma teologización (absorción por la religión) de la magia en la figura de Enki como dios creador y a la vez mago supremo, poseedor de los conocimientos ocultos que la magia implica. Para un estado de la cuestión véase Gr. Cunningham 1997:17ss. (“Distinctions between magic and religion based on functions”).

un estrato mítico<sup>6</sup> en el relato, que recogen los comentarios exegéticos a estos pasajes y los estudios en general sobre la ‘creación’ en el Oriente Antiguo, se debe aceptar la posibilidad de hallar en él un sustrato mágico. Podemos tratar de individualarlo y precisar el alcance de sus motivos.

a) *La modelación del Adán de barro.* Se trata de un procedimiento corriente en la praxis mágica: la modulación de figurillas de arcilla que representan el objeto del conjuro o al brujo que lo provoca, haciéndolos así vulnerables al poder de la magia benéfica<sup>7</sup>. En el ámbito cananeo tenemos el procedimiento seguido por el dios supremo *Ilu*, ante la incapacidad de los demás dioses (y la suya propia en cuanto dios) para curar la enfermedad de su siervo, el rey Kirta: se hace mago él mismo (*ānk ihṛš*) y modela una figurilla de arcilla (*rḥt[h] ymlū nʿm rṯ ṯ[īt] yqrš dt b pḥr*), que resultará un genio mágico que expelerá la enfermedad de la cabeza del rey, donde se le había metido. Su poder de dios no servía, pues, ni a él ni a los demás dioses, que callan a tal efecto (*my bilm ydy mrš gršm zbln in bilm ʿnh*; KTU 16 V 10ss.)<sup>8</sup>. En ese sentido podemos decir que el hombre surge como una creatura mágica, dotada nada menos que de aliento divino. El paralelismo entre los dos casos es notable, lástima que el texto ugarítico esté dañado... Como el dios *Ilu*, en Gn 2:7, 19 Yahweh es presentado como el supremo alfarero: lo modela (\*yšr) todo con arcilla (*ʿāpār min hāʿdāmāh*). Se trata de una tradición extendida en todo el Oriente<sup>9</sup>: según diferentes poemas míticos sumerios tanto *Enki* como *Nammu*, a indicación suya, crean al hombre modelándolo en arcilla; según el *Atraḥasis* se añade al barro la sangre de un dios<sup>10</sup>. Por su parte para Gn 1:27 dios<sup>11</sup>, en toda su plenitud desplegada, crea a Adán *bʿšalmēnū kidmūtēnū*, “a nuestra imagen y semejanza”<sup>12</sup>.

b) *El árbol de la vida.* El motivo del “árbol sagrado”, árbol de la vida y de la sabiduría al mismo tiempo, es un bien conocido motivo mitológico del Próximo Oriente que ya Ungnad vio situado (árboles de la vida y del conocimiento) a las puertas del cielo y que se repite luego insistentemente en la glíptica próximo-oriental<sup>13</sup>.

6. Véase Tr.N.D. Mettinger 2007:65ss. (el mito adámico), 99ss. (“Wisdom and Immortality in Adapa and Gilgamesh”).

7. Véase Schwemer 2007:92-100 (“Herstellung, Misshandlung und Beiseitigung von Ersatzbildern des Opfers”), 211 (“... habe ich (je) eine Figur meines Hexers und meiner Hexe angefertigt...”); Gr. Cunningham 1997:126s.; Sefati-Klein, *RAI XLVII*, P. 571: *ēpuš šalam kaššāpīja u kaššaptija*, “he hecho la imagen de mi brujo y de mi bruja” (*Maqlu I* 15).

8. Véase J. Tropper 1999:26-32. En general para el rastreo de la idea de creación en los textos ugaríticos véase M.C.A. Korpel, J.C. de Moor 2015:5ss.; en otras tradiciones, pp. 88ss. Para la noción y terminología de la creación en la BH véase N. Wyatt inédito.

9. Para el contexto bíblico de esta expresión aplicada a la acción divina véase Wyatt 2014:22s.

10. Véase V. Grandpierre 2012:61-62.

11. Con minúscula ‘dios’, pues no nos referimos a Dios en sí, algo demasiado arriesgado desde el momento que “nadie le ha visto” (Jn 1:18; 1 Tm 6:16) y sus enarraciones / revelaciones resultan muy mediatizadas, hasta el punto de necesitar incesantes comentarios. Con la palabra “dios” aquí nos referimos a la *representación o idea de dios*, humana, tentativa y más bien menesterosa, ya sea bíblica o extrabíblica. Una indicación en tal sentido la ofrece la lengua clásica de la cristiana Etiopía (*geʿez*) que carece de palabra por “dios”, frente a todas las otras lenguas semíticas; le denomina “el Señor de los mundos” (*ʿegziʿabəher*), de donde deriva sin duda el coránico *rabu-l-ʿalamīn*, uno de los 99 nombres de *ʿAllā*.

12. Para Gn 3:22 esa asimilación a dios solo la consiguió el hombre a través de su desobediencia / rebelión: *hēn hāʿādām hāyāh kʿaḥad mimmennū*, y consistía en su nuevo ‘conocimiento’ (*lādaʿat tōb wārāʿ*). Una discusión adecuada del concepto de “imagen/semejanza” en Gn 1:27 puede verse en D.M. Carr 2003.17ss., 21.

13. Véase A. Ungnad 1925:111-118 (114f.); E. Ebeling 1932:435 (“Baum, heiliger”); para una bibliografía abundante hasta 1976 véase Cl. Westermann 1976:288s. (“Baum des Lebens”); más actual M. Bauks 2012:267-301;

Este es el elemento de carácter mágico más claro tomado de los relatos mesopotámicos. En concreto en la *Epopéya de Gilgamesh* se asegura: “this plant is the ‘plant of heartbeat’, by which means a man can recapture his vitality” (*šam-mu an-nu-ú šam-mu ni-kit-ti šà amēlu*(lú) *i-na lib-bi-šu i-kaš-šá-du nap-šat!(bi)-su*; XI:287ss.)<sup>14</sup>, en el contexto de la búsqueda de la inmortalidad o del perenne y requerido rejuvenecimiento, que viene a ser lo mismo, con la ventaja de que a este último se podría renunciar, no comiendo de la planta vital, no así a la inmortalidad, una vez conseguida u otorgada (esta, además del parámetro temporal, incluía el divinal). El efecto de la ‘planta / árbol de la vida’ es automático y no depende de la voluntad de los dioses, más bien va contra su voluntad (la planta del rejuvenecimiento está oculta en el *apsu*; Gilgamesh ha de llevar a cabo una inmersión heroica para conseguirla), pues se han reservado la inmortalidad para ellos. Aquí dios la comparte sin límite ni complejo con su creatura. Pero el árbol la otorga de manera autónoma. Dios ha plantado el árbol<sup>15</sup>, pero este se ha hecho autónomo, hasta tal punto que dios tiene que vetar el acceso al mismo *manu militari* (Gn 3:24), no sea que haga inmortales a quienes no lo merecen (*pen yišlah yādō welqah mē’ēš ḥahāyīm w’ākākal wāḥay l’ōlām*). Lo más fácil habría sido arrancarlo. Pero la presencia de los dos árboles en el centro de la creación de dios indica de manera inequívoca la existencia en la tierra de dos sistemas de fuerzas autónomas, por más que se incardine a los dos en su origen a la divinidad, como el ‘caos’ acuoso (*tōhū wābōhū w’ḥošek ‘al-p’ēnē l’ḥōm*) coexistía con dios desde el principio (Gn 1:1-3), aunque su ‘espíritu’ lo controlase (*w’rūaḥ lōhīm m’raḥpet ‘al-p’ēnē hammāyīm*)<sup>16</sup>. La creación de dios vence al caos en los dos relatos, pero no lo aniquila. Está ahí siempre operativo. En nuestro segundo relato el caos actualiza su presencia de mano del hombre rebelde.

c) *El árbol del saber lo bueno y lo malo*. - Este es el elemento más sorprendente de nuestro relato, que no tiene al parecer, en cuanto tal, paralelo claro en la literatura oriental: la conexión del precepto y su transgresión con el ‘conocimiento’. En KTU 1.100:65 se menciona un “árbol de la muerte” (*š mt*), pero su función no tiene nada que ver, al parecer, con el saber, es simplemente una planta / tronco que mata a golpe y porrazo; no obstante, aparece en paralelo con *r’r*, “tamarisco”. Esto nos remite al conjuro ugarítico contra las serpientes KTU 1.178:3 en el que se menciona un “árbol santo” (*š qdš*) eficaz al respecto, que parece corresponder a la misma planta (<sup>d</sup>ŠINIG *qud-du-ši*) de amplio uso apotropaico en los conjuros mágicos, incluso como material para hacer figurillas de dioses<sup>17</sup>. El carácter salutar del árbol en el combate con las serpientes le aproxima claramente a nuestro texto como elemento descriptivo. Pero el conjuro mágico citado ofrece a este

Gw.D. Choi 2016: “Based on the statistical analysis, tree iconography (representing particularly the date-palm, often called “tree of life”) was confirmed to be the most prominent and representative feature of the Canaanite pottery painting tradition” (The summary presentation). Por lo demás estimo que es preciso mantener la dualidad de árboles “en medio del jardín” por exigencia de la coherencia narrativa del relato; la argumentación en contra, extraída de citas aisladas, estimo que fuerza y empobrece su sentido de fondo. Cada árbol tiene su propio *lógos* y función dentro del mismo; *pace* Wyatt 2014: 19ss.

14. Véase A.R. George 2003:I, 721s..II, 895s.

15. Esto no se dice en el mito oriental. En la *Epopéya de Gilgamesh* aparece como una realidad autónoma que está ahí y más bien oculta, como apuntábamos (en el *apsu*, el caos primordial). Produce efecto similar al de la graciosa concesión de inmortalidad que obtuvo Uta-napištim de los dioses sin recurrir a tal planta.

