

ANDRÉ WÉNIN

HOMBRE Y MUJER EN EL GÉNESIS.

¿Diferencias fundantes?

Las diferencias entre humanidad y naturaleza, y entre hombre y mujer, han sido con frecuencia consideradas en el Occidente cristiano como diferencias fundantes, radicalmente insuperables. ¿No estarán estas convicciones basadas en la revelación del principio del Génesis, donde la humanidad se caracteriza desde la creación por la distinción con la animalidad así como por la diferencia sexual que la atraviesa? Que los dos primeros capítulos del Génesis sean en esta cuestión una referencia teológica obligada, es motivo suficiente para que los releamos y demos algunas claves para su reinterpretación.

Homme et femme en Genèse. Des différences fondatrices? Études, Juillet-Août (2014) 63-72

La pretensión del mito es codificar en una narración las constantes humanas, pero esto se hace desde una visión histórica y culturalmente situada. Ver en los primeros capítulos del Génesis un texto teológico en estado puro supone ignorar el hecho de que estas páginas son narraciones y que, como tales, su sentido no es un sentido cerrado. Es ignorar que estos textos se inscriben en un *continuum* que no está exento de tensiones, y quedichos textos no pretenden sintetizar todo lo que la Biblia afirma sobre la creación y la humanidad. Por todas estas razones podemos replantear y examinar lo que dicen, y observar sus matices y tensiones que no permiten leerlos como si transmitiesen un mensaje inmediatamente teológico. **LO HUMANO Y LA NATURALEZA**

“Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y domine en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que serpentean por la tierra” (Gn 1,26). En estos términos piensa el creador (*lohîm*) a la humanidad. Él la sitúa a medio camino entre él, de la cual será imagen, y los animales que dominará. Y la narración sigue: “*Elohîm* creó al ser humano a imagen suya, a imagen de *elohîm* le creó, macho y hembra los creó” (Gn 1,27). Notemos que la primera intención no se lleva a cabo del todo. “Hagamos” es sustituido por “él creó”; la expresión “a imagen de” se repite y la “semejanza” desaparece; lo humano pasa de ser primero singular a convertirse en un plural vinculado al “macho y hembra” y esta expresión lo emparenta con los animales que, por orden divina, deberá dominar sometiendo la tierra (v.28).

A imagen de *Élohîm*

Según el padre Beauchamp, este texto no define a la humanidad. Simplemente recuerda el programa. Situada entre *elohîm* y los animales, la humanidad es una imagen del primero (“él lo creó”) y es plural como los segundos (“el los creó”). Así “creado a imagen” de *elohîm*, pero a falta de la “semejanza” y próximo a las bestias (macho y hembra como ellos), la humanidad, por un “hacer” que prolonga el acto “creador”, deberá ir haciéndose semejante a la imagen que lleva en sí. Siguiendo el diseño divino (v 26b y 28), conseguirá hacerse semejante dominando la tierra, en particular la animalidad, y hará todo ello a la manera del creador cuyo dominio soberano queda claro desde la primera página del libro.

Si lo humano tiene algo de específico es que es inacabado, su destino está vinculado a una tarea por realizar: dominar la naturaleza. Sin embargo, este mandato está limitado por lo que sigue (v 29-30): Dios les da los vegetales de la tierra como alimento. Es una invitación a ejercer el dominio sobre los animales sin violencia, ya que uno no tiene necesidad de matar para comer. Para Beauchamp se trata de una “llamada a una sociedad pacífica” que configurará la humanidad a imagen de *elohîm*, cuyo despliegue de poder está presidido por la dulzura, tal y como se subraya en la imagen del séptimo día. Por tanto, toda persona humana y la misma humanidad están llamadas a cumplir la semejanza cuya imagen llevan incorporada, lo que implica el dominio de la animalidad presente en cada uno y también en el seno mismo de la humanidad.

Como se puede ver, la diferencia entre humano y animal tiene menos relación con una posible naturaleza de lo humano, que le daría un estatuto superior, que con la tarea de la que depende el cumplimiento de su humanidad a imagen de *elohîm*. En efecto, Gn 1 dibuja un horizonte, un proyecto, que Isaías definirá como la instauración de una paz universal por parte de un hijo de Jesé que, lleno del espíritu y del temor del Señor, hará reinar la justicia y la fidelidad (Is 11,5-9).

La función humana: cultivar y cuidar el jardín

Más adelante Gn sigue la narración siempre en el lenguaje del mito: “Entonces *elohîm*, el Señor formó al hombre (*ha'adam*) con el polvo del suelo (*ha'adamah*), e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente” (Gn 2,7). Vinculado al mundo mineral (*humus*) pero teniendo la respiración de *elohîm*, lo humano se sitúa de nuevo entre los dos. El texto siguiente aún subraya más su pertenencia a la naturaleza: también los vegetales crecen a partir del *humus* (v 9) como los animales (v 19). Sin embargo, el don del aliento divino (que no recibieron los animales) imprime en el hombre una posición singular que se concretará en la tarea que *elohîm* le dará en el jardín del Edén (v. 8 y 15).

