

LOS ÁRBOLES SAGRADOS Y LA SERPIENTE EN GN 2-3

Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 92 (1980) 204215

Hoy se suele admitir que Gn 2-3 nos ofrece una composición unitaria del Yahvista (J) que entrelazó muy bien -según ha mostrado C. Westermann- dos narraciones más antiguas.

En el centro del jardín se encuentran, según la composición del J, el árbol de la vida y el del conocimiento (2, 7). Amenazándolo con la muerte se prohíbe al hombre que coma del árbol del conocimiento (2, 17). La serpiente seduce a la mujer para que coma de este árbol y el hombre también come de él (2, 1-7). Sin embargo no se verifica que el hombre tenga que morir. Más bien se describe a la serpiente, a la mujer y al hombre de acuerdo con la situación en la que, de hecho, se encuentran (3, 14-19). La muerte se halla tan sólo al final de una vida penosa (3, 19). Por ello parece que haya que separar 2, 17b ("porque el día que comieres de él morirás sin remedio") como una glosa que pasó probablemente de 3, 17 bc a 2, 17 y que quería acentuar que el hombre participó antaño de la inmortalidad en el Paraíso.

El árbol de la vida

En 3, 22 se menciona el árbol de la vida. Los querubines y la espada llameante que oscilaba (3, 24) deben guardar el árbol de la vida a fin de que resulte inasequible para el hombre. Desde hace tiempo se ha visto que 3, 22.24 -y por tanto también la mención del árbol de la vida en 2, 9- han sido añadidos por J. Por tanto la narración anterior al J conocía tan sólo el motivo del "árbol en medio del jardín", que él especificó como "árbol del conocimiento del bien y del mal" y como "árbol de la vida".

Si la narración pre-J sólo conocía el motivo del árbol en el centro (cf. 3, 3) - naturalmente un árbol sagrado-, entonces la narración tenía un sentido distinto al actual. El hombre en el Paraíso es considerado como mortal. El árbol representa la tentación para él. Según la antropología mítica el hombre, comiendo de los frutos del árbol sagrado, podría obtener la inmortalidad. Pero ya en los mitos del Antiguo Oriente el hombre no conseguía comer de ellos (p. Ej. una serpiente roba a Gilgamesh la planta de la vida y Adapa, engañado por Ea, no se atreve a comer y beber el pan y el agua de la vida).

En J, en cambio, Yahvé ha prohibido comer de él a fin de que el hombre pueda permanecer siendo hombre. Es posible que la narración pre-J contara que el hombre desobedeció a Dios, comió los frutos y por ello fue expulsado del Paraíso (3, 23). Pero en vez de obtener la inmortalidad anhelada, que es algo propio de Dios, tuvo que renunciar a la vida descansada del Paraíso para llevar una vida dura que desemboca en la muerte. J, al añadir otro motivo del mito, cambia bastante el sentido de la narración previa: acuña la expresión del árbol del bien y del mal y con ello asume el tema del afán del hombre por obtener la sabiduría total divina. En el mito de Adapa se indica que Ea dio al primer hombre la sabiduría, pero no la vida eterna. En la epopeya del Gilgamesh,

Endtku obtiene la sabiduría por medio de la relación sexual con Una prostituta del templo, pero acaba maldiciendo a la prostituta porque con ello cae en la cuenta de que su vida conduce a la muerte.

Según J, por tanto, el afán del hombre se orientó, en primer lugar, hacia el conocimiento pleno, la autonomía total, quebrantando por su culpa la situación original de confianza total en Yahvé que es la condición de posibilidad de su existencia en plenitud. Pero la consecuencia de su acción no fue el logro de la autonomía total, sino el conocimiento de su desamparo, la disminución de vida. tal como J lo describe en 3, 14-19. Sin embargo J, para mantenerse fiel a la intención original de su fuente, habla del árbol de la vida en medio del jardín. Según J, el hombre no ha comido aún de él, pues ello habría acarreado al hombre consecuencias todavía peores: la ruptura total de la confianza original una disminución total de vida, la muerte. Por eso, para que el hombre no se aniquile totalmente, el árbol de la vida es custodiado por seres divinos.

Con ello J quiere mostrar, paradigmáticamente, que el afán por conseguir la autonomía total ha acarreado al hombre lo contrario de lo que pretendía; quiere advertir al hombre de que no debe pretender la inmortalidad, ya que según la disposición de Dios, ni lo primero, ni mucho menos lo segundo le es posible.

Podemos preguntarnos ahora si el afán de inmortalidad era una cuestión actual cuando se originó nuestro texto. De hecho se han encontrado algunos sellos que pueden iluminar este punto. En las postrimerías de la Edad de Bronce aparecen en la Palestina fenicia escarabajos que muestran a dos hombres ante un árbol sagrado, en parte con las manos levantadas. A partir de la Edad de Hierro encontramos este motivo con ligeras variantes en toda Palestina (desde 1200 hasta 700 a.C.). Aunque el esquematismo de la representación dificulta la interpretación, parece que podemos entender el que los hombres tengan la(s) mano(s) levantada(s) como un gesto de adoración que en Egipto significaba "adoración, alabanza, petición, bendición, protección y resistencia". Originariamente se trataría de una fórmula de con juramento, lo cual explicaría su ambivalencia: se conjura su fuerza salvífica para poder participar de ella. Desde Egipto, el gesto pasó luego a Palestina y Siria.

Para nuestro texto este hecho significa lo siguiente: para el Antiguo Oriente el árbol sagrado es imagen de la plenitud de vida por antonomasia. El A.T. conoce ampliamente este motivo. En conexión con Yahvé goza el árbol de vida de gran prestigio y su veneración parece que estaba muy extendida en Israel entre los años 900-600 a.C.; el árbol es rechazado sólo desde Oseas en el contexto del culto cananeo.

Si preguntamos por el sentido de los sellos antes mencionados, parece que se trata de amuletos que se llevarían colgados al cuello. El portador de ellos querría participar de la plenitud de vida simbolizada por el árbol. Los brazos levantados sin tocar el árbol expresarían el anhelo de la vida total que no se puede alcanzar por sí mismo y se quiere obtener por medio de un juramento de conjuro.

Este anhelo del hombre recibe del J, teólogo ilustrado del humanismo salomónico, una negativa vigorosa. El hombre no puede alcanzar el árbol de la vida y es el mismo Yahvé el que, en beneficio del hombre, deja que lo custodien.

Los querubines y la espada flameante

Gn 3, 24, v. añadido por J, menciona los querubines y la espada de fuego como guardianes del árbol. H. Gese ha comprendido muy bien el sentido del v. al denominarlo una teología mitológica ilustrada. J ha recogido el tema de la vida eterna inalcanzable para el hombre para interpretarlo de un modo muy nuevo: "no es una circunstancia trágica ni una desgracia que contradiga al orden propiamente tal lo que ha excluido al hombre de la inmortalidad que correspondería en el fondo a su esencia, sino que Dios mismo ha determinado esta exclusión... Lo propio del hombre es una esencia entre lo celeste, de lo que participa por medio de su conciencia, y los seres vivos de la tierra con los que comparte el estar destinado a morir".

No resulta fácil saber exactamente cuál era la función original del querubín. La palabra se deriva probablemente del acádico karubu (rezar, consagrar, bendecir) y ya en acádico puede significar "custodio". En la iconografía del oriente antiguo y en el A.T. se los presenta en forma de animal y con alas. El motivo, procedente de Mesopotamia, del árbol de la vida flanqueado por querubines se encuentra ya a fines del segundo milenio y sobre todo en el primer milenio en Palestina (cf. la descripción del Templo salomónico en Ez 28, 13-16). Los símbolos de los atrios salomónicos -ríos, árboles y querubines- se encuentran en la descripción del Paraíso. Por eso parece obvio que J, influido por dichos símbolos, escogiera el motivo de los querubines delante del árbol de la vida para señalar la santidad del árbol. Ello implica, al mismo tiempo, que son los guardianes de dicha santidad (al igual que los serafines en la visión de Is 6, 2 señalan, por un lado, la santidad de Yahvé y, por otro, mantienen alejado de El todo lo impío).

En cuanto al motivo de la espada de fuego, ¿cuál es su significado? Por un texto del año 5.0 del reinado de Tiglat Pileser I (ca. 1112-1074 a.C.) a propósito de la destrucción de la ciudad Hanusa vemos que el rey hizo simbolizar con un rayo de bronce la historia de la destrucción de la ciudad. A la vez, el rayo servía de advertencia para que no reconstruyeran la ciudad. Tenemos aquí el mismo motivo que en Gn 3, 24. A propósito de la "espada llameante que oscilaba" los intérpretes han pensado en un rayo. Si J no empleó la palabra usual en hebreo para "rayo", ello sería debido a que J no se refería a un rayo normal, sino que pensaba más bien en un arma relampagueante de bronce, plantada ante el árbol de la vida, que brillaba a la luz del sol y que aparecía para el ojo humano como un movimiento brusco (de un lado para otro). Esta arma servía de advertencia para todos a fin de que no comieran del árbol de la vida y, al mismo tiempo, gracias a su carácter eficaz, sacramental, garantizaba el cumplimiento del mandamiento divino. De este modo "la espada llameante" completa el motivo de los querubines actualizando el mandamiento divino.

La serpiente y la mujer

Por último, motivos históricos ocasionaron que J dejara que la serpiente tentara primero a la mujer para expresar la ruptura de confianza original entre Yahvé y el hombre. Pues la mujer apenas encontraba en la religión de Israel posibilidades de identificación para su feminidad, vida amorosa y maternidad, ya que Yahvé era una divinidad de rasgos típicamente masculinos y rodeada de un sacerdocio masculino. Por eso tendía hacia los cultos cananeos que le posibilitaban tales identificaciones. Además, había en Israel muchas mujeres extranjeras que habían llevado consigo sus cultos. Para el tiempo del

yahvista es muy significativo el texto de 1 Re 11, 1-10, texto en buena parte deuteronomista. Según dicho texto, Salomón tenía 1000 mujeres para cuyos dioses él hizo construir templos. La fuerza vital de estos cultos extranjeros interesó particularmente a las mujeres israelitas que se sentían más predispuestas a ellos que los hombres. Probablemente J tendría ante sus ojos esta realidad.

C. Westermann ha rechazado, con razón, que la serpiente sea para J la encarnación de la mentalidad pagano-oriental o de los cultos cananeos de la fertilidad, pues según Gn 3, 1 es una criatura de Dios y no puede simbolizar una fuerza enemiga de Dios. Además queda excluido que el mal tenga su origen en la religión opuesta a Israel, pues el mal es un fenómeno humano y Adán representa aquí a la humanidad. Si una criatura de Dios es la seductora, ello es indicio de que no podemos conocer el origen del mal. Pero conviene modificar la concepción de Westermann en el sentido de que J tomó el motivo de la religión cananea. Con ello enlaza con el motivo mítico antiguo de la serpiente como guardiana del árbol de la vida. Pero lo interpreta de modo opuesto: la serpiente quiere seducir a la mujer para que coma del árbol del conocimiento. Pues según el J, si bien es verdad que no hay ninguna etiología para el origen del mal, sin embargo para Israel el mal se acerca de un modo concreto e histórico precisamente en los cultos cananeos de la fertilidad para los que las mujeres tienen una sensibilidad particular. Además, en la religión cananea la serpiente es identificada inequívocamente con la diosa madre, de la fertilidad y del amor. J generaliza este simbolismo con ayuda de la concepción de la serpiente como animal sapiencial. El hombre ansía la sabiduría, la autonomía total, que es propia de Dios. Pero ésta resulta inalcanzable, aunque el hombre cree poseerla. El hombre es remitido más bien a su existencia terrena, penosa, en la que su confianza original en Yahvé ha quedado notablemente perturbada.

Tradujo y extractó: JAVIER CALVO