16. Véase Tr.N.D. Mettinger 2007:80ss. La lucha de Baal contra Yam puede entenderse como una variante del combate divino contra el ‘mal’; véase M.C.A. Korpel, J.C. De Moor 2015:78ss. De todas las maneras aquí se toma la noción de “caos” en un sentido genérico sin pretender que Gn 2-3 sea un remedo del mítico motivo conocido como *Chaoskampf*. Véase a este propósito R.E. Averbeck 2013, citado por N. Wyatt, inédito.

17. Véase G. del Olmo Lete 2014a:263 n. 68; 312 n. 117; G. del Olmo Lete 2014b:173ss., 196; W.G.E. Watson, N. Wyatt 2014:307ss.

respecto un elemento aún más llamativo. Resulta que el recurso al mentado ‘árbol’ es fruto del conocimiento del conjurador y “el (conjurador) que no sabe” (*dy l yd'*) errará en la elección del elemento mágico eficaz en este caso<sup>18</sup>. Es claro que este texto ugarítico del ámbito de la magia ofrece un paralelismo léxico-temático sorprendente con Gn 2-3: árbol-conocimiento-serpiente. Pero es asimismo claro que la función de ambos textos es muy diferente. Esta coincidencia, ya veremos, tiene con todo un horizonte más amplio que el que puede ofrecer un texto suelto de la praxis mágica. En el fondo el ‘tema’ del gran texto mágico KTU 1.100 es también el ‘conocimiento’ de la auténtica ‘fórmula’ de conjuro (*mnt*) y de su adecuado divino ‘conjurador’ de las serpientes (*mlḥš*).

Lo primero que hemos de denunciar es que la traducción corriente “árbol de la ciencia / conocimiento del bien y del mal” (en realidad, “el árbol de la muerte”: “el día que comieres de él, morirás”, Gn 2:17 y también Gn 3:3) resulta ambigua y es frecuentemente mal interpretada, a mi parecer. Se quiere ver en ese conocimiento la expresión del desarrollo intelectual y especulativo que al primer hombre le sería vetado, resultando así una especie de niño feliz e ignorante que se entretenía correteando por Edén, en un estado simple y “fácil”; y en ese sentido “the final simplicity is ignorance”, lo cual debe considerarse un solemne despropósito como definición del estado edénico<sup>19</sup>. No es así: Adán es un ser humano en pleno y total desarrollo intelectual, que conoce todo su maravilloso mundo al que *ha puesto nombre*, inventado así el diccionario / lenguaje. Es dios mismo quien le presenta su obra de alfarería general (Gn 2:19: *wayyīser* ...) para que el hombre le ponga nombre, le dé ser inteligible; y Adán no falla. Para que no se crea que este ha sido un juego intranscendente, se insiste dos veces: Adán dio nombre a todas las bestias de campo abierto y a las aves del cielo, “y el nombre que puso Adán a todo bicho viviente ese es su verdadero nombre”. Dios los modeló y Adán los definió, los recreó, caló su esencia<sup>20</sup>. ¿Hace falta insistir a este propósito sobre lo que el conocimiento y posesión del ‘nombre’ supone en la gnoseología bíblica y oriental? El pleno desarrollo intelectual, la sabiduría, era un parámetro esencial de la felicidad primordial, como lo fue el amor sponsalicio<sup>21</sup>. Incluso a su mujer le puso nombre, restituyéndole así, bendiciéndola, su maternidad maldecida por dios (Gn 3:20), como su primera actuación en cuanto nuevo “dios”, “sabedor de lo bueno y malo” (Gn 3:22), en paralelo con su primer ‘conocimiento’, que será el conocimiento de Eva, su mujer, y de su maternidad (Gn 4:1)<sup>22</sup>. El suyo, *’ādām*, es el único nombre que dios impuso en su creación según Gn 2-3.

18. Véase G. del Olmo Lete 2010b:130-133; 2014a:173ss.

19. Véase D. Jobling 1986: 32; also p. 31, 39; pero cf. p. 36. Por lo demás, Edén debe entenderse como topónimo, el lugar donde se planta el *gan*, que resulta ser más que un “jardín” o “paraíso”. Si se quiere, el jardín total (jardín, oasis, huerto, bosque...), con el río primordial naciendo allí; todo hace de éste un lugar ilocalizable, mítico (se ha especulado frecuentemente con la región de Eridu, en la baja Mesopotamia, como lugar del emplazamiento de Edén (sum. *ed in*, ac. *edinu*, “estepa”). Sobre el posible influjo en el relato del jardín regio oriental véase M. Novák 2002: 443-460. Por su parte N. Wyatt 2014 traza la evolución del arquetipo “paraíso” en las diferentes tradiciones religiosas. El relato procedería del periodo final de la monarquía hebrea.

20. Cf. Kübel 2007:121.

21. El autor de Gn 2 se traiciona y deja entrever la situación histórica desde la que escribe al definir la exclusividad de esa relación desde parámetros posteriores que en Edén no se dan: “dejará a su padre...” (Gn 2:24). Define el amor primero desde una vivencia extra-edénica y desde un conflicto de relaciones familiares. Sobre la imagen del “primer hombre” en Ezequiel 28:1-19 Job 15:7-8, paradigma de sabiduría e inmortal, véase Tr.N.D. Mettinger 2007:85ss.

22. No se puede perder de vista el horizonte ‘masculino’ de éste como en general de todos los relatos bíblicos; es un condicionante cultural implícito (D. Jobling 1986:42). En ese sentido adviértase que la prohibición de comer del “árbol del conocimiento del bien / mal” se le hace a Adán (Gn 2:16-17; 3:17). A Eva se la debió comunicar él, pues en Gn 3:2-3 la hace suya.

Contraoponer, pues, conocimiento / ciencia y vida como dos polos opuestos que se repelen es insensato. Y toda la retórica montada sobre esa oposición es patética. Lo que el relato pretende es asegurar que este ser, que lo sabía todo, quiso, quizá impelido por esa misma prerrogativa, ir más allá: hacerse dueño de la creación, manipularla, recrearla, ser su nuevo dios. Junto al conocimiento de la creación divina del que dios dotó a Adán, había otro conocimiento que esta creación ocultaba en sí y que era arriesgadísimo y que dios quería vetar al hombre por su bien.

Por otro lado el sometimiento a la obediencia / castigo supone en Adán un completo desarrollo ético. No era tampoco, pues, un niño irresponsable (Eva misma da prueba de esa conciencia ética: sabe que debe obedecer, y así lo ha asumido, Gn 3:3). En ese sentido Adán sabe lo que es bueno (obedecer) y malo (sufrir el castigo). Esta armónica dependencia de la voluntad divina era el otro parámetro de la felicidad primera. Quizá el riesgo estaba en la armonización de ambos parámetros: conocimiento y obediencia<sup>23</sup>.

¿Qué sentido tiene, pues, el ‘conocimiento del bien y del mal’ (*da‘at tôb wra‘*)? La endíadis *tôb // ra‘* posee en la BH con frecuencia, es cierto, valor ético / sapiencial<sup>24</sup>, referido al recto comportamiento, y en ese sentido corresponde al par acadio *kētu / raggu*<sup>25</sup>. La expresión más adecuada de esta perspectiva y que posiblemente está al fondo de este relato (véase más abajo nuestra conclusión), es la que ofrece Dt 30:15: “Mira, hoy te pongo delante la vida y el bien / lo bueno, la muerte y el mal / lo malo”. Se conjugan así las dos endíadis vida / muerte, bien / mal, elementos que dinamizan toda la dialéctica del relato. Pero reducir el par bien / mal al mero valor subjetivo / ético estaría en este caso, en el que “el árbol conocimiento” se ha revelado como el “árbol de la muerte”, en contradicción con lo expuesto a propósito de la conciencia ética de Adán; supondría que era un sujeto ignaro de su debido comportamiento, un irresponsable.

Pero el par puede tener también un valor objetivo de hendíadis global o merismo en esa literatura<sup>26</sup>. Véase v.g. Job 1:10: *gam ‘et-haṭṭôb nê qabbêl mē‘ēt hā‘lôhîm w‘et hāra‘ lô‘ nê qabbêl*, “si el bien nos viene de parte de dios, por qué no el mal?”. En ese sentido el paralelo más adecuado del árbol del “saber el bien y el mal” (*dumqu // lumnu / lā ṭābu*) lo hallamos en múltiples textos de magia mesopotámica. Véase p.e. en el contexto del “árbol sagrado”, bien representado en palacios neo-asirios: *ṣi-i lum-un er-ba du-muq ekalli*, “¡sal, Mal!, ¡entra, Bien del/al palacio!”<sup>27</sup> En este contexto el par ‘bien / mal’ tiene un sentido físico-social: es el ‘bienestar’ del palacio lo que se conjura con el par “el bien y el mal”, como una endíadis por la totalidad. Una variante de esa

23. Entender, sin embargo, el precepto como una “prueba”, al estilo de las sufridas por Abraham (Gn 22) y Job (Job 1), no lo creo adecuado; véase Tr.N.D. Mettinger 2007:52ss., 64. En las mentadas “pruebas” bíblicas el probado no sabe de qué va (sí el lector) y el resultado es siempre feliz para él. Incluso en la ‘prueba’ de fidelidad que supone el Deuteronomio para explicar la peregrinación por el desierto, Israel ignora la intención divina y sale triunfante a pesar de todas las deficiencias. Aquí no se trata de probar, sino de exigir e imponer: las cosas están absolutamente claras; Adán sabe de qué se trata y a qué se expone. La cuestión era demasiado primordial como para andar con experimentos. El mandato / prohibición va en serio.