Sin dejar de pertenecer a la naturaleza, al ser humano se le asigna una función (2,15): primero *trabajar* el jardín, cultivarlo, arreglarlo, y por lo tanto también ejercer un cierto dominio. Pero este dominio viene matizado por el sentido más común de este verbo que significa también servir. También, cuando *Adonai* ofrece al ser humano comer de todos los árboles (v 16-17), instaure una especie de intercambio. El ser

humano trabaja el jardín que le da sus frutos; guarda el recinto que le protege -la palabra “jardín” viene en hebreo de un verbo que significa proteger. Estamos pues ante una forma de reciprocidad o alianza, de la que el ser humano es responsable ya que es a él a quien incumbe la tarea de cultivar y cuidar.

Por lo que afecta a la relación con los animales, el aliento recibido del creador permite al ser humano darles nombre, de la misma manera que *elohîm* ha dado nombre a las partes del mundo en Gn 1, v. 5, 8 y 10. Es una primera concreción del dominio sin violencia. Sin embargo, posteriormente, cuando la mujer y el hombre prefieren obedecer a la serpiente antes que a *Adonai elohîm*, un camino de muerte se abre ante ellos –no la desaparición física que representa volver al polvo, sino la muerte en el ser humano de aquello que permite aflorar su humanidad (3,1-19). Aquí, la figura animal evoca realidades humanas como la codicia o la envidia, fuerzas presentes en lo humano, y que, si no son dominadas, lo conducen no a realizarse según la imagen de *elohîm*, sino según la imagen de lo inhumano. Como escribió el P. Beauchamp, el hombre no puede “unirse a Dios si no es pastor de su propia animalidad”.

No solamente en el Génesis

Los dos primeros capítulos del Génesis desarrollan pues un discurso bastante coherente, insistiendo en la posición particular de lo humano en el mundo, más que por su naturaleza, por el lugar o tarea que se le asigna. Para los que recelan de esta interpretación y se inclinan a considerar este texto como un discurso dogmático, otras páginas bíblicas podrían ser un buen antídoto. Basta con leer el Salmo 104: en la creación, donde se manifiestan la sabiduría y la generosidad divinas (v. 24), cada cosa contribuye, desde su lugar, a la armonía del todo. Lo humano aparece como un ser en medio de los otros, si bien sin un lugar particular para él. Nada que evoque algo parecido a centralidad o dominación. También en los discursos divinos, al final del libro de Job (Jb 38-41), se ponen en evidencia los límites humanos. Su dominio sobre el mundo es bastante relativo a las fuerzas que aseguran el equilibrio y que revelan un poder radicalmente fuera de sus posibilidades. Estas páginas recuerdan al ser humano que sus límites son tan profundos como estructurales.

¿Hay buenas razones para dar más peso a Génesis 1-2 que al Salmo 104 o a los discursos divinos en Job? Si la tradición cristiana ha privilegiado el inicio de la Biblia y ha construido a partir de él el fundamento de una antropología de la especificidad humana, de su poder sobre el mundo y de su destino único, lo ha hecho olvidando que el objetivo de esos textos no es exponer la esencia de la humanidad sino despertar la responsabilidad ética de esta humanidad, responsabilidad que se concreta en el mandato recibido de cuidar de la creación.

LO HUMANO, HOMBRE Y MUJER

Desde los escritos del Nuevo Testamento, la “creación de la mujer” en Gn 2,18-24 ha sido leída como fundante, a la vez, del matrimonio y de la superioridad del

hombre (1Co 11,8-10; Ef 5, 21-22; Mc 10, 6-9). Esta lectura ha marcado la antropología y la ética posterior: escisión “natural” entre hombre y mujer y superioridad indiscutible del primero; desvalorización de la sexualidad misma en el matrimonio y sobrevaloración de la maternidad; sacralización de la familia clásica. A todo aquello, en definitiva, a lo que se contrapone el feminismo, la “teoría de género” o incluso el “matrimonio para todos”. En un contexto así, el viejo apólogo mítico de Gn 2 ¿no tiene nada más que argumentar, algo que pueda ayudar a pensar y que no busque simplemente una adhesión incondicional?

***Ha’adam* es la humanidad**

En la lectura tradicional de Gn 2,18-23, el ser humano hecho de arcilla por el creador es el hombre, el varón vaciado de un costilla desde la que será modelada la mujer. Sin embargo, no hay nada que imponga esta interpretación. En efecto, el primer humano es llamado *ha’adam*. La palabra designa al ser humano en general, la antigua tradición judía ve en él un humano en genérico, ni hombre ni mujer, o los dos a la vez. Por lo que respecta a la palabra hebrea *tséla*, en la Biblia hebrea siempre significa “costado” y nunca “costilla”. Aquello que se describe en 2,21-22 es, pues, la división de un ser genérico en dos costados. Al modelar uno de los costados como “mujer”, *Adonai* la diferencia antes de “presentarla” al hombre. Este verbo también designa un “regalo”, un don.

Si es así, entonces lo que el creador constata es que no es bueno que el ser humano esté solo y decide remediarlo “proporcionándole una ayuda como un cara a cara con él” (v. 18), es decir, hacer del ser humano un ser de relación de modo que cada uno sea para el otro una ayuda adecuada ante el peligro mortal de la soledad. La expresión “cara a cara con él” evoca la relación que Dios quiere establecer. Es un “cara a cara” que no excluye la confrontación, o incluso el enfrentamiento. Por lo que se refiere a la preposición de aproximación “como”, hace pensar que no será posible definir el uno a partir del otro -idea que se retoma enseguida en la narración de la construcción de un costado y, por tanto, de su diferenciación (2,22). El sueño en el que está sumergido el ser indiferenciado en el momento de la separación y de la transformación de un costado evoca el hecho de que el origen del yo y del otro se nos escapa radicalmente, que nadie tiene acceso a aquello que fundamenta su propia identidad ni a la del otro, y por tanto tampoco a su diferencia. Finalmente, si el otro es un don, la relación con él supone que uno renuncia a todo, que uno asume un límite radical.

Esta lectura presenta la ventaja de tener en cuenta los elementos de la narración y de tomarse en serio sus palabras y sus metáforas para buscar un sentido que huya de las imágenes falsamente ingenuas. Pero cuestiona también determinadas evidencias muy arraigadas: que el “bien” de un ser humano está en ser perfecto, sin falta -en la narración, es la falta o la limitación (finitud o contingencia) la que abre al bien; que el hombre (masculino) tendría la prioridad porque aparece antes que la mujer y ella existiría para él, cuando nadie es sin el otro o antes que el otro; que la mujer se definiría

por su función de ayuda del hombre o, para decirlo más positivamente, que le sería complementaria, cuando cada uno constituye para el otro una ayuda para hacer frente al aislamiento mortal...

El hombre habla de la mujer

Después de que la mujer le ha sido presentada, el hombre exclama “¡Ésta sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos! Ésta se va a llamar ‘mujer’ (*’ishā*), porque del ‘varón’ (*’ish*) ha sido tomada, ésta!” (2,23). El hombre se sitúa aquí frente a la mujer y de ahí la diferencia a la hora de interpretar la nueva situación: la cicatriz en la carne, el hecho de que sean dos, la diferencia innegable que les separa. Su grito es un grito de arrobamiento. Sin embargo, lo que aquí expresa es su visión de la mujer y de su relación con el hombre. ¿Cómo ve a la mujer de la que se muestra encantado? ¿Qué lectura hace de su diferencia?

Primera constatación: el hombre habla de la mujer, él no le habla a ella. Lejos de hacer de ella una interlocutora, no es más que un objeto de su monólogo. ¿No buscará evitar el encuentro con aquella a la cual se acerca con un triple “ésta”? Su palabra muestra en todo caso que la comprende a partir de sí mismo, ya que afirma que es hueso de sus propios huesos, carne de su propia carne. En este mismo sentido, el nombre que le da es a partir de su propio nombre, subrayando aquello que les une más que aquello que los diferencia. Y cuando él dice que ha sido sacada del hombre, uno entiende que la ve como una parte de sí mismo. En esto comete una gran equivocación pues la narración cuenta cómo la mujer y él han sido sacados de “lo humano”, siendo cada uno era un lado de este “humano”. Finalmente, después de que *Adonai* viene a hacerle el don de la mujer, el hombre reduce su intervención a un “tomar” anónimo, subrayando así el hueco que le afecta y detrás del cual don y dador desaparecen a sus ojos. Además, cuando el hombre pronuncia estas palabras, se expresa como si nada se le hubiera escapado de aquello que ha sucedido durante el sueño, y expresa la forma en que comprende lo que ve al despertar. Poniéndose en el centro, piensa que la mujer depende de él, pues es sólo una parte de él. A sus ojos, la diferencia de la mujer es secundaria. Es así como, sin darle voz en el capítulo, se siente perfectamente capaz de decir lo que ella es.

La diferencia irreductible del otro

Dicho esto, al mostrar que la reacción del hombre se sustenta sobre un error de juicio, la narración invita al lector a tomar distancia crítica. Lo que el hombre dice refleja lo que él piensa. Pero esto no es la verdad de la narración, sino la del personaje cuyo arrobamiento, por sincero que sea, no procede sino de una auténtica ceguera. Esto se debe a que la narración no califica en ninguna parte la diferencia entre el hombre y la mujer, dejándola sin objeto, sin contenido. La narración no dice nada de la naturaleza de uno y otra, simplemente se limita a decir que cada uno es parte de lo humano, que son diferentes, hagan lo que hagan, y que lo que funda esta diferencia escapa a su poder y a su saber. Así, si el lector tiene por verdadera la visión sesgada del hombre de la narración, cae en el mismo error en que cae el hombre: negar la radicalidad de la

extrañeza del otro, creer que es posible aprehender su diferencia a partir de sí mismo. ¡Ilusión! Quien cree que puede aprehender totalmente al otro no hace sino abrazarse a sí mismo.

Esta escena narra la diferencia irreductible entre hombre y mujer, la manera cómo el primero la vive (¡mal!), pero también cómo la segunda se deja decir sin situarse cara a cara con él. Éste es el momento -sin duda extraño en la Biblia- en que el narrador se permite un comentario que tiene algo de incongruente, pues habla de abandonar al padre y a la madre ¡a propósito de unos personajes que no tienen padres!: “Por eso el hombre abandonará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y pasarán a ser una carne única” (2,24). En general, la frase es entendida en clave de matrimonio, y así parece que lo entienden los evangelistas Marcos y Mateo que la citan en este sentido. Sin embargo, ninguna de las expresiones hebreas referidas a la unión conyugal es utilizada en este caso. La frase “y pasarán a ser una carne única”, tampoco designa ni la unión carnal ni la comunión de los seres. En la antropología bíblica, la palabra “carne” significa un ser viviente, y subraya en particular el aspecto frágil, vulnerable. Se produciría entonces para el hombre y la mujer el llegar a ser (cada uno) una persona única, singular, en el marco de una relación en la que el hombre no toma a la mujer (como en el v. 23), sino que se une a ella. Por eso, debe abandonar padre y madre, distanciarse para asumir su propio camino, como Abraham dejó la “casa de su padre” a invitación de *Adonai* (Gn 12,1-4).

Gn 2,24 implica que la diferencia entre el hombre y la mujer se vive concretamente solo en el marco de otra relación que implica otras diferencias: la relación entre las generaciones donde la relación hombre-mujer toma las formas a la vez de vínculo entre cónyuges y también relaciones entre padre o madre e hijo o hija. La complejidad resultante de estas relaciones cruzadas será soberbiamente ilustrada en la narración de la saga familiar que empieza en Gn 11,27. Muestra cómo otras diferencias (hermanos, hermanas; autóctonos, extranjeros) influyen en la relación hombre-mujer. De este modo, el Génesis enseña que la diferencia inicial de Gn 2,21-23 la viven siempre en los contextos particulares, seres humanos singulares marcados por su historia personal y colectiva. Por lo tanto, no se desarrolla en un único modelo, pues las formas que la diferencia y la relación van asumiendo son necesariamente tributarias de contextos determinados.

No confundir narración y teología

El examen de páginas bíblicas que utiliza con frecuencia la antropología cristiana muestra que esta antropología tiende a reducir la complejidad del texto centrándose en aquello que es susceptible de acomodarse a una posición que no quiere ser cuestionada por el texto mismo. De ahí que haya una tendencia a confundir narración y teología. Aislar un elemento de la narración para fijarse solo en un punto ignorando su función narrativa y el punto de vista desde el que se ha narrado, ¿no es violentar el texto? En cambio, hacer honor a la forma narrativa de estas páginas supone aceptar reconsiderar los elementos que la teología ha privilegiado y, por tanto,

relativizar su alcance. Una vez en su contexto, en efecto, estos elementos no se pueden tomar sin más como afirmaciones teológicas sobre el ser humano, sino que se convierten en rasgos que caracterizan a los personajes de una narración que hay que interpretar antes de pronunciarse sobre la antropología que reflejan.

Entonces, ¿son fundantes e insuperables, las diferencias entre humano y animal, entre hombre y mujer? Si se piensa encontrar la base de tal antropología en la Biblia, se debe aceptar que la cuestión de estas diferencias no es la punta de los relatos del Génesis. Más bien encontrará, por lo que hemos visto, una relativización de estas diferencias que se sitúan en la perspectiva de un desarrollo que pide a los humanos una toma de responsabilidad existencial y ética los unos frente a ellos mismos y a los otros, y también con los demás vivientes y la creación confiada a sus cuidados.

Tradujo y condensó: SANTI TORRES, S.J.