

**“ONDE ESTÁ TEU IRMÃO?” (Gn 4,9)  
UMA LEITURA NARRATIVA DO EPISÓDIO  
DE CAIM E ABEL**

Rivaldave Paz Torquato  
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
rivaldave@web.de

*Resumen:* Este artigo procura fazer uma leitura espiritual e existencial do episódio de Caim e Abel (Gn 4,1-16) em três passos elementares: delimitação e estrutura do texto, considerações a partir da sequência narrativa, acentuando alguns elementos teológicos que possam iluminar o cotidiano. O autor tenta mostrar que as opções livres e misteriosas de Deus podem ser ocasião para despertar em nós o autodomínio e o crescimento na direção da alteridade (outro/Outro). A chance, porém, pode ser desperdiçada. A exemplo de Deus, somos convidados a ser o guarda do irmão (desvalido) como via para restaurar a família humana.

*Palabras clave:* Caim e Abel. Irmão. Fraternidade. Fratricídio. Misericórdia.

**“Where is your brother?” (Gen 4:9)  
A narrative revisitatio to the Episode of Cain and Abel**

*Abstract:* This article seeks to do a spiritual and existential reading of the episode of Cain and Abel (Gn 4:1-16) in three essential steps: the delimitation and structure of the text, some considerations from the narrative sequence, and foregrounding some theological elements to enlighten our everyday routine. The author tries to demonstrate that free and mysterious choices of God may be an opportunity to rouse our self-control and maturity in the direction of the alterity (otherness/Other). Although this chance may be wasted. Towards God’s own example, we are invited to be

keepers of our brothers (who are helpless) as a way of restoring the human family.

*Key Words:* Cain and Abel. Brother. Fraternity. Fratricide. Mercy.

## 1. Introdução<sup>1</sup>

A convivência entre irmãos é algo maravilhoso quando tudo corre bem. Esta maravilha não passou despercebida ao salmista que canta: “Vede como é bom e agradável os irmãos conviverem unidos” (Sl 133,1). Todavia, esta beleza de convívio tantas vezes é ofuscada por um aspecto sombrio: a rivalidade e hostilidade entre irmãos. É um problema primitivo do ser humano que o persegue ao longo dos séculos. As civilizações passadas verbalizaram este drama em suas mitologias e lendas. Daremos alguns exemplos.

Segundo a mitologia romana, a cidade de Roma foi fundada por dois irmãos gêmeos, Rômulo e Remo. Rômulo torna-se o primeiro rei da cidade e mata Remo<sup>2</sup>. Na mitologia grega, o rei Édipo de Tebas tinha dois filhos, Etéocles e Polinices. Eles disputavam a sucessão. Após longas discussões concordaram em reinar alternadamente, cada um por um ano. A Etéocles, o primogênito, tocou reinar primeiro. Entretanto, negou-se a passar o cetro ao irmão Polinices e o expulsou da cidade. O irmão inconformado resolve usar a força e matam-se em batalha. O Egito nos legou o mito dos irmãos Osíris e Set. Osíris, o primogênito, herdou o trono do pai e passa a governar o país. No entanto, o irmão Set, com inveja, articula um plano macabro e o mata<sup>3</sup>. Ainda na África, conta-se a lenda dos irmãos Mexilo e Mexilvano. Mexilo era o irmão mais velho. Ambos caminhavam com seus cães e chegaram a uma árvore. Nela, o cão de Mexilvano encontrou uma abertura e dela saíam vacas gordas, ao passo que o cão de Mexilo descobriu uma abertura da qual saíam vacas magras. Por inveja, no caminho de volta pra casa, Mexilo matou seu irmão e levou todo o rebanho sozinho para o vilarejo. Encontrou, porém, um homem que o perguntou: “Onde você encon-

---

<sup>1</sup> Este artigo foi inspirado na *Campanha da Fraternidade* de 2018: *Fraternidade e superação da violência*. “Vós todos sois irmãos” (Mt 23,8).

<sup>2</sup> Para uma relação entre estes irmãos e Caim e Abel cf. p. ex.: BELTZ, “Religionsgeschichtliche”, 85-86. As obras em línguas estrangeiras citadas aqui, quando traduzidas, a tradução é nossa.

<sup>3</sup> Estes mitos já são conhecidos na cultura mundial.

trou tantas vacas?” “Numa árvore oca encontrei-as!” respondeu Mexilo. “Onde está teu irmão Mexilvano?” continuou a perguntar o homem. “Eu não sei” respondeu Mexilo, “ele disse: vai na frente com as vacas, eu te seguirei depois”. A mentira, porém, foi descoberta e Mexilo foi banido para longe de seu vilarejo para sempre.<sup>4</sup> Também na África, os *Dschagga*<sup>5</sup> contam que após a morte dos antepassados, o primogênito teve dois filhos. O pai deu cabras a cada um. As cabras do filho mais jovem tinham sempre crias gêmeas, as do mais velho nunca tinham gêmeas. Uma proposta de troca fora rejeitada pelo pai. Numa outra ocasião, quando ambos estavam no campo a pastorear suas cabras, o mais velho matou o mais novo. Seus gritos, contudo, foram ouvidos pelo ministro de Deus que lhe impôs uma pesada penitência de sangue. Numa outra narrativa, o primeiro ser humano de Tuanda, tinha cinco filhos. Kitwa, um deles, assassinou um de seus irmãos por inveja e seu pai o baniu como pária. Uma antiga lenda persa fala de três irmãos que se espalham pelo mundo. O mais novo e preferido pelo pai sofre a inveja dos outros dois e é finalmente assassinado por eles. Na mitologia fenícia, fala-se dos dois primeiros filhos do primeiro ser humano Aeon: Usos é morto por Hypsuranios<sup>6</sup>. O conflito entre irmãos presente nestas narrativas tem sua gênese quase sempre numa combinação de poder e inveja. Ora, a Bíblia não ficou alheia a esta temática e nos reporta a narrativa de Caim e Abel – sem esquecer Esaú e Jacó assim como José e seus irmãos – já em seu primeiro livro.

O livro do Gênesis, porta de entrada da Sagrada Escritura, é caracterizado pela perspectiva da Família. Nas palavras de García López, “... o livro do Gênesis apresenta o mundo como uma grande família”<sup>7</sup>. Deus cria e organiza o mundo de tal forma a torná-lo habitável como “casa comum” e na casa instala a família. Sem ilusões, o autor do livro não apresenta uma família idealizada, longe do nosso alcance, mas real, com seus dramas, cheia de virtudes, conflitos e também soluções como qualquer de nossas famílias<sup>8</sup>. Todavia, a família é vista na perspectiva da *fé*, ou seja, à luz do

---

<sup>4</sup> Esta lenda africana é contada, por exemplo, por PFISTER, “Gezeichnet”, 122-123.