24. Véase L. Alonso-Schökel 1962:295-316; D.M. Carr 2003:45; para otras referencias Tr.N.D. Mettinger 2007:49ss. Téngase en cuenta el valor meramente explicativo de la acción mágica que ese par tiene: “Es verdankt sich auch nicht dem Zufall, dass gerade die ambivalenten Begriffe *upsāšu*... gerne zusätzlich durch *lemnu* “böse” (bzw. *lā ṭābu*, “nicht gut”) näher definiert werden”; Schwemer 2007:9.

25. El uso acadio de la contraposición *tābu // la:emnu* :: *lā ṭābu*, así como el del apelativo *la:emnu*, se aprecia de una manera intensa en el campo semántico de la magia; véase CAD L:121s. (**lemnu**); T:33s. (**ṭābu**, w))

26. Véase Tr.N.D. Mettinger 2007:63.

27. “In the inscriptions found on small figurines buried for prophylactic purpose at the entrance of houses and palaces”: W.G. Lambert 2002:326). Para una visión de conjunto más general véase M. Giovino 2007:9ss., 129ss.; M. Baus 2012:267-301.

fórmula precisa *ši-i lum-un er-ba mašru*, “¡sal, Mal! ¡entra, riqueza!”<sup>28</sup>. En otro conjuro paralelo el par adquiere también, es cierto, un sentido ético-social: *ši-i lum-un er-ba mi-ša-ru*, “¡sal, Mal!, ¡entra, Justicia!”. Todavía más significativo es un texto de una plegaria *šu<sup>2</sup>ila* a Marduk (*Ea* 1a:15): <sup>d</sup>*É-a ina te-e-ka šá TIN<sup>2</sup> (balāti) mim-ma lem-nu mim-ma UN DU<sub>10,GA</sub> (la tābu)*, “Ea, durch deine lebenbringende Beschwörung möge jegliches Böse jegliches Un-gute zurückweichen”<sup>29</sup>. En él se conjuga la donación de “vida” con la liberación del “mal / no bien”. En la construcción de este par sinónimo se utiliza, pues, la oposición malo / bueno como un cliché léxico. Lingüísticamente el par bien / mal, bueno / malo funciona como una hendíadis por la totalidad, como decíamos<sup>30</sup>. Y más en concreto, su conocimiento en el mundo de la magia implica la posesión y el dominio de todos los mecanismos o poderes insertos en la naturaleza de los que dispone el profesional de la misma (fórmulas y plantas, sobre todo) y que poseen un doble efecto: malo o bueno, lo que se denomina de manera un tanto acrítica, magia blanca y magia negra. Y desde luego hay en ella ‘demonios malos’ (*udug-ḥul gal<sub>5</sub>-lá-ḥul; utukkū lemnūtu*) y ‘demonio buenos’ (<sup>d</sup>*udug-sig<sub>6</sub>-ga gal<sub>5</sub>-lá-sig<sub>6</sub>-ga*)<sup>31</sup>, como hay plantas “buenas” para cada enfermedad o situación (*da-an-qu a-na...*), conjuros dirigidos a “volver buenos sueños malos (MAŠ.GE<sub>5</sub> ḤUL SIG<sub>6</sub>.GA).<sup>32</sup>

Ahora bien, si algún elemento hay claro en la práctica de la magia en Oriente es el “conocimiento” de sus fórmulas y procedimientos por los que el dios de la magia, Asalluḫi, está siempre suspirando e importunando a su padre Enki, el dios de la creación por excelencia (*ša nabniti*) y de la magia (*bēl šipti*), que le asegura que ya él sabe lo que le hace falta, que *sabe tanto como él mismo* al respecto<sup>33</sup>. Se puede decir que la magia es cuestión de conocimiento y en ese sentido Enki es *bēl nēmeqi*<sup>34</sup>. El mago, bueno o malo, es un *mūdū*, un experto o “sabedor” (\**yd*)<sup>35</sup>, que es en lo que se convierte Adán después de haber entrado en ese mundo por la ingesta del fruto del árbol que concentra / simboliza todo ese poder. En la magia el conocimiento no es mera teoría, es capacidad de acción. Se trata de un conocimiento ‘práctico’ por definición: saber es obrar. Es además un saber total, supradivino, que engloba el pasado y el futuro (magia adivinatoria), la vida y la enfermedad (magia curativa), el tiempo y el espacio (magia de acción). Solo a *Dios* corresponde tal saber / obrar.

El hombre, al comer esa fruta / entregarse a ese conocimiento, ha entrado en un ámbito ambiguo, ha salido de la esfera de la protección divina, del ámbito de la vida / bien, asegurado por dios, y queda convertido en dueño, pero a la vez en víctima, de ese poder del que dios quería y

28. De hecho, el árbol sagrado, en cuyo contexto aparecen estas fórmulas, es la “palmera”, *gišimmaru*, “árbol de la prosperidad / riqueza”; véase Lambert 2002:325-326.

29. Véase W. Mayer 1976:445/447. La referencia está tomada de Tz. Abusch, D. Schwemer 2011:19. Su carácter formular se aprecia incluso en otras variantes de la misma fórmula; véase Eg. von Weiher 1988:93 (78:2-3).

30. Véase Mettinger 2007:63.

31. En el conjuro citado por Cunningham 1997:128; véase también la enorme cantidad de tales conjuros contra el “demonio malo” (“evil *udug*”) en la lista de conjuros sumerios (ibdm. pp.131ss.); también C. Jean 2006:100s.

32. Véase C. Jean 2006:88s.

33. Véase G. del Olmo Lete 2010:131. La pregunta / ruego de Asalluḫi, personalmente o por medio de un mensajero, es un cliché, una pregunta retórica que trata de confirmar la praxis mágica como adecuada. Sobre el lenguaje del erotismo a este propósito véase An. Kesler Guinan 2002:185-201 (Los presagiosos mágicos de tema sexual se hallan reunidos en la serie *šumma ālu*, tabl. 103-104). Es claro que las técnicas adivinatorias son una fuente privilegiada de “conocimiento”; véase en ese sentido últimamente en el ámbito bíblico Es.J. Hamori 2015.

34. Véase E. Ebeling 1938:374-379.

35. Siguiendo esa línea interpretativa se puede ver en Eva, la primera “maga / bruja” (*kaššaptu*), figura que en la práctica mágica supera en presencia e importancia al “mago / brujo” (*kaššāpu*); véase Y. Sefati, J.Klein 2002:569-587.

podía defenderle en el ámbito de su creación, donde todo era “bueno” sin más (Gn 1:31: *wayyar<sup>?</sup> ʔelōhīm ʔet-kol-ʔāšer ʔāsāh wʔhinneh-tōb mʔōd*). Para Gn 1 el mal no tiene cabida en el mundo de dios. Para Gn 2 solo dios podía dominar lo bueno y lo malo, plantar el árbol de la vida y también del saber / conocer todo. Tal implantación global era irremediable: también esa realidad ambigua / negativa estaba ahí, era el otro poder, que si no independiente de dios, tampoco es su siervo sumiso. Pero a la vez dios podía controlar el acceso él<sup>36</sup> a través de la obediencia a su ley. Aparentemente de modo inexplicable dios planta el árbol del “conocimiento del bien / mal” como si sin él faltase un elemento esencial en su creación. La realidad creada oculta un lado negro que surge de su propia limitación. Diríamos que el árbol del “saber el bien y el mal” le crece a dios sin remedio en su creación, no puede evitar dejarlo arraigar..., mientras el de la vida lo planta su generosidad, su gracia, como culminación de su obra que queda así blindada de su deterioro. El ser que ha creado, partícipe de su propio espíritu, se encontraría irremediablemente con tal árbol / planta: es lo que significamos cuando decimos que es un ser libre. Con su precepto dios sale al paso del riesgo y quiere blindar el peligro, ya que no puede evitárselo. Como dice la canción: “que ni dios puede contigo, porque dios te hizo así”. Incluso en una creatura suya animal, la serpiente, el símbolo por antonomasia de la magia en Oriente, parece como si la arcilla de que fue modelada hubiese arrastrado algo del espíritu divino que la hace tan ‘humana’: tiene habla y una sagacidad rebelde, casi como si ella fuese el fruto del árbol del conocimiento o como si hubiese mordido ya ese fruto: “sabía” que “no moriréis” (*lōʔ mōt tʔmūtūn*) y “sabía que dios sabía” (*kī yōdēʔ ʔelōhīm ...*)<sup>37</sup>. La serpiente nace enroscada en el árbol del “conocimiento del bien / mal”, como la representa con frecuencia la pintura barroca. La realidad representada (serpiente que habla y que desafía a dios, su creador) escapa a la lógica del relato y su estructura. Nos da impresión de que no se acierta a colocar de manera lógica el mal y su origen en la creación de dios.

Por otro lado la Biblia nos ofrece abundante testimonio del dios de Israel como dios de la magia, integrada así en el sistema teológico y la práctica cultural, como vimos era el caso del dios Enki o del cananeo El: el bastón-serpiente de Moisés y la lepra de su mano (Ex 4:2-7), la partición del Mar Rojo (Ex 14:16/21, el gesto desencadena la intervención divina), el agua de la roca (Ex 17:5-7; Nm 8/11) y sobre todo la serpiente de bronce (Nm 21:8-9: “cuando una serpiente mordía a uno, este miraba a la serpiente de bronce y quedaba sano”), el milagro del sol (Js 10:12-13); en general todo el proceso del Éxodo, el periodo constituyente del pueblo de Israel, está jalonado de efectos mágicos (acaso como meros recursos narrativos), que suponen actuaciones a través de un procedimiento inducido en la naturaleza por un gesto o una fórmula<sup>38</sup>. Y sin embargo la magia será

36. ¿Por qué no puso dios el *querubín* desde el principio en el camino de acceso al árbol del “saber el bien y el mal”, para impedirlo, en vez de protegerlo con una mera orden, dejando en manos de Adán la penetración del mal en su creación? Pero no se puede exigir ‘lógica’ a una representación simbólica del comportamiento libre del ser humano; y hablar de responsabilidad de dios al respecto no tiene sentido: el relato está compuesto desde los datos de la experiencia del comportamiento humano. Es evidente que si “el árbol del conocimiento” está en Edén es porque lo ha puesto / plantado dios; peor sería teológicamente suponer que dios no tiene nada que ver con él, que algo en la creación se le escapa. Dios asume el riesgo de la creación, pero aporta el remedio: la obediencia, la ley, el precepto, que avisa y previene el riesgo. El árbol del saber / sabor del bien y el mal tiene irremediablemente sus raíces en el corazón del hombre (Gn 6:5). Sus frutos están siempre a su alcance.

37. Véase supra: D. Jobling 1986:36-37.

38. Aunque parecen efecto de una palabra divina, las plagas de Egipto en general (Ex 7ss.) resultan efectos al alcance, al menos algunas, de los magos de Egipto, que también saben inducir las. Moisés mismo es presentado por He 7:22 como “instruido en toda la sabiduría de los egipcios, poderoso en sus palabras y acciones”, sabiduría de la que sin duda la magia constituía un componente esencial. Aparte de los casos mentados de ‘magia’ ejecutada / ordenada por dios mismo en el camino del Éxodo (Ex 4:1-7; 7:10-12; 7: 22; 8:7), tenemos en la Biblia Hebrea abundante presencia de la



estrictamente prohibida bajo pena de muerte en la BH como un atentado al monopolio del poder divino de Yahweh: “no dejaras con vida a la bruja” (Ex 22:18).

De todas la maneras no se trata de un “conocimiento” / ciencia teórico-especulativo, conocimiento de las estructuras de la realidad, sino de su control, al margen de su funcionamiento normal. Es más un conocimiento práctico que teórico; más que de un “conocer”, se trata de un “saber / catar, saborear, regodearse” (lat. *sapere*) y a la vez de una consiguiente ejecución: es un saber que consiste en obrar. En este sentido podemos decir que el mordisco de Eva, *performance* de su desobediencia, fue el primer “saboreo / conocimiento-acción” del “bien y el mal” de la *sapiens* Eva, saboreo que la “desnudó”<sup>39</sup>.

En efecto, para mejor apreciar de qué ‘saber’ se trata, vale la pena mirar el efecto que produce, el resultado que ofrece. En ese sentido lo primero que perciben (*wattippāqahñāh* ‘*éné šēnēhem wayyēd’û*) Adán y Eva después de morder la fruta prohibida es que “estaban desnudos” (*kī ‘ērummīm hēm*), sobre todo de medio cuerpo para abajo. Desnudez que ellos tratan de cubrir con un atuendo elemental (*‘alēh tē’ēnāh ... h’gōrōt*, Gn 3:8), que completará luego el mismo dios (*kotnōt ‘ōr*; Gn 3:21)<sup>40</sup>. Pero lo que todavía es más significativo es que lo segundo (sobre lo primero vd. *infra*) que ‘conoce / sabe’, la primera experiencia (*da’at*) del bien y del mal que tiene Adán es la de su mujer (Gn 4:1: *w’hā’ādām yādā’ et hawwāh ištō wattaḥar wattēled*)<sup>41</sup>. Así mismo, la primera experiencia de Eva fue el sabor de su marido (para ambos el valor especulativo del verbo está aquí claramente fuera de lugar) y esto en cuanto madre (“concibió y dio a luz”) y madre de Caín y de Abel (“el mal y el bien”): el resultado, no la teoría, de su saber fue la “procreación”<sup>42</sup>. Yahweh aparece así en este relato como el dios de la creación<sup>43</sup>, Adán como el

magia en sus más variadas técnicas: a) como dato y su *prohibición* (Gn 41:7; Ex 22:18; Lv 19:26-31, 20:6-27; Dt 18:9-14); b) como *praxis* (Ex 7:10-11; 8:16-19; Nm 22:6; 1Sam 3-15//1Cr 10:13-14; 2Ry 21:6; 2Cr 33:6; Is 8:19-20; 47:9-13; Jr 27:9-10; Ez 21:26 (el rey de Babel); Mch 5:12; Zc 10:2). Según la BH los pueblos desposeídos se les supone entregados a esas prácticas y por eso se les despoja de su tierra; Israel solo tiene a su dios, detentor de todo el saber que aquellas prácticas implican. En este contexto de prohibición de la magia se puede entender la prohibición de la simple pronunciación del nombre de Yahweh para evitar su utilización mágica, la gran fórmula y la gran tentación, dada la fe en el ‘nombre’ (cf. el exorcismo general: “en el nombre de dios...”). A este propósito y como ejemplo de la abundante praxis mágica del pueblo hebreo en épocas posteriores (véase la colección de tazas inscritas con fórmulas mágicas estudiadas por J. Naveh y Sh. Shaked), el estudio de M. Philonenko 1980:57-60 ofrece un texto mágico en el que el nombre *yhw* se ha disimulado como *y’wh*, para no transgredir el precepto divino (!).

39. Bien conocida es la predilección que Inanna muestra por las manzanas y granadas en los conjuros mágicos de tema sexual-erótico; véase Grandpierre 2012:224s. Así mismo, el esposo enamorado denomina a su compañera “encantadora” y “sabia” (*be-le-et mi-il-ki-i na-ba-ki*), Held 1961-1962:9). A propósito del matrimonio sagrado (Ištar / Tammuz) comenta Grandpierre: “n’est donc pas seulement, voire pas du tout, un acte sexuel, mais une initiation à un savoir caché, raison pour laquelle la déesse est associée à l’arbre sacré...” (p. 55).

40. Aquí aparece el primer indicio de “muerte” a manos de dios, antes que Abel (sacrificio de animales) y Caín (asesinato de su hermano). Se puede suponer que la desobediencia ha roto ya la armonía del mundo primero en el que no hacían falta pieles. Aunque podemos ver aquí también el simple recurso al orden histórico desde el que se compone el relato, como en el caso de la descripción de la relación sponsalicia (véase *supra* n. 21).

41. Esta correlación lingüística (*da’at* / *yādā’*) entre Gn 4 y Gn 2-3 esta sugerida por el mismo texto hebreo que p.e. formula la recomendación de dios a Caín con el mismo extraordinario imaginario que se emplea en la tentación por la serpiente (*rōbēš*, “bestia agazapada”) y con el vocabulario usado en la maldición de Eva (*tēšūqāh*). Pero no se puede insistir demasiado en esta correlación léxica, pues desde la perspectiva de la composición del texto el valor semántico “conocer”, como expresión de la relación sexual, era ya un cliché léxico.

42. Se podría incluso traducir: “conoció *con* su mujer y (como resultado) que esta dio a luz...”; el valor ‘con’ de la partícula *’et* lo tenemos certificado a continuación: “Vaya, he conseguido un hijo con (la ayuda de), *’et yhw* (Gn 4:2); el valor de complemento objeto sería sorprendente: haría a Yahweh hijo de Eva. Sobre las dificultades que este lugar procuró a la exégesis rabínica véase Fl. García Martínez 2003:18ss. De entre la abundante bibliografía al respecto puede

dios de la “procreación”<sup>44</sup>. En Gn 1:1ss. dios crea separando los elementos confusos en el caos y en Gn 2 superando la esterilidad caótica; Adán en Gn 4 procrea, mezclando tales elementos de nuevo. El árbol de la vida (que es buena: creada por dios), la conserva; el árbol de la experiencia del bien / lo bueno y mal / lo malo, de la totalidad caótica (usurpado por el hombre) la reproduce, la multiplica; pero de nuevo mezclada y caótica, sin depurar. Analizando de cerca estas representaciones simbólicas se aprecia que tal reproducción<sup>45</sup> no se daba en Edén; éste era cosa solamente de dos, mejor dicho, casi de uno solo<sup>46</sup>: Eva no era *n<sup>e</sup>qēbāh* (hembra), como en Gn 1:27, sino *ʾiššāh* (Gn 2:22), complemento del *ʾiš ʾādān*. Un complemento<sup>47</sup> o ayuda que precipitó la caída; pero esta posibilidad estaba prevista en el mandato, la mujer simplemente inició el proceso...; en realidad el ‘mal’ viene de la serpiente, “creada por dios”<sup>48</sup>: de su *plus* de astucia hecha rebelión contra dios y su plan; la serpiente está a favor del árbol prohibido, parece haber también ella mordido su fruto, como decíamos; en todo caso lo representa. Ni hay aquí bendición de fecundidad (“les bendijo dios con estas palabras: creced y multiplicaos”, Gn 1:28). En su lugar el árbol de la vida garantiza la pervivencia a sus moradores<sup>49</sup>, no su reproducción (lo que implica un cierto embrollo lógico por encima de la coherencia narrativa).

En resumen: Edén estaba al completo en la primera generación-creación de cerámica animada: hombre y animales. No había procreación, porque no había envejecimiento, ni muerte<sup>50</sup>, ni predominio, por tanto, de la especie sobre el individuo (un hombre eterno vale por muchos / todos mortales). Sólo el pecado, la desobediencia los sacó de allí<sup>51</sup>. Dios entrega al mismo Edén el mantenimiento de su obra creadora (árbol de la vida, como mecanismo mágico) y la blindada contra su posible / verosímil contaminación (árbol de la experiencia de lo bueno / malo, conocimiento-

---

verse P.P. Saydon 1964:192-210; N. Wyatt 1986/1:88-95 (correcciones en 1986/2:232). Vemos así que nuestra madre Eva no guarda rencor a su castigador y después de retorcerse del dolor impuesto en su primer parto reconoce con alegría que Yahweh no la ha abandonado y ha colaborado con ella en su feliz resultado: el recién nacido. Es claro que la procreación no queda fuera de la acción de dios, por más que no fuera inicialmente de su preferencia. Prototípica imagen, por otro lado, de toda mujer, sobre todo primeriza, que después de padecer lo indecible, recibe con una emocionada sonrisa al bebe que le ponen en sus brazos. Por su parte Caín, el primer malo, lleva en su nombre un eco (*qānītī*) de la presencia de Yahweh en su origen, presencia que nunca le abandonará, a pesar de su asumida rebeldía.

43. Yahweh en la BH no engendra, no tiene hijos; su hijo, en sentido claramente simbólico, es Israel, su pueblo elegido, el de la nueva creación postdiluviana. La efusión de Sl 2:7 debe entenderse como un reflejo de la concepción cananea que profesa la filiación divina de sus reyes; véase a este propósito G. del Olmo Lete 2014a:135ss. Lo que no excluye que la concepción histórica de Yahwe, al margen de la ortodoxia deuteronomista, le atribuyera una esposa (Ashera) y por tanto posibles hijos. En ese sentido la filiación divina que asume el cristianismo supone en cierta manera una vuelta al esquema oriental de la familia divina, aunque envuelta en una sofisticada y descarnada conceptualización (Trinidad).

44. Véase M.C.A. Koppel-J.C. de Moor 2015:44ss.

45. “The Sumerian ‘garden of delights’ ... it may be attractive and charming ... but it is not employed when Love-making is aimed at procreation”, Besnier 2002:69. A pesar de que el “jardín” es a la vez presentado en la tradición oriental, incluida la bíblica, como el marco adecuado para el encuentro amoroso; véase Grandpierre 2012:169ss., 196s.

46. Véase D. Jobling 1986:29.

47. Al parecer el autor se deja llevar por la resonancia fonética, pero la notación masorética deja bien en claro que *ʾiššāh* no viene de *ʾiš*, sino de la base nominal \**ʾnt* (Ar. *ʾunā*; pero véase TM Gn 4:1: *ʾišṭō*, por \**ʾiššātō* ...) y es en realidad sinónimo de *n<sup>e</sup>qēbāh*; lo que también es claro que la *ʾiššāh* no ejerce de *n<sup>e</sup>qēbāh* en Gn 2., lo que le ha permitido al autor ese juego etimológico.

48. Véase D. Jobling 1986:33.

49. En principio basta con comer de los demás frutos, todos permitidos... (Gn 2:16; 3:2); la primera pareja es vegetariana, como en Gn 1:29.

50. Véase D. Jobling 1986:31.

51. El dentro / fuera, antes / después, acertados parámetros del análisis de D. Jobling 1986: 27ss.

procedimiento mágico, innecesario en una creación donde reina sin rival el bien), vetando su ingesta: la creación, aun siendo buena, alberga en sí la posibilidad de su propia perversión. Ese doble poder se coloca ahora en la creación misma, a disposición del hombre, su última razón de ser. Se supone así que dios entrega a la creación su propio desarrollo: a la tierra y al mar (Gn 1), al Edén (Gn 2), al mismo hombre, que se lo arrebató (Gn 3). En realidad es una manera ‘teologal’ de reconocer la autonomía de la fuerza de la naturaleza como ejercicio de un conocimiento propio de que se puede apropiarse el hombre<sup>52</sup>. Nace así el campo de ese poder autónomo que tratará de manipular el mago experto (*mudū*), un nuevo “conocimiento” (*da‘at / da‘atum*), que es claro tendrá una doble posible utilización; conocimiento que se prolongará en el desarrollo técnico de la humanidad (Gn 4:17ss.).<sup>53</sup> Queda asimismo claro el mecanismo de la fidelidad: ésta se basa en la obediencia y el disfrute de su recompensa.

Nada se dice en este relato de posibles relaciones sexuales anteriores de Adán y Eva en Edén<sup>54</sup>; es como si el irreflexivo mordisco desencadenara el sexo. Lo que sí está claro, como señalamos más arriba, que de habérselas supuesto, serían unas relaciones no procreadoras<sup>55</sup>: Adán y Eva no engendran hijos en Edén; todos les nacieron fuera. Aún más, ese primer saber puso en acto el castigo (la maldición, se podría decir) de la maternidad de Eva o una parte al menos de ella (“multiplicaré tus partos con dolor”, Gn 3:16)<sup>56</sup>.

El castigo-maldición de dios a la mujer (Gn 3:16) afecta a su función esencial de procreadora / madre: “multiplicaré el dolor de tus partos” (*harbāh ‘arbeh ‘iššebōnēk wehērōnēk b’ešeb tēl’dī bānīm*); el dolor de parto revelará para siempre a las generaciones posteriores el desagrado de dios ante el nuevo orden de cosas: se nacerá entre los dolores de la madre y el llanto del bebé, proclamando la ira de dios<sup>57</sup>. La mujer ha pasado de ser el culmen de la humanidad recién creada

52. Véase a este propósito Gn 4:17ss.: el desarrollo técnico de la humanidad cainita; G. del Olmo Lete *inédito*.

53. Véase G. Del Olmo Lete *inédito*.

54. Véase D. Jobling 1986:34s.

55. Véase D.M. Carr 2003:34.

56. En este caso como en el de la serpiente y en el de Adán, el castigo refleja simplemente las condiciones de la existencia empírica sentidas como penosas e impuestas por dios en respuesta a la desobediencia; resultan así un castigo, y su formulación, una maldición (Gn 3:14, 17), aspecto del que no se puede prescindir, so pena de privar de sentido a todo el relato. En el caso de Eva, tal castigo-maldición incluye la múltiple descendencia, no solo el dolor del parto (“multiplicaré...”, lo que en Gn 1:28 es un precepto de bendición: “les bendijo así: multiplicaos...”). Vista la procreación desde esta perspectiva cabe suponer que Eva inauguró la magia con su mordisco, fue la primera ‘maga / bruja’, como apuntábamos más arriba, una actividad que compartiría con su Adán, el ‘mago / brujo’ por excelencia, responsable del acto de magia por antonomasia: la procreación humana (generación y concepción-parto)<sup>56</sup>. Será así la pareja humana la que actualice ese poder. La maldición personal de Adán vendrá a continuación, cuando tenga que ponerse a trabajar para alimentar a la familia... en lo que le ayudarán sin duda los animales que le siguen en la expulsión, así como algunas plantas con sus semillas (!). A no ser que los ríos cuyas fuentes dios puso en Edén y que ya corrían fuera de allí, arrastraran consigo la vida, sobre todo peces, los grandes olvidados en este relato (no así en Gn 1:20ss.), así como en el relato del diluvio. A este propósito podríamos suponer que Gn 2-4 está redactado desde la perspectiva fluvial mesopotámica, Gn 1 desde la marítima cananea. Sobre el tema, aquí dejado de lado, de los cuatro ‘ríos’ que fluían de Edén véase N. Wyatt 2014:7ss. y n.18, con las pertinentes referencias bibliográficas.

57. Pero no debe en todo caso olvidarse que en este nuevo mundo de la procreación / multiplicación, nacido del “mordisco” rebelde, dios está igualmente presente, aunque sea muy a pesar suyo: el árbol y su fruto del “conocimiento del bien / mal” lo plantó él en medio de Edén, es decir, todo el poder de la naturaleza (el mágico incluido) deriva de él; si multiplica en represalia el dolor del parto, éste no deja con todo de dimanar de su voluntad y poder de dar vida; la pareja procreadora es su creación. No se ha resaltado lo suficiente en la exégesis, opino yo, hasta qué punto este relato de Gn 2-3 es el de la tragedia del fracaso de dios, que pone en marcha un proceso que sabe abocado al desastre. Él ha hecho todo lo posible por evitarlo y ahora se ve implicado en su mantenimiento; nunca podrá desentenderse de él, aunque llegue un

en Edén, su florón, como culminación de la realización completa del hombre en su relación esponsalicia, a ser la multiplicadora doliente del género humano. Y Adán, en el pleno uso de su perspicacia / sabiduría original, pone nombre también a la nueva realidad que su compañera encarna y la proclama “madre universal” (Gn 1:20), en cuanto ella inaugura el nuevo orden. Es como si “el árbol del conocimiento del bien y del mal” fuera “el árbol del parto”, frente al “árbol de la vida”: el de la vida mantenida (rejuvenecimiento / inmortalidad) y de la vida multiplicada (procreación), ambos bien conocidos en el lenguaje de la magia mesopotámica como veíamos (*šammu nikitti / balāti // šammu alādi*, “planta del pálpito / vida // planta del parto”). En el centro del mundo creado, del jardín de Edén, brotaron las dos formas de vida. Se trataba de elegir: la inamovible inmortalidad con dios (beatitud edénica) o la progresiva multiplicación consigo mismo (historia terrenal). En este nuevo orden de cosas la sexualidad / desnudez (Gn 3:7) y la procreación (Gn 4:1) configuran el acto primordial del conocimiento (*wayyēd’û kî ’êrummîm*, “saberse desnudos” / *yāda’ ’ēt-hawwāh ’ištô*, “conocer a la mujer”) y de sus consecuencias (“bien y mal”).

No es de extrañar, pues, que ante este estado de cosas / ideas Gn 1 se redactase como una relectura / enmienda a fondo de Gn 2-3<sup>58</sup>; que se recuperara el sexo y la generación para la primera creación: “dios creó al hombre / Adán varón y hembra... y les bendijo así: ‘creced y multiplicaos’” (Gn 1:27-28 # 3:16). El castigo-maldición de la maternidad de Eva queda abolido, esta es ahora “benedicida”. De esta manera en Gn 2-3 la creación de dios se contrapone a la procreación del hombre por lo que ésta tiene de ambigua en su resultado, por no garantizar la felicidad al mismo, por desencadenar la trágica dialéctica del mal-bien<sup>59</sup>.

He aquí pues, esa mágica creatura nacida por decisión propia, no por gracia de dios, ese *mūdû* por propia iniciativa, poniendo en pie un mundo (“empezó del hombre / Adán a multiplicarse...”, Gn 6:1) que dios aborrecerá y que le provocará la decisión de aniquilarlo (Gn 6:7), después de experimentar la tristeza de la frustración de haberlo hecho, pero del que al fin se hará cargo, asumiendo la carga de redimirlo (vid. *supra*).

Por el mordisco / rebelión Adán adquiere un “saber” de dios que no le convenía: la procreación le da ese poder que dios tiene por creación y control (*hēn hā’ādān k’ahad mimmēnnû lāda’at tōb wārā’*, “he aquí Adán hecho uno de nosotros por el conocimiento de lo bueno y la malo”, Gn 3:22). Adán es el bíblico Prometeo que ha arrebatado a dios un conocimiento que le era propio y que no quería compartir; hasta el lenguaje suena pagano: “uno de nosotros...”. Pero en Adán se trata de un poder descontrolado, desmesurado para él, que tratará de desarrollar en ambas direcciones (en favor y en contra), apoyado no en el poder-saber de dios, sino en el que deriva de su contrincante autónomo, el poder ‘mágico’ de la creación; lo que a su vez le alejará de su dios único.

---

momento en que así lo intente (Gn 6:7). Resulta patético ver a dios maldiciendo (Gn 3) la coronación de su obra (la pareja humana) y su obra entera (la tierra), que moldeó en un supremo alarde de poder, sabiduría y ternura (Gn 2).

<sup>58</sup> A este propósito véase D.M. Carr 2003:27s.

<sup>59</sup> Cabe preguntarse: ¿era imposible en esta perspectiva una procreación de “adanes”, una procreación “buena”? En nuestro relato no aparece prevista: ¿podía ser ésa una de las funciones del “árbol de la vida”? Aquí se supone que éste se limita a garantizar su continuidad. Ni dios mismo procrea, sino “modela” o “planta” (Gn 2:7-9). Véase V. Grandpierre 2012:127, 222: “Se marier est humain, avoir un enfant est divin” (proverbio sumerio); “L’amour et le sexe sont assimilés à un sortilège. Ainsi le verbe, *rehûm*, ‘copuler’, signifie également ‘enchanter’”. Recuérdese “la planta del parto” (*šammu alādi* ...) de la tradición sumeria (*Mito de Etana*; Stol 2000:53ss.) y la “mandrágora” de la tradición bíblica (Gn 30:14-16; véase S. Ackerman 2015:15-29). El ejercicio amoroso se presta a y exige toda clase de sortilegios para protegerse; véase Grandpierre 2012:128, 222); también J. Assante 2002:43-44 (“Mating and Espousal: Analogies for White and Black Magic”).

¿Se puede deducir de aquí que se concibiera en este contexto la procreación como un acto mágico? Desde luego que en la BH se lo tiene por un misterio oculto, “desconocido” (*lōʾ yadaʿti ... derek geber b<sup>e</sup>almāh*, “desconozco... el surco del varón en la doncella”, Pr 30:19)<sup>60</sup>, perteneciente al ámbito de lo desconocido ... El hombre “sabe” engendrar, pero ignora lo que es engendrar, ni desde luego sabe controlar las consecuencias de ese “conocimiento”, su bien y su mal<sup>61</sup>.

d) *La serpiente*. - Este ser enemigo del hombre aparece ya en la épica de Gilgamesh, en el contexto de la búsqueda de la inmortalidad / rejuvenecimiento, y como tal debe ser tenido ese texto como el antecedente temático más evidente de Gn 3, su elemento básico de intertextualidad. Pero, aparte de eso, la serpiente es en sí misma un elemento ubicuo en el mundo de la teología y la magia oriental<sup>62</sup>, mesopotámica<sup>63</sup> y egipcia<sup>64</sup>. Aparece frecuentemente en manos de los dioses, tanto en sellos como en amuletos y otros grabados. En los textos mágicos es con frecuencia conjurada como el gran peligro que acecha al hombre. En un conjuro sumerio se relaciona la serpiente expresamente con el brujo malévolo: “the eye of the evil-doer is fearsome snake” (*igi lú-níg-ḥul d[ím]-ma muš-ḥuš*)<sup>65</sup>. En concreto en Ugarit el texto que se ofrece como el *hieros lógos* que legitima la práctica de la magia y la introduce en el panteón con su propio dios (práctica ajena, por cierto, al panteón canónico de la religión ugarítica), está formulado como un conjuro contra las serpientes; el dios de la magia se las entrega como dote a su esposa divina. Esa teogamia permite su acceso al panteón, aportando al mismo un poder del que carecen los demás dioses, como se pone repetidamente de manifiesto: no “conocen” la fórmula (*mnt*) adecuada para conjurar las serpientes, ni el dios supremo *Ilu*, ni los restantes diez mayores dioses del panteón<sup>66</sup>. Recuérdese a este propósito la función de la serpiente de bronce que Yahweh ordena erigir en el desierto: es ella, su visión, la que libra o cura de la mordedura de las culebras (aunque se asegure que es Yahweh quien así lo dispone, lo que resulta una invitación innecesaria a la magia...), no la súplica a dios, tan simple como la mirada y religiosamente menos ambigua. Es como si Yahweh delegase ese beneficio a un objeto que actúa autónomamente, como los árboles de Edén. La elección del mismo no es aleatoria, sino connatural con tal función y la tradición de la magia oriental. No es de extrañar la acogida religiosa que ese símbolo continuó teniendo a lo largo de la historia en el culto israelita en el templo mismo de Yahweh, según el modelo cananeo de acceso e incorporación de la magia al plano cáltico-teológico<sup>67</sup>. Fue destruida por el rey Ezequías (2Ry 18:4), dado que su culto idolátrico popular era inevitable.<sup>68</sup>

60. Hace años propuse una relectura de este texto de la que hoy en día no estoy tan seguro. Quizá estemos ante un caso de doble sentido; véase G. del Olmo Lete 1986:68-74.

61. El bautismo cristiano pretenderá exorcizar esa ambigüedad desde sus inicios.

62. Véase M.C.A. Korpel, J.C. De Moor 2015:59ss.

63. Para la gran cantidad de conjuros sumerios contra las serpientes véase la lista de Gr. Cunningham 1997:131ss.

64. Sobre la serpiente primordial de la cosmogonía tebana véase J. López 1993:73. Y más en general Sy.H. Aufrère 2015:91-105 (99-103: “4. “Le statut des serpents magiciens”).

65. Citado por Gr. Cunningham 1997:105

66. Véase G. del Olmo Lete 2014b:188-204.

67. Véase N. Amzallag, “The Serpent as a Symbol of Primeval Yahwism”, *Semitica* 58, 2016, 207-236; últimamente, R. Lederman, “Nehushtan, the Cooper Serpent: Its origin and Fate”, *on line*. Podríamos incluso imaginar que la “Serpiente de bronce”, erguida en su poste, formaba, enfrentada al “Candelabro de los siete brazos”, símbolo reconocido del “Árbol de la vida”, una escenificación plástica del relato de Gn 2-3. Habría que añadir al cuadro la presencia de los “Querubines” (Gn 3:24 // Ex 25:18), custodios del espacio reservado como “Edén” inaccesible y sus símbolos, el precepto (“Tablas de la Ley”) y su premio la vida (“vara florecida” más el “vaso de Maná”). Del templo, amén del poseer la fuente sagrada (“El mar de bronce”) y tener a sus pies la fuente de Guijón (Gn 2:2:13 // 1Re 1:33ss.), salía el

Por otra parte, como ya vimos antes, en el relato bíblico la serpiente aparece como poseedora de un conocimiento “divino”, paralelo e independiente del de dios: “it knows, (escribe Jobling acertadamente), that ‘God knows’, and it knows that *what* God knows is that the humans will also ‘know’, if they eat the fruit (3.5)! It knows that Yahweh is withholding knowledge that he has; even Yahweh’s own knowledge is not withheld from the serpent”.<sup>69</sup> Ésta se presenta aquí reencarnando el valor simbólico que tiene en la magia oriental: es símbolo de conocimiento mágico e inmortalidad.

El texto bíblico se permite a este propósito un juego de palabras, bien conocido por lo demás, al presentar a la serpiente y su intento: “la serpiente era la más astuta (*‘ārūm*) de todos los animales hechos por dios” (Gn 3:1); mientras en el versículo anterior se aseguraba que “los dos estaban desnudos (*‘rūmmîm*), Adán y su mujer, sin sentir vergüenza alguna” (Gn 2:24). Y precisamente el primer efecto que producirá la transgresión inducida por la astuta serpiente es el re-‘conocimiento’ de la desnudez como causa de vergüenza o rubor, como veíamos: “se les abrieron los ojos a ambos y conocieron (*wayyēd’û*) que estaban desnudos” (*‘rūmmîm*) y se hicieron unos *shorts*” (Gn 3:7). Es imposible no apreciar una conexión verbal entre la desnudez disfrutada y la desnudez padecida, por un lado, y la astucia / desnudez que induce el primer acto del nuevo conocimiento, por otro. Es como si se quisiera insinuar que astucia serpentina y desnudez humana están conectadas, que la serpiente les inculca su astucia, la cual les abre los ojos del nuevo saber; que, consiguientemente, la desnudez re-conocida es el primer objeto del nuevo “conocimiento”: lo primero que ‘saben’ Adán y Eva es a sí mismos desnudos (!)<sup>70</sup>. Ello significa un cambio en el sentido de su relación mutua, es decir de su correlación sexual, de su función procreadora, que hasta ahora no se les aparecía. De hecho el segundo acto de conocimiento que se les atribuye es la copulación generadora de Caín y Abel, como veíamos más arriba. Por la procreación entran en la esfera divina, “son como dios”. Esa función les proporciona la primera experiencia de la dialéctica de lo bueno y lo malo (nivel ético: Caín y Abel) que tal función procreadora genera; como su esfuerzo por sobrevivir y mantener esa procreación les descubrirá la dureza de las condiciones exigidas para ello (sistemas de producción: agricultura / ganadería, integradas en la maldición de Adán, Gn 3:17-19); luego la historia irá descubriendo la ambigüedad total que el mundo lleva en sí, el bien y mal global en todos los niveles: ético, político, físico .... Adán y Eva han adquirido la categoría de dioses, conocen por propia experiencia todas las facetas de la realidad creada: pro-crean, producen, organizan, pero no son capaces de controlar su producto. Así su ‘experiencia’ / ‘conocimiento’ de todos los niveles del bien y mal desata la tragedia humana. El hombre ha tomado el mundo en sus manos, en vez de dejarlo en las manos de dios. Pero el mundo se le escapa de las manos...

e) *El espíritu guardián.*- El *kurību* / *q<sup>e</sup>rūb* (Gn 3:24) es una figura bien conocida de la custodia de la sacralidad en el Oriente mesopotámico. Su original estructura monstruosa (incluso en el Templo o en la visión de Ezequiel) podría remitir a los innumerables animales / espíritus

---

río que regaba toda la tierra según la visión del sacerdote-profeta Ezequiel (Ez 47). Y naturalmente allí se celebraban las ofrendas-sacrificios de animales y frutos (Gn 4:3-4). ...

68. Por lo demás el ejemplo más claro de la incorporación de la magia en el culto del Antiguo Israel lo tenemos en el pectoral sacerdotal que guardaba los *‘ūrîm w<sup>e</sup>tummîm*, los “dados de la suerte / consulta sacra”, como instrumento de consulta oracular (véase Ex 28:30 y su ejercicio en 1Sm 2:10). Sin olvidar el uso y abuso del *‘ēphōd*.

69. Véase D. Jobling 1986:36, 37.

70. Véase N. Wyatt 2014:5 n.8. El motivo de la “desnudez” resuena en toda la poesía erótica sumeria como un ingrediente imprescindible de la relación amorosa; véase Y. Sefati 1998: *passim*.

mixtos que pueblan los conjuros mágicos, pero no necesariamente. Se trata de figuras que se han infiltrado en todos los estratos de la expresión religiosa (textual y plástica)<sup>71</sup>.

Adán y Eva habían sido creados para disfrutar en un mundo fruto de la acción omnipotente de dios, en el que la arista del mal, de la decadencia del mundo, de su consti- tutiva entropía, había sido graciosamente limada, pero que estaba ahí, y dios no la oculta; sería irreal y falsearía su obra, otorgándole una garantía que de por sí no tiene. Él planta un árbol prohibido, un árbol que le brotaba irremediabilmente en su suelo; se atribuye a su acción creadora / plantadora única, pero se reconoce que arraiga a pesar suyo. Es una arista que irremediabilmente araña; dios advierte del riesgo de acercarse a ella. Al hombre, ser libre, se le ofrece la doble opción / precepto: vivir feliz bajo la tutela de la gracia de dios, que además de darle el ser se lo blindo en la felicidad por la obediencia, la entrega confiada al beneplácito divino (árbol de la vida), o lanzarse a trazar el propio camino por ese mundo y sus fuerzas, despreciando la gracia divina. El castigo por tal desaire no es en el fondo más que el dejar al mundo en su propio ser (sus leyes), todavía sin corregir, redimir. Como obra de dios el mundo de la creación es bueno (Gn 1:4ss.), faltaría más, pero puede dejar de serlo si no se lo redime, por albergar en su seno una fuerza autónoma ambigua (bien / mal). Y eso eran Edén y Adán: creación filtrada, redimida.

\* \* \*

El modelo narrativo que supongo a la base del relato de Gn 2-3 es un modelo tripartito: mundo de la ley-obediencia.<sup>72</sup> estadio ideal / mítico blindado (Gn 2:4b-25) # línea divisoria de la transgresión: estadio autónomo de control de la creación, estadio contaminado (religión-magia) (Gn 3:1-7) # mundo del castigo-desobediencia: estadio real / empírico ambiguo (Gn 3:8-4:2a(+2b-24)). El primer momento comprende a su vez un prelude de preparación (creación del hombre-Adán y su ámbito-Edén (Gn 2:4b-17), y un postlude de complementación (creación de los animales y de la mujer, Gn 2:18-24). La perspectiva masculina es de rigor en aquel ámbito cultural del relato. El primer cuadro queda así completo en todo su esplendor. El segundo comprende: presentación del escenario (Gn 2:25-3:1), trama-diálogo (Gn 3:2-5) y desenlace (Gn 3:6-7): el crimen se ha consumado y se impone la huida. Finalmente el tercer momento implica: descubrimiento de los implicados y su auto-exculpación (Gn 3:8-13); sentencia condenatoria y acomodación a la nueva situación (Gn 3:14-21); razonamiento y ejecución de la condena: expulsión -reclusión paradójica en su ancho mundo, condenados los culpables / auto-determinados a un espejismo de libertad y poder-conocimiento trágico (Gn 3:22-4:1ss.) en el que, en principio al margen de la religión, el hombre desarrollará un “conocimiento” autónomo “mágico” (Gn 4:17-24) como recurso de control de un mundo de fuerzas potentes y ambiguas: bien-mal, amor-odio, poder-esclavitud, salud-enfermedad, vida-muerte...<sup>73</sup>

71. Para una caracterización más precisa de esta figura véase N. Wyatt 2014:7 n.17; M. Giovino 2007:137-141.

72. Comparto largamente el enfoque analítico de Tr.N.D. Mettinger 2007:12ss. Aquí solo pretendíamos ofrecer un recuento de materiales de construcción del relato (nivel de la *elucidación de motivos*, p. 42ss.), no discutir el diseño arquitectónico del conjunto. No estoy seguro, con todo, que se deba atribuir a la primera pareja ignorancia de la existencia del árbol de la vida en Edén y de la posibilidad de acceder a sus frutos. Se trataría más bien de un “implícito” sin función relevante en la trama / tema hasta el final: “podéis comer de todos los árboles ...” (Gn 2:16/3:3).

73. En este sentido, amén del temprano desarrollo socio-cultural que se atribuye al clan cainita (véase *supra*), merece la pena tener en cuenta la sorprendente descripción que nos ofrece Job 28 de los logros del hombre en su empeño por desentrañar la naturaleza.

En cuanto al sentido religioso, al margen de estas resonancias mágicas que pueden esclarecer la construcción del relato, sobre todo la expresión del pecado-rebelión como “conocimiento”, por mi parte entiendo este relato más bien como una especie de síntesis introductoria a la teología de la BH como experiencia histórica de la relación del pueblo de Israel con su dios<sup>74</sup>: una construcción genial que utiliza unos símbolos conocidos, de extracción mitológica unos, mágica otros<sup>75</sup>, para lograr una construcción paradigmática del relato del emerger del ser humano con su más íntima pretensión y fracaso. En Gn 2 el dios *creador* pone en pie un mundo ideal y se señala la norma básica para mantenerlo: obedecer el mandato divino. En Gn 3 el proyecto se frustra y un nuevo orden se inaugura, el de la lucha entre el bien y mal que ha hecho su ingreso en el mundo creado por dios. Es el nuevo proyecto de la gracia (elección Gn 4:4-5, y alianza Gn 9:12), en el que dios tiene que reinventarse, como si dijéramos; se transforma de *creador* en *salvador*, se implica en su obra y trata de ponerla a flote, señalando al hombre todos sus pasos: la ley<sup>76</sup>. Si la sigue y obra el bien (*īm-tētīb*, Gn 4:7) podrá superar las asechanzas del pecado. Al hombre del nuevo mundo, su mundo, se le exige la misma actitud que se exigía al de Edén: la obediencia. Pero ahora en vez de un precepto simple tendrá todo un complicado código que encaminará todos sus pasos (el bien y el mal), una especie de andaderas de bebé para evitar su vacilación y extravío. Es el bien y mal que dios conoce y define, no el bien y el mal que el hombre desobediente y autónomo pretende conocer y definir, hecho así su propio dios<sup>77</sup>. Comienza la gran tragedia bíblica de la salvación del hombre, que mantendrá al dios de Israel en perenne y airado desencanto y que en la visión cristiana le costará la vida de su propio hijo<sup>78</sup>.

### Referencias

Tz. Abusch, D. Schwemer 2011  
*Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals* (Ancient Magic and Divination, 8/1), Leiden/Boston.

74. En consecuencia, si definimos este relato como “mito” (cf. Tr.N.D. Mettinger 2007:66ss., 85ss.), en buena lógica habríamos de definir así toda la historia deuteronomica en que se basa. Preferiría considerarlo como una *dramatización* del origen de la vivencia religiosa de Israel en su historia. Un caso paradigmático de la constante auto-comprensión que Israel desarrolla a lo largo de toda la BH y que hace de ella en su conjunto una creación literaria de primer grado. Es evidente que no estamos ante un relato histórico, sino meramente simbólico. Hoy sabemos que el hombre no es resultado de una innovación creadora, sino fruto de un largo proceso evolutivo de las formas de vida en el planeta tierra. Véase G. del Olmo Lete 2012. Para los diversos análisis estructurales de Gn 2-3 y modelos subyacentes véase D. Jobling 1986:9ss., 20ss., 39ss.; Tr.N.D. Mettinger 2007:74ss.

75. Una especie de construcción a dos bandas: entre los motivos míticos, amén de la emergencia del “caos” en Gn 1:2, tenemos el de la planta de la vida, el del Edén, el de la creación del hombre desde material terreno-divino...; como mágicos se presentan los mentados de la modelación con arcilla, el del conocimiento del bien/mal, el de la serpiente. Como textos orientales más claros en su conjunto por lo que a su intertextualidad con nuestro relato se refiere cabe mencionar el *Mito de Adapa* (la sabiduría) y la *Epopéya de Gigamesh* (la inmortalidad), excelentemente analizados por Tr.N.D. Mettinger 2007:99ss.

76. Véase Tr.N.D. Mettinger 2007:124ss. En el mismo sentido, aunque desde perspectivas distintas, véase: S.D. Postell, *Adam as Israel. Genesis 1-3 as the Introduction to the Torah and Tanakh*, Cambridge 2012.

77. Acertadamente resume así Carr la situación: “all these clues suggest that the central crime in Eden is this: seeking a human knowledge of right and wrong rather than trusting God’s simple law, the one prohibition God had given...” (Carr D.M. 2003:46). Nosotros hemos tratado de rastrear de dónde podría pensarse que le vendría al hombre tal conocimiento: de alguna manera dios mismo lo había revelado, explicitándolo en su jardín...

78. Cierta exégesis católica (mariológico-mesiánica) ha pretendido ver aquí insinuada tal perspectiva.



- Tz. Abusch, K. van der Toorn, eds, 1999  
*Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, Groningen.
- S. Ackerman 2015  
 “‘I have hired you with my son’s mandrakes’: Women reproductive magic in Ancient Israel”, in M. Masterson, M.S. Rabinowitz, J. Robson, eds, 2015:15-29.
- L. Alonso Schökel 1962  
 “Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3”, *Biblica* 43:295-316.
- B. Alster 1997  
*Proverbs of Ancient Sumer*, Bethesda MD.
- J. Assante 2002  
 “Sex, Magic and the limited Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period”, en *RAI XLVII*:27-52.
- Sy.H. Aufrère 2015  
 “À propos du ‘Statut’ des serpents d’après le Mythe de la Vache céleste”, en N. Castellano *et al.*, eds. 2015:91-105.
- R.E. Averbeck 2013  
 “The three ‘daughters’ of Baʿal and transformations of Chaoskampf in the early chapters of Genesis”, in J.-R. Scurlock, H. Beal:237-256.
- M. Bauks 2012  
 “Sacred Trees in the Garden of Eden and their Ancient Near Eastern Precursors”, *Journal of Ancient Judaism* 3/3:267-301.
- M.Fr. Besnier 2002  
 “Temptation’s Garden: The Gardener, a Mediator Who Plays an Ambiguous Part”, en *RAI XLVII*:59-70.
- CAD L/Ṭ 2008/2006  
*The Assyrian Dictionary*, Chicago.
- D.M. Carr 2003  
*The Erotic Word. Sexuality, Spirituality, and the Bible*, Oxford.
- N. Castellano *et al.*, eds. 2015  
 Ex Aegyptio lux et sapientia. *Homenatge al professor Josep Padró Parcerisa* (Nova Studia Aegyptiaca IX), Barcelona.
- V. Collado Bertomeu 2003  
*Palabra, Prodigio, Poesía. In Memoriam P. Luis Alonso Schökel, s.j.*, Roma.
- Gr. Cunningham 1997  
 ‘DELIVER ME FROM EVIL’. *Mesopotamian incantations 2500-1500 BC* (Studia Pohl: Series Maior, 17), Roma.
- G. del Olmo Lete 1986  
 “Nota sobre Prov. 30,19”, *Biblica* 67:68-74.
- G. del Olmo Lete, ed. 1993  
*Mitología y Religión del Oriente Antiguo. I. Egipto - Mesopotamia* (Estudios Orientales 7), Sabadell (Barcelona).
- G. del Olmo Lete 2010  
 “Glosas Ugaríticas IV: isoglosas acadias”, *Aula Orientalis* 28:129-133.

- G. del Olmo Lete 2012  
 “La Biblia y sus materias dramáticas”, en Fr. Domínguez Matito, J.A. Martínez Berbel, eds.:941-961.
- G. del Olmo Lete 2014a  
*Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit* (Alter Orient und Altes Testament, 408), Münster.
- G. del Olmo Lete 2014b  
*Incantations and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit* (SANER 4), Boston/Berlin.
- G. del Olmo Lete *inédito*  
 “Le citadin Lamech, l’ancêtre oublié de notre culture”.
- Fr. Domínguez Matito, J.A. Martínez Berbel, eds., 2012  
*La Biblia en el Teatro Español*, Vigo.
- E. Ebeling 1932  
 “Baum, heiliger”, en *RIA* 1:28.
- E. Ebeling 1938  
 “Enki (Ea)”, en *RIA* 2:374-379.
- EBR 1 2009  
*Encyclopedia of the Bible and its Reception*, Berlin/New York.
- B. Foster 1987  
 “Gilgamesh: Sex, Love and the Ascent of Knowledge”, en J.H. Marks, R.M. Good, eds.:21-42.
- Fl. García Martínez 2003  
 “Caín, su padre y el origen del mal”, en V. Collado Bertomeu:17-35.
- A.R. George 2003  
*The Babylonian Gilgamesh Epic*. Vol. I-II, Oxford.
- M. Giovino 2007  
*The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations* (Orbis Biblicus et Orientalis, 230), Göttingen/Fribourg Schw.
- V. Grandpierre 2012  
*Sexe et amour de Sumer à Babylone* (Histoire de la Mésopotamie, 175), Paris.
- Es.J. Hamori 2015  
*Women’s Divination in Biblical Literatures: Prophecy, Necromancy and other Arts of Knowledge* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven CT.
- M. Held 1961  
 “A Faithful Lover in an Old Babylonian Dialogue”, *Journal of Cuneiform Studies* 15:1-26.
- C. Jean 2006  
*La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d’exorciste et le concept d’āšipūtu* (State Archives of Assyria Studies, 17), Helsinki.
- D. Jobling 1986  
 “Myth and its limits in Genesis 2.4b-3.24”, en *The Sense of Biblical Narrative. Structural Analyses in the Hebrew Bible II* (JSOT. SS 39), Sheffield.
- An. Kesller Guinan 2002  
 “Erotomancy: Scripting the Erotic”, en *RAI XLVII*:185-201.

- M.C.A. Korpel, J.C. de Moor 2015  
*Adam, Eve, and the Devil. A New Beginning*, Sheffield.
- P. Kübel 2007  
*Metamorphosen der Paradieserzählungen* (OBO 231), Freiburg Schw.
- W.G. Lambert 2002  
 “The Background of the Neo-Assyrian Sacred Tree”, en *RAI XLVII*:321-326.
- J. López 1993  
 “Mitología y Religión egipcias”, en G. del Olmo Lete, ed.:11-205.
- M. Masterson, M.S. Rabinowitz, J. Robson, eds., 2015  
*Sex in Antiquity. Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, Abingdon /New York.
- W. Mayer 1976  
*Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen* (StPol SM 5), Roma.
- Tr.N.D. Mettinger 2007  
*The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake IN.
- M. Novác 2002  
 “The Artificial Paradise: Programme and Ideology of Royal Gardens”, en *RAI XLVII*:443-460.
- M. Philonenko 1980  
 “Une intaille magique au nom de IAO”, *Semitica* 39:57-60.
- RAI XLVII 2002
- S. Parpola, R.M. Whiting, eds,  
*Sex and Gender in the Ancient Near East, Proceedings of the 47<sup>th</sup> Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001. Part I* (The Neo-Assyrian Text Corpus Project), Helsinki 2002.
- RIA 1, 2 1932, 1938  
*Reallexikon der Assyriologie*, erster/zweiter Band, Berlin/Leipzig.
- P.P. Saydon 1964  
 “Meanings and uses of the particle ‘t’”, *Vetus Testamentum* 14:192-210.
- J.-R. Scurlock, H. Beal, eds. 2013  
*Creation and Chaos: A Reconsideration of Herman Gunkel’s Chaokampf Hypothesis*, Winona Lake IN.
- D. Schur 1999  
*An Introduction to Close Reading*, Harvard University, on line.
- D. Schwemer 2007  
*Abwehrzauber und Behexung. Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*, Wiesbaden.
- Y. Sefati 1998  
*Love Songs in Sumerian Literature* (Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture), Ramat Gan.
- Y. Sefati, J. Klein 2002  
 “The Role of Women in Mesopotamian Witchcraft”, en *RAI XLVII*:569-587.

- M. Stol 2000  
*Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs 14), Groningen.
- J. Tropper 1999  
 “Els Schöpfungsakt nach KTU 16.V:28-32”, *Archiv für Orientforschung* 26:26-32.
- A. Ungnad 192  
 “Die Paradiesbäume”, *ZDMG* 79:111-118.
- Eg. von Weiher 1988  
*Spätbabylonische Texte aus Uruk* (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk 12), Berlin/Leipzig.
- W.G.E. Watson, N. Wyatt 2014  
 “KTU 1.124 Again: Further Reflections”, *Ugarit Forschungen* 45:305-311.
- Cl. Westermann 1976  
*Genesis. 1 Teilband Genesis 1-11* (Biblischer Kommentar Altes Testament), Neukirchen-Vluyn.
- N. Wyatt 1986  
 “Cain’s Wife”, *Folklore* 97/1:88-95.
- N. Wyatt 2014  
 “A Royal Garden: The Ideology of Eden”, en *Scandinavian Journal of the Old Testament* 28/1:1-35.
- N. Wyatt 2015  
 Recensión de Z. Zevit 2013, en *Expository Times* 126/4:205.
- N. Wyatt inédito  
 “Distinguishing wood and trees in the waters: creation in biblical thought” (de próxima aparición en R. Watson, A.H.W. Curtis, eds., *How Long Will You Go Limping with Two Different Opinions? Creative Conversations on Canaan an the Bible*, Berlin/New York).
- Z. Zevit 2013  
*What Really Happened in the Garden of Eden?*, New Haven CT.