<sup>5</sup> Ou *Jagga* ou ainda *Chagga*, povo autóctone da Tanzânia, de língua bantu.

<sup>6</sup> Para a narrativa de Dschagga, aquela de Tuanda, a lenda persa e o mito fenício cf. WESTERMANN, *Genesis*, 428-429.

<sup>7</sup> *Pentateuco*, 60.

<sup>8</sup> A relação *esposo-esposa* pode ser visto nos casais: Adão/Eva; Abraão/Sara; Jacó/Raquel; Isaac/ Rebeca. Não poderia faltar a questão “poligâmica”: Abraão-Sara/Agar/Cetura; Jacó-Lia/Raquel. A questão *esposa-filho* é representada pelas matriarcas Sara, Rebeca e Raquel. Todas estéreis durante certo período (Gn 11,30;

plano divino criador. Esta leitura visa procurar luz no texto de Gn 4,1-16 para a família humana. Seja ela o lar, a Igreja, a congregação religiosa, a sociedade, o mundo. A família marcada pela dificuldade de convívio entre os irmãos, pelo ciúme e violência. Interpelados, portanto, pelos temas da fraternidade e da violência, apresentaremos a delimitação e possível estrutura do texto e em seguida prosseguiremos comentando o episódio conforme sua sequência narrativa em busca de motivação teológica que ajude a melhorar a convivência e amenizar a violência. Partiremos de uma pergunta ingênua: no conflito entre os irmãos Caim e Abel, Deus se revela injusto ou desperta para o amadurecimento? Vamos ao texto.

## 2. Caim e Abel (Gn 4,1-16): Deus é injusto ou desperta ao crescimento?

A leitura consistirá de delimitação e estrutura do texto, comentário dos versos (teologia) e sua luz sobre *nós*.

### 2.1. Delimitação e estrutura do texto

Gn 4 está dividido em três partes, delimitadas pela fórmula genealógica: “X conheceu sua mulher e ela concebeu e deu à luz a Y” (vv. 1.17.25)<sup>9</sup>. Elas apresentam os descendentes *do homem* (v. 1a): Caim e Abel (vv. 1-16), os cainitas (vv. 17-24) e os setitas (vv. 25-26). O v. 17 abre, portanto, uma nova temática: a descendência de Caim. Abel está ausente. Por outro lado, os dois protagonistas de 4,1-16, Caim e Abel, não fazem parte da cena anterior que culminava no afastamento de Adão e Eva do jardim (3,24). O episódio de Caim e Abel apresenta, desta forma, início, meio e desfecho final<sup>10</sup>. Tem-se aí nos vv. 1-16, portanto, uma clara unidade em si, interca-

---

25,21; 29,31). Relação *pai-filhos*: Abraão/Isaac, Ismael; Rebeca/Jacó; Jacó/filhos; Ló/filhas. Relações conflituosas *entre irmãos*: que culmina em morte, o fratricídio (nosso texto), irmãos que litigam e se reconciliam: Jacó/Esaú; José/irmãos. Relação *sogro-genro*: Labão/Jacó. Relação *tio-sobrinho*: Abraão/Ló. Relações de *parentesco*: Abraão/Ló; Ismael/Isaac. Relação *avô-netos*: Jacó/Efraim-Manassés. Realização da *lei do cunhado* (ou levirato cf. Gn 38): Judá/Tamar. Todas estas relações estão na esfera da família e são relações, em geral, conflitivas.

<sup>9</sup> Cf. GARCÍA LÓPEZ, *Pentateuco*, 70.

<sup>10</sup> Para ser mais exato: introdução, conflito, tentativa de solução (do conflito) e desfecho final.

lada por narrativas e diálogos, tendo como ponto central o fratricídio (v. 8). Quanto à estrutura, Wénin propõe uma forma concêntrica na perspectiva de Caim:

A – nascimento de Caim – cultivador (1-2)

B – o solo produz fruto – sacrifício (3-5a)

C – o Senhor fala com Caim para fazer-lhe refletir (5b-7)

D – *homicídio* de Abel da parte de Caim (sem palavra) (8)

C' – o Senhor fala com Caim a propósito do homicídio (9-10)

B' – o solo não produz mais fruto – maldição (11-12a)

A' – Caim errante sem terra – 'saída' (12b-16)<sup>11</sup>

O drama humano ocupa o centro (v. 8) envolvido pela atuação divina que não abandona suas criaturas (vv. 5b-7; 9-10). O solo, que antes produzia (vv. 3-5a), torna-se estéril para Caim (vv. 11-12a). Ele, antes cultivador (v. 2b), agora deve viver errante (vv. 14.16), longe da terra<sup>12</sup>. Arruinou o seu próprio espaço<sup>13</sup>.

## 2.2. A teologia

Em nosso comentário seguiremos o desenrolar natural da cena: o primeiro casal e seus filhos (vv. 1-2a); a profissão de ambos (v. 2b); a vida de fé e o problema (vv. 3-5); a ajuda divina a Caim (vv. 6-7); a aparente solução do problema (v. 8); retomada do diálogo por parte de Deus e o ônus de Caim (vv. 9-12); reação de Caim (vv. 13-14); intervenção divina (v. 15) e sorte de Caim (v. 16).

<sup>11</sup> *Adão*, 126.

<sup>12</sup> Cf. *ib.*

<sup>13</sup> Há outras possibilidades de estruturar. BERG, por exemplo, divide o texto em três partes: a) exposição: nascimento dos filhos e suas profissões (vv. 1-2); b) o pecado e suas causas (vv. 4b-8); c) a punição do crime (vv. 9-16) que, por sua vez, se subdivide em *interrogatório* (vv. 9-10), *juízo* (vv. 11-15) e cumprimento da pena (v. 16) [cf. *Urgeschichte*, 50]. O autor inclui os vv. 3-4a na primeira parte sem explicar. No comentário, porém, fala da oferenda de Caim após algum tempo nos vv. 3-5a (*ib.*, p. 51). CROATTO divide o texto em três partes: uma apresentação dos personagens (vv. 1-2), o episódio central das oferendas e do crime de Caim (vv. 3-8) e a demanda e sentença do Senhor (vv. 9-16). Esta última parte pode ser subdividida ainda num episódio central (vv. 9-12a) e outro complementar (vv. 12b-15) com uma conclusão no v. 16 [cf. *Exílio*, 22].

### 2.2.1. O primeiro casal e seus filhos (vv. 1-2a)

<sup>1</sup> O homem conheceu Eva, sua mulher; ela concebeu e deu à luz Caim, e disse: “Adquiri um homem com a ajuda do Senhor”. <sup>2a</sup> Depois ela deu também à luz a seu irmão, Abel.

Adão e Eva se unem e geram seu primeiro filho, Caim<sup>14</sup>. Tanto a ordem de Deus na criação “crescei e multiplicai-vos” (Gn 1,28), quanto o nome dado à mulher pelo homem, “Eva, por ser mãe dos viventes” (3,20) tornam-se fato. Multiplicação e maternidade estão em andamento. Em Caim, Eva experiencia a força de sua fecundidade. Esta dupla realização é, de certa forma, realçada pela declaração de Eva: “Adquiri um homem com o Senhor”<sup>15</sup>. A frase apresenta três sutilezas: a) o verbo *qānāh* significa *criar*; *procriar*; *fundar*, mas também *comprar*; *adquirir*. Dizer que Eva *cria* um varão com (a ajuda do) Senhor, faz dela co-criadora, colaboradora de Deus<sup>16</sup>. É estranho. Dizer que ela *compra* ou *adquire* um varão com o Senhor ou dele, sublinha-se as dificuldades na gestação ou no parto? Criar ou adquirir seria desajeitado para exprimir o nascimento de uma criança. O contexto, porém, sugere *procriar* ou *conseguir*; b) normalmente uma mulher dá à luz um filho, mas o texto diz que Eva adquiriu um *’iš*, isto é, um *homem* (adulto). Ela vê no filho, o homem formado. Todavia, o termo continua impróprio para um neonato. É único caso no AT; c) a partícula hebraica *’ēt* indica o objeto direto ou equivale à preposição *com*. Ora, seria complicado entender Deus sintaticamente como objeto direto nesta construção. Então, ela adquiriu o filho *com* o Senhor, isto é, “com a ajuda dele”. Desconhecemos outro caso de uso desta partícula com este sentido<sup>17</sup>. É possível que estas sutilezas queiram acentuar um fato: este filho é aquisição divina, é dom de Deus. O nome, em hebraico *qayin*<sup>18</sup>,

---

<sup>14</sup> *’ādām* é homem comum e vai com artigo: *o homem*, o humano em geral. Em 4,25 [5,1] aparece pela primeira vez sem artigo, como nome próprio: *Adão* [cf. GARCÍA LÓPEZ, *Pentateuco*, 71]. Portanto, aqui seria um apelativo e não o nome próprio.

<sup>15</sup> Ela pode exprimir a particular alegria de se ter um filho varão [cf. I Sm 1,11; Jr 20,15].

<sup>16</sup> O verbo *qānāh* com o sentido de *criar* ocorre, por exemplo, em Gn 14,19.22; Sl 139,13; Pr 8,22. Ainda com este sentido e fazendo referência a Deus como *pai* ocorre em Dt 32,6b. Para a nuance de *compra*: Ex 15,16b; cf. Sl 78,54.

<sup>17</sup> Para estas três dificuldades cf. IBÁÑEZ ARANA, *Gênesis*, 79-80; VON RAD, *Mose*, 84; WESTERMANN, *Genesis*, 395-397. BELTZ atribui esta dificuldade à possível influência dos mitos [cf. “Religionsgeschichtliche”, 83-84].

<sup>18</sup> O termo *qayin* significa *lança* [cf. II Sm 21,16], mas também *ferreiro*, alguém que trabalha com metal. Há uma tribo *quenita* ou *qaynita* [cf. p. ex.: Nm 24,21; Jz 1,16; 4,11; 5,24; I Sm 15,6-7]. Se são de fato descendentes de Caim, não se sabe. Sobre o termo cf. WESTERMANN, *Genesis*, 394-395.

forma um jogo de palavra com o verbo *qānāh* acentuando mais uma vez este fato.

Se por um lado, o texto mostra a preocupação da mãe em apresentar este filho como dom de Deus, por outro, o mesmo texto omite qualquer reação do pai. Ele não se manifesta.

Caim é o primogênito e, como tal, tem valor, tem direitos (sobretudo no que se refere à herança e à bênção)<sup>19</sup>, tem voz (fala no texto) e, neste aspecto, é privilegiado. É dado por Deus, é filho da *mãe dos viventes*. Ele recebe da mãe uma declaração ao nascer<sup>20</sup>. Caim é a primícias do ser humano, é o primeiro filho da humanidade. Todavia, Caim é um filho sem referência, único. Não é irmão de ninguém! Falta-lhe a sociabilidade. Eis que...

“De novo deu à luz seu irmão, Abel”. Nasce o *outro*, a referência: “seu irmão”. Na Bíblia, é a primeira dupla de irmãos, a origem da fraternidade, um evento ímpar. Ao surgir como *irmão*, Abel vem tirar Caim do isolamento e estabelecer a sociabilidade. O termo *irmão* aparece 7 vezes no texto<sup>21</sup>. O número já sugere o foco do texto. A palavra Abel, em hebraico *hebel*, significa: vento, sopro, alento, fumaça, névoa, brisa, vapor, nulidade, algo que se desvanece, sem consistência, efêmero, sem importância. Mais que um termo, *hebel* é um conceito.

*Hebel* exprime em hebraico tudo aquilo que é *fugaz, rápido, passageiro, transitório*<sup>22</sup>. Pode significar ainda algo *inútil, nulo* (em) *vão, nada, vazio* (Is 30,7; 49,4a). Pode indicar tanto o que é vaporoso como o que é sem substância, sem conteúdo, sem peso, sem valor, débil, falso, mentiroso e, portanto, desemboca na esfera da metáfora. O termo caracteriza o livro de Qohelet (Ecl)<sup>23</sup>, onde é utilizado muitas vezes na perspectiva simbólica ou metafórica para questionar a base da vida humana que não pode ser vento. Questiona a inconsistência de nossos atos bem como desmascara as aparências de nossa conduta. Enfim, o termo é usado nos Salmos para

<sup>19</sup> Cf. Gn 27; Dt 21,15-17.

<sup>20</sup> Cf. PFISTER, “Gezeichnet”, 117.

<sup>21</sup> Cf. vv. 2.8a.8b.9a.9b.10.11. Exatamente no centro das ocorrências está a pergunta de Deus: “Onde está teu irmão?” (v. 9a).

<sup>22</sup> A imagem do *vento (hebel)* é usada para retratar a ilusão, a frustração, o sonho, o nada e o vazio.

<sup>23</sup> Sua obra totaliza 38 das 73 ocorrências do termo no AT (TM). Algumas de nossas Bíblias o traduzem com o termo *vaidade*, via latim *vanitas*. Sobre o termo cf.: ALONSO SCHÖKEL, *Hermano*, 25; VILCHEZ LÍNDEZ, *Eclesiastes*, 431-438; ALBERTZ, “הֶבֶל”, *DT-MAT*, I, 660; SEYBOLD, “הֶבֶל”, *GLAT*, II, 358-367.

definir a condição humana, o homem como um *sopro*<sup>24</sup>. Como exprime E. Zenger: “Abel é uma personificação da situação humana”<sup>25</sup>.

Ora, assim como o termo *irmão*, Abel (*hebel*) ocorre também 7 vezes no nosso texto como nome próprio<sup>26</sup>. Este nome não é casual. Ele exprime o aspecto frágil, efêmero, sem importância deste outro. Não tem voz, nem palavra da mãe como teve Caim (v. 1b) e nem mesmo de Deus. Seu nome exprime sua sorte. Abel é o fraco, o desvalido. Veio, todavia, para fazer de Caim um irmão. Certamente, as 7 ocorrências do nome *Abel (hebel)* associado àquelas 7 do termo *irmão* caracterizam também a fragilidade desta relação de fraternidade como mostra o desenrolar do texto. A fraternidade não é produto pronto, precisa de construção, pressupõe razão e maturidade.

### 2.2.2. A profissão de ambos (v. 2b)

<sup>2b</sup> Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim cultivava o solo.

A informação é breve, mas suficiente para acentuar a diferença entre ambos já mencionada acima. Um é agricultor<sup>27</sup> e outro pastor. Duas profissões que representam dois mundos e duas culturas, nomadismo e sedentarismo. Dois estilos de vida diversos. Eram as duas profissões básicas de uma época da humanidade e que caracterizavam a Palestina de então<sup>28</sup>. Interesses não raro contrastantes e conflitantes. A relação nem sempre era pacífica. O pastor desfrutava da liberdade com seu rebanho nas pastagens para cá e para lá, era resistente frente às intempéries da natureza, mas era socialmente fragilizado<sup>29</sup>. Todavia, o conflito de profissão não nos parece ser o foco da narrativa. O tema está presente só no início<sup>30</sup>. Segundo Zenger, a primeira e última palavras dos vv. 1-2 indicam o tema da narrativa, isto é,

---

<sup>24</sup> Veja algumas ocorrências do termo: Sl 39,6.7.12b; 62,10; 78,33; 144,4; Jó 7,16.

<sup>25</sup> “Das Blut”, 11.

<sup>26</sup> Cf. vv. 2.2.4.4.8.8.9.

<sup>27</sup> ZENGER observa que Caim é o primeiro filho do ser humano e o primeiro que começa a viver e trabalhar na terra como o Senhor havia disposto (Gn 2,5; 3,23) (cf. *ib.*, 10).

<sup>28</sup> Cf. BERG, *Urgeschichte*, 51.

<sup>29</sup> Eram sempre *gêrîm* = hóspedes, sobretudo no período patriarcal. Sua vida estava vinculada ao fenômeno da *transumância*, isto é, migração anual em função das chuvas.

<sup>30</sup> Cf. WESTERMANN, *Genesis*, 399. Segundo este autor o conflito não surge da diferença de profissões, mas sobretudo da aceitação ou não da oferenda (cf. *ib.*, 400).



a relação entre *'ādām* (“o ser humano”) e *'ādāmāh* (“terra, solo”) e como a *'ādāmāh* através de Caim, o filho de *'ādām*, de lugar da vida é transformada em lugar de morte<sup>31</sup>.

### 2.2.3. A vida de fé e o problema (vv. 3-5)

<sup>3</sup> Passado o tempo, Caim apresentou os produtos do solo em oferta ao Senhor; <sup>4</sup> Abel, por sua vez, também ofereceu as primícias e a gordura de seu rebanho. Ora, o Senhor agradou-se de Abel e de sua oferta. <sup>5</sup> Mas não se agradou de Caim e de sua oferta, e Caim ficou irritado e com o rosto abatido.

Ambos são adoradores do Senhor, são religiosos. Cultuam o Deus vivo. Cada um oferece seu produto (vegetal ou animal) segundo sua modalidade de vida e assim como prescrevia a lei (cf. Ex 34,19-26). As ofertas se equivalem uma vez que ambas são chamadas igualmente *minhāh* = oferta.

Todavia, ocorre uma desagradável surpresa na reação de Deus diante dos irmãos e de suas ofertas: Ele aceita Abel e sua oferta, enquanto Caim e a sua, não. Deus frustra a expectativa de Caim. Qual a razão? Qual é a falta de Caim? Não há aparentemente defeito na oferta nem no oferente<sup>32</sup>. Por que a preferência ou por que a discriminação injustificável por parte de Deus? Autores antigos e modernos se esforçam para justificar a conduta de Deus suprimindo o que o texto não diz<sup>33</sup>. Mesmo que isto implique incriminar Caim<sup>34</sup>. Todavia, não é o que o texto do Gênesis faz, ao me-

<sup>31</sup> Cf. “Das Blut”, 9-10.

<sup>32</sup> Caim oferece os produtos do solo, Abel as primícias do seu rebanho. Este “seu” mostra de certo modo um envolvimento de Abel naquilo que oferece. Porém, isto bastaria para justificar a atitude de Deus? O ato cultural está materialmente correto. O rito, pelo que tudo indica, foi realizado formalmente segundo as normas. Mas repousa aí a preocupação de Deus? Segundo CROATTO: “Não é o fratricídio de Caim, episódio ainda não narrado. A única explicação coerente, em nível de macro-relato (Gn 2-4), é a *maldição do solo imposta em 3,17b*. Javé não pode aceitar uma oferta que tem esta origem” (*Exílio*, 29).

<sup>33</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, *Hermano*, 22.27-29. Segundo ZENGER, não é o sacrifício como tal que é ou não aceito, mas o oferente. Por isso é ocioso, supérfluo e teologicamente falso, questionar particulares imperfeições ou méritos nas respectivas ofertas ou averiguar a reta ou falsa intenção do sacrifício para tornar a atuação de Deus plausível ou sensata (cf. “Das Blut”, 13).

<sup>34</sup> Tendência já presente na Igreja primitiva (cf. Hb 11,4a; I Jo 3,11-14). Embora, segundo WESTERMANN, esta tendência venha não diretamente da Bíblia, mas influenciada pela interpretação rabínica tardia (cf. *Genesis*, 433-434). No Targum palestino

nos até esta altura da narrativa. O texto omite uma justificativa. Na verdade, é difícil aceitar este comportamento divino. Por outro lado, é fácil entender a reação de Caim<sup>35</sup>.

“Caim ficou irritado e com o rosto abatido” (v. 5b). É uma reação extremamente humana. Pode ser causa de outras reações, em efeito dominó, se não for domada. Esperava-se que Caim se alegrasse pela aceitação da oferta do irmão mais fraco por parte de Deus. Mas sua indignação com tamanha “injustiça divina” o cega impossibilitando de ver o outro, o impede de compartilhar da alegria do irmão. Caim não pode tolerar a preferência divina por aquele fraco, mesmo que seja “seu irmão”. Caim perde a chance de fazer a experiência da compaixão de Deus em sua família. Só pode ver a si mesmo preterido. Sofre uma desilusão, uma falta de reconhecimento, um desgosto e se fecha, se deprime. A tristeza é manifestada no rosto<sup>36</sup>. A escolha divina pode ser um modo de Deus atrair a atenção de Caim para o irmão. Isso tiraria, porém, a possibilidade de Caim ser único, ter tudo<sup>37</sup>. Onde ficaria a auto-referencialidade? Então por que vê-lo?

Ora, esta reação de Caim pode ter seu efeito também no leitor. Ela repercute em nós. Segundo Wénin:

Quando vão oferecer ao Senhor os frutos de seu trabalho, Abel é bem recebido, Caim não. Reação espontânea: Deus é injusto! É tanto mais injusto aos olhos de Caim, porque o preferido é o caçula, o ‘fumaça’, aquele que não conta.

A reação espontânea do leitor é a mesma que a de Caim: Deus é injusto! É o efeito que o narrador procura produzir. O que ele quer, de fato, é que o leitor se identifique com Caim, que sinta nele as reações de Caim. A história de Caim é também nossa. Diante de nós, há sempre um outro que desperta em nós ciúme ou inveja. Diante de nós, há sempre alguém cuja situação – dons, privilégios, talentos, beleza, riqueza ou mesmo outras dimensões – invejamos, mais ou menos conscientemente<sup>38</sup>.

Ora, como superar tal cegueira? Qual a solução para um tal conflito?

---

do Pentateuco (Código Neófito), no entanto, há apenas um diálogo entre os irmãos antes do homicídio (v. 8). Caim alega que há aceção de pessoas no juízo e Abel responde que suas obras eram melhores que as de Caim (cf. CROATTO, *Exílio*, 48-50).

<sup>35</sup> O conflito extrapola o nível sociológico (pastor x agricultor) e chega à esfera teológica.

<sup>36</sup> O rosto é a epifania do nosso ser. Nossas reações se manifestam no rosto. Ele espelha nosso interior.

<sup>37</sup> Cf. COUTO, *Pentateuco*, 260.

<sup>38</sup> *Homem*, 47.

### 2.2.4. A ajuda divina a Caim (vv. 6-7)

<sup>6</sup>O Senhor disse a Caim: “Por que estás irritado e por que teu rosto está abatido? <sup>7</sup>Não é certo que, se ages bem, levantarías [a rosto]?<sup>39</sup> Mas se não ages bem, o pecado espreita à porta, e a ti se dirige sua cobiça; e tu tens de dominá-lo”<sup>40</sup>.

Deus não desiste de Caim. Não aceita sua oferenda, mas dirige-lhe a palavra para tirá-lo de sua cegueira. A primeira pergunta vai ao encontro de sua ferida, sua esfera afetiva conturbada, sua carência de reconhecimento. Na segunda, tenta curá-lo, fazer com que ele recupere a lucidez (cf. Jó 5,18; Os 6,1). A pergunta visa já o comportamento, o agir “se (não) ages bem”. A irritação, o abatimento, o ressentimento são sentimentos que, se não controlados, podem desencadear ações desastradas. Isso é não agir bem. O texto chama isso de pecado que “espreita (rabaş) à porta”<sup>41</sup>. O pecado (*ḥaṭṭā’*) aparece aqui como se fosse uma entidade autônoma que atua<sup>42</sup>. Este imaginário evoca Sir 27,10 que compara o pecado ao leão, isto é, algo bestial, devorador, que ameaça a cada instante<sup>43</sup>. “A ti se dirige sua

<sup>39</sup> O objeto do verbo *levantar* (*nāśā’*), no hebraico, está elipsado, não aparece. Sabe-se pelos vv. 5b.6b.

<sup>40</sup> Do ponto de vista sintático, o termo pecado, em hebraico *ḥaṭṭā’*, é feminino não concorda com o que segue. VON RAD propõe: “No v. 7b é melhor tomar a última *t* de *ḥaṭṭā’* [‘pecado’] como letra inicial da forma verbal que segue e leia *ḥēṭ’ ṭirabbaş* [‘jaz o pecado’]. Então se explica a esperada forma feminina. A comparação do pecado com o animal que se situa diante da porta é raro, assim como o puro uso bíblico de ‘portas’ (portas do coração?) numa tão antiga narrativa” (*Mose*, 85), transliteração nossa. Todavia, a variação sintática sugere ver no pecado a função semelhante ao animal. WÉNIN pergunta se não “seria para sugerir que é um animal que ameaça Caim do seu interior?” (*Adão*, 140). Ele sugere ainda que o animal seria a serpente, também masculino em hebraico (cf. *ib.*).

<sup>41</sup> O verbo *rabaş* significa *deitar-se, repousar, descansar, agachar-se, acampar-se, esticar-se ou deitar esticado*. Pode ser aplicado a animais mansos que se deitam calmos para o repouso ou mesmo irrequietos (cf. Gn 29,2; Is 13,20; 17,2; 27,10; Ez 34,14; Sf 2,14). Pode, porém, ser aplicado também ao animal selvagem, especialmente ao leão em posição de ameaça (Gn 49,9; Sf 2,15). Segundo VAN WOLDE: “O negativo contexto de Gn 4,7b, determinado pela palavra *ḥaṭṭā’* e a oposição com o positivo contexto de 7a, bem como o vínculo entre *ḥaṭṭā’* e a palavra *lapetaḥ*, ‘à porta’, nos força a interpretar *rabaş* aqui no segundo, no mais ameaçador sentido, possivelmente associado com animais selvagens” (“Story”, 31).

<sup>42</sup> Koch, referindo-se ao termo em Gn 4,7, fala de “uma auréola que circunda o malfeitor e lhe permanece ligado, assim de ter sobre ele com o tempo efeito nocivo” (K. KOCH, “שטח”, *GLAT*, II, 911). Obviamente que isto ajuda entender o imaginário do hagiógrafo, mas o pecado não é uma realidade abstrata fora de nós.

<sup>43</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, *Hermano*, 33.

cobiça/avidez” é a terminologia para o desejo sexual<sup>44</sup>. O pecado tem uma tara pelo ser humano. É um cenário simbólico (ou metafórico)<sup>45</sup> que exprime a convulsão interna do homem possuído pela desilusão, incapaz de entender e acolher as escolhas de Deus.

“Tu tens de dominá-lo”. A reação de Caim é humana e, às vezes, inevitável, mas requer elaboração. A cura deve vir dele próprio e não de fora. Ele deve domar a fera dentro de si. Segundo Beauchamp, ele deve ser “pastor da própria animalidade”<sup>46</sup>. Se não domar, a fera fará vítimas. Pois já o fez a si próprio.

Deus coloca diante de Caim alternativas: fazer ou não fazer o bem. Isto implica reflexão, discernimento, decisão. Deus não define, provoca para responsabilidade, para o crescimento. O verbo usado para *dominar* é *māšal* (II, *qal*), significa também “governar”, isto é, exprime a atitude de “persuadir”, “esclarecer” e “impor-se” com a força de seu conteúdo. Não por acaso, o substantivo desta raiz é considerado a unidade básica da sapiência e, com frequência, traduzido por “sentença” ou “provérbio”. Significa que *dominar* aqui pressupõe sabedoria, sensatez, domínio de si. A força do ímpeto não funciona. É preciso abdicar do processo do vitimar-se, que puxa para trás, e abraçar a via do crescimento, fazer da desilusão uma oportunidade de amadurecimento.

O alerta divina é feita, mas Caim se bloqueia ao diálogo e responde inicialmente com o silêncio. Parece não escutar a voz de Deus que apela à sua consciência.

### 2.2.5. A aparente solução do problema (v. 8)

<sup>8</sup> Entretanto Caim disse a seu irmão Abel: [“Saíamos ao campo”]<sup>47</sup>. E, como estavam no campo, Caim se levantou contra seu irmão Abel e o matou.

A primeira frase constata que Caim disse, mas não especifica o que foi dito. A omissão do objeto parece ser intencional. O texto sugere que

---

<sup>44</sup> Cf. Gn 3,16; Ct 7,11. Nos três textos temos o mesmo termo: *tāšûqāh* = *desejo, impulso, avidez, cobiça*. É um desejo intenso, animalesco, sem limites. É aquela insaciabilidade que faz o instinto prevalecer sobre a razão.

<sup>45</sup> Segundo ALONSO SCHÖKEL: “Nem o pecado é um ser autônomo, distinto da pessoa, nem tem figura de animal agachado, nem está deitado à porta. Tudo sucede no interior do homem: a imagem é uma projeção das forças internas em imagens poéticas” (*Hermano*, 34).

<sup>46</sup> *Apud* WÉNIN, *Adão*, 142.

<sup>47</sup> As palavras de Caim a Abel “saíamos ao campo” não se encontram no hebraico. Todavia, as traduções antigas, como LXX, Siríaca, Targum e Vulgata, as reportam.

Caim não fala com palavras, mas com ações concretas e, neste caso, *levantar-se contra e matar*<sup>48</sup>. A agressão é sua palavra. Aqui culmina sua mudez. Faz sentido a leitura feita por Judas quando diz que “aqueles que seguem Caim” são “como animais sem palavra [*hôs tà áloga zôa*]” (Jd 10-11)<sup>49</sup>.

Caim encontra-se num conflito com Deus e quer resolvê-lo. Ele se encontra na sua razão, ou seja, se sente injustiçado. Abel não é o motivo do não reconhecimento de Caim por Deus, mas certamente Caim pensa que pode consumir a vingança contra Deus na pessoa do irmão. O conflito de Caim com Deus se transfere para o irmão<sup>50</sup>. É Deus quem recusa a oferenda de Caim, mas é o irmão que é feito “bode expiatório”<sup>51</sup>. O intrigante é a ocasião em que o conflito emerge: o culto<sup>52</sup>. Isto sugere que a relação com Deus faz aflorar as feridas. Neste sentido, a relação com Ele é reveladora e tem um reflexo imediato na fraternidade. Neste caso, Caim ignora o apelo divino e as consequências são trágicas.

Caim convida o irmão para sair da esfera do culto e ir para a esfera da vida. Lá no *campo*, a sós, ele quer resolver sua querela contra Deus. O conflito é solucionado de forma radical, violenta e irreversível<sup>53</sup>.

Na verdade, houve uma escalada do conflito: desilusão que causa o desejo de vingança, a recusa do diálogo oferecido por Deus e a consumação da violência contra o inocente. É o primeiro homicídio e simultaneamente um fratricídio<sup>54</sup>. O ódio é homicida<sup>55</sup>. Afirmação já presente em I Jo

<sup>48</sup> “Levantou-se” pode ser visto como verbo ingressivo normal. Mas se se considera a imagem do animal agachado à porta (v. 7) à espreita de sua presa, aqui o animal estaria entrando em ação, a ferocidade do assassino, que realiza o que se espera do animal (cf. CROATTO, *Exílio*, 34).

<sup>49</sup> Cf. COUTO, *Pentateuco*, 260 e WÉNIN, *Adão*, 143.

<sup>50</sup> Cf. PFISTER, “Gezeichnet”, 120. Um conflito teológico torna-se antropológico.

<sup>51</sup> Segundo ZENGER, a causa do conflito entre Caim e Abel não é a inveja, mas a irada indignação de não ser aceito por Deus. Não é Abel o primeiro parceiro do conflito, mas Deus. Abel é apenas a situação personificada que levanta a problemática de sua própria relação com Deus. Caim sente o desigual tratamento como uma ameaça de morte (cf. “Das Blut”, 14).

<sup>52</sup> Segundo MÜLLER: “O terrível do pecado de Caim consiste no fato que ele o comete onde ele se eleva a Deus, no altar” (*Heilsbotschaft*, 73).

<sup>53</sup> “*wayyāqām* [‘el] se levantou (contra)” é a ação atribuída ao leão ou urso em I Sm 17,35: *wayyāqām* [‘al]. Embora usando outra preposição.

<sup>54</sup> SÖDING observa: “Segundo o livro do Gênesis é Abel o primeiro ser humano que tem que morrer; o fratricídio é a primeira atrocidade que um ser humano comete...” (*Buch*, 123). Acrescentaríamos que, desta forma, a morte é introduzida pelo próprio ser humano.

<sup>55</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, *Hermano*, 35.

3,15a. O rancor é um animal que devora! O ato fratricida está consumado, o pecado está realizado<sup>56</sup>. Tenta-se eliminar o Outro no outro.

A desilusão e o ressentimento são contingências que podem assaltar qualquer um, mas podem e devem ser trabalhadas como mostra o alerta de Deus neste texto. Quando estes sentimentos não são elaborados, quando a paixão subjuga o uso da razão desencadeia-se facilmente a agressão, a violência. Elimino a alteridade que devia me enriquecer<sup>57</sup>. É óbvio que, assim, não se resolve o conflito, apenas se foge dele agravando-o. É uma solução aparente e ilusória, bem mais rápida, porém, ineficaz.

Como observa Wénin, “... onde a mulher fora tentada e seduzida pela serpente [3,1-6] seu filho é advertido por Deus [4,6-7] sobre uma escolha que deve fazer e sobre o que aí estará em jogo. Como seus pais, Caim não escuta a palavra divina”<sup>58</sup>.

Ora, por que Deus não impediu o crime? Por que deixou Abel morrer? Não nos parece ser o foco do texto responder esta pergunta.

### 2.2.6. Retomada do diálogo por parte de Deus e o ônus de Caim (vv. 9-12)

<sup>9</sup> O Senhor disse a Caim: “Onde está teu irmão Abel?” Ele respondeu: “Não sei. Sou o guarda do meu irmão?” <sup>10</sup> Replicou: “O que fizeste? A voz do sangue do teu irmão clama da terra a mim. <sup>11</sup> Por isso te amaldiçoa esta terra que abriu a garganta para receber de tua mão o sangue do teu irmão. <sup>12</sup> Quando cultivares o campo, ele não te entregará sua fertilidade. Andarás fugitivo e errante pelo mundo”.

Deus não desiste de Caim. Dirige-lhe outra vez a palavra. Dedicar-lhe atenção na sua fraqueza. O interpela para fazê-lo cair na realidade. Deus não o acusa “você matou!”, antes a pergunta “onde está teu irmão?” focaliza uma responsabilidade que precede, esta faltou. O questionamento divino visa despertar em Caim a responsabilidade pela fraternidade nega-

---

<sup>56</sup> Ortega, no prólogo das Meditações do Quixote diz: “O rancor é uma emanção da consciência de inferioridade. É a supressão imaginária de quem não podemos com nossas próprias forças realmente suprimir. Leva em nossa fantasia aquele por quem sentimos rancor, o aspecto lívido de um cadáver; o matamos, aniquilado, com a intenção” (*apud* ALONSO SCHÖKEL, *Hermano*, 35-36). O mais grave, neste caso, é que a vítima é o inocente.

<sup>57</sup> O texto deixa transparecer uma equação: *ḥaṭṭā’āh* (pecado) + *tāšūqāh* (cobiça/avidez) (v. 7) = *morte* (v. 8). É uma dependência afetiva que nos faz perder critérios de avaliação e discernimento, nos leva à violência e até mesmo a matar.

<sup>58</sup> *Adão*, 128.

da: “Onde está teu irmão Abel?” (v. 9), isto é, onde está o fraco? “O que fizeste?” (v. 10). Ao primogênito cabia proteger o menor, *a guarda do irmão*. Neste caso, do irmão desvalido (*hebel*). Deus, porém, não o incrimina, antes abre espaço para que Caim assuma seu ato. Desta vez Caim sai de seu silêncio, porém, para mentir (“não sei”) e renunciar formalmente frente a Deus a guarda do irmão<sup>59</sup>. A sorte de seu irmão não o interessa.

Curioso é que Deus também se desloca, não fala do altar, vai para o campo onde Caim está. É ali no cotidiano onde a fé professada se traduz em comportamento. Fé e vida não se separam, relação com Deus e com o irmão também não. Deus não se manifesta de modo sensacionalista, mas na forma de questionamento<sup>60</sup>. Atua no nível da consciência. Interessa-se pelo comportamento: *O que fizeste?* Esperava-se a opção pelo fraco que edifica a fraternidade. É um caminho árduo, não dá ibope e nem lucro. Matar é mais fácil, prático e rápido.

*A voz do sangue do teu irmão clama da terra a mim*. Em vida, nosso pastor trabalha (pois tem o que oferecer), faz a oferta, segue seu irmão ao campo, mas cala-se todo o tempo. É vítima! Então fala, grita, seu sangue tem voz que chega a Deus<sup>61</sup>. O grito mudo da vítima vale como prece não verbalizada e mais surpreendente ainda é que Deus *ouve*. Caim quis eliminar Abel, mas não consegue. O *nada*, o *frágil*, o *inútil* e *descartável*, fala e Deus *ouve*. O ouvido humano pode ser indiferente a este grito mudo, não o é o ouvido de Deus.<sup>62</sup> Ouvir o socialmente invisível não é um conselho, mas um imperativo ético ao crente<sup>63</sup> que, por sua vez, acolhe livremente no amor.

Tem-se aqui um exemplo cabal de que, biblicamente, ética e teologia se pertencem. A culpa contra o irmão chega a Deus.

O discurso divino apresenta uma punição com dupla dimensão. Uma vem da terra que não lhe dará seu fruto. Assim este agricultor tem sua subsistência comprometida. Sua ação danificou seu espaço de vida<sup>64</sup>. Consequentemente tem-se a segunda punição, se tornará errante e vagabundo. Caim teve o bônus da escolha no seu agir e agora tem também o ônus das consequências. Deus o ajuda a tomar consciência deste ônus, isto é, da gra-

<sup>59</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, *Hermano*, 36.

<sup>60</sup> Cf. PFISTER, “Gezeichnet”, 124.

<sup>61</sup> A ideia é retomada duas vezes na carta aos Hebreus (11,4; 12,24).

<sup>62</sup> Cf. Gn 16,7-11; II Sm 12; I Rs 21.

<sup>63</sup> Para os irmãos de José do Egito, o que mais pesava na consciência não era a venda do irmão, mas não ouvir seu grito na aflição. Algo que fere a Deus e por isso precisa de expiação (Gn 42,21).

<sup>64</sup> Cf. BERG, *Urgeschichte*, 54.

vidade do seu ato. A relação entre o agir de Caim e as consequências é evidenciada pela seguinte figura literária<sup>65</sup>.

A – O que fizeste?

B – A voz do sangue de teu irmão

C – clama a mim

D – do solo

E – Agora, *és maldito*

D’ – do solo

C’ – que abriu a boca

B’ – para receber o sangue de teu irmão

A’ – de tua mão

Wénin observa que “Caim é o primeiro maldito da Bíblia. O humano do jardim do Éden, que recusou a Deus, não é maldito! É maldito aquele que mata seu irmão”<sup>66</sup>. Isso mostra com que veemência o Deus da Bíblia defende a vida e abomina o homicídio. Mais tarde, dará à sua postura a força de lei (Ex 20,13; Dt 5,17). O NT não é menos brando: “Quem odeia seu irmão é homicida” (I Jo 3,15a; cf. Mt 5,21-26).

Este diálogo de Deus com Caim evoca aquele de 3,8-13: a *voz do Senhor* (3,8) e *voz do sangue* (4,10); *onde?* (3,9 // 4,9); *que fizeste?* (3,13 // 4,10)<sup>67</sup>. Ali o primeiro casal, aqui os primeiros irmãos. Relações elementares da família humana. Certamente estas duplas são paradigmas<sup>68</sup>. Ali em Gn 3 está o aspecto teológico (relação com Deus), aqui o aspecto social (relação interpessoal) da mesma família humana. É na convivência social que se vê os efeitos da ruptura com Deus.

### 2.2.7. Reação de Caim (vv. 13-14)

<sup>13</sup>Então Caim disse ao Senhor: “Meu delito é muito pesado para suportar. <sup>14</sup>Eis! Hoje tu me banes do solo fértil, terei de ocultar-me longe de tua face e serei um fugitivo e errante sobre a terra: mas o primeiro que me encontrar me matará!”

---

<sup>65</sup> Para este quiasma: VAN WOLDE, “Story”, 37, e CROATTO, *Exílio*, 36-37. Croatto observa que Caim planta sangue ao invés de semente e assim não pode colher semente (frutos) (cf. *ib.*).

<sup>66</sup> *Homem*, 48.

<sup>67</sup> Para um quadro comparativo em 5 pontos entre Gn 3,1-24 e 4,1-16, cf. BERG, *Urgeschichte*, 56.

<sup>68</sup> Cf. GARCÍA LÓPEZ, *Pentateuco*, 71.



Finalmente Caim se acorda e admite sua responsabilidade. Reage e fala sobre o assunto. Tinha se negado ao diálogo, mas agora se abre. A postura divina (vv. 9-12) o faz falar<sup>69</sup>. Na expressão *minha culpa*, o termo hebraico usado é *’āwôn*. O termo significa tanto *falta, culpa, erro, iniquidade, injustiça, crime, delito*, quanto a *punição* ou castigo pelo delito praticado. Pois o termo é dinâmico, não separa o crime da pena, a ação das consequências, o delito da ruína. A expressão *nāšā’* *’āwôn = portar a culpa* (v. 13) significa “ver a própria ruína”, “andar ao encontro da morte”, isto é, o indivíduo que cometeu o delito sente o peso constantemente até o ponto de não mais suportar e cair sob o fardo. Portanto, *’āwôn* é uma culpa contra alguém, cujas consequências nefastas como um bumerangue recai sobre o autor, a menos que Deus intervenha<sup>70</sup>. Quando Caim diz que sua *’āwôn* é *muito pesada para suportar*, sugere que a consciência está muito pesada, pois se deu conta da gravidade do ato<sup>71</sup>, como também pode estar dizendo que a punição é muito severa ou ambas as coisas. Na primeira possibilidade, Caim estaria fazendo uma confissão indireta “minha culpa” e na segunda um lamento “meu castigo é muito pesado”<sup>72</sup>. Parece-nos que Caim faz ambas as coisas: confessa e lamenta. Na verdade, é o começo de um longo processo na direção da cura. Ela não vem com a fuga dos conflitos, mas com o enfrentamento dos mesmos.

Caim é punido pela *’ādāmāh = terra, solo* (v. 11), todavia, vê nos efeitos de sua conduta a punição divina: “tu me banes do solo fértil” (v. 14a). A maldição se reverte em esterilidade em seu espaço de vida. A negação dos frutos por parte do solo (v. 12) torna-se aqui expulsão. A errância é retomada por Caim acentuando este ônus. Ele, porém, acrescenta outra consequência: o medo da vingança (v. 14b).

A violência tende a perpetuar-se, gerar mais violência. Em 3,17 se diz: “Maldito seja *’ādāmāh = o solo* por tua transgressão”, isto é, aquela de

<sup>69</sup> Cf. PFISTER, “Gezeichnet”, 125.

<sup>70</sup> Sobre o termo cf. K. KOCH, “עון”, *GLAT*, VI, 544-564; R. KNIERIM, “עון”, *DTMAT*, II, 315-322.

<sup>71</sup> No v. 7 Deus diz: “se ages bem, levantarías [*nāšā’*] [a face]”. Agora Caim afirma que seu *delito é muito pesado para suportar/levantar [*nāšā’*]”, isto é, não pode carregá-lo. O fato de usar o mesmo verbo (únicas ocorrências na perícope) corrobora o sentido de confissão da culpa, isto é, agiu mal. Por outro lado, o pecado deprime, sobretudo, quando fere a relação que nos faria crescer. CROATTO propõe “levantar a face” (diante do Senhor) também aqui (v. 13), já que o objeto do verbo não é especificado, concordando com a frase “terei de ocultar-me longe de tua face” do v. 14. Seria então uma referência à relação rompida com Deus que gera o escondimento a exemplo do primeiro casal (3,8b.10b) (cf. *Exílio*, 42).*

<sup>72</sup> Pela primeira opção cf. R. KNIERIM, *DTMAT*, II, 319. Pela segunda cf. K. KOCH, *GLAT*, VI, 550.

Adão. Agora o solo se vinga: “te amaldiçoa este solo [=’*ädāmāh*]” (v. 11)<sup>73</sup>. Caim mata o irmão (v. 8) e agora teme a vingança (v. 14b; cf. 9,6). Ao matar descobre o que o ser humano é capaz de fazer e então vem a instabilidade, o pavor. Deus, porém, pode interromper esta espiral. É o que mostra o passo seguinte.

### 2.2.8. Intervenção divina (v. 15)

<sup>15</sup>O Senhor lhe respondeu: “Quem matar Caim será vingado sete vezes”. E o Senhor colocou um sinal sobre Caim, a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse.

Deus não abandona Caim. Reprova o crime, mas acolhe o criminoso. Não tem como retirar as consequências, Deus, porém, procura protegê-lo evitando um dano maior mediante o sinal. Caim não protegeu a vida do irmão, mas Deus procura proteger a sua. Não suspende o castigo, mas suaviza as consequências. Caim pode experimentar a proteção do Senhor<sup>74</sup>.

Segundo Zenger: “O Deus criador de Gn 4 não está disposto a tolerar o fratricídio como, por assim dizer, uma variante ‘natural’ da fugacidade humana nem legitimar o aniquilamento mortal do fraticida como ordem da criação”<sup>75</sup>.

É notável o espaço que o texto dedica ao diálogo e a iniciativa é sempre de Deus que vem ao encontro da fraqueza.

### 2.2.9. A sorte de Caim (v. 16)

<sup>16</sup>Caim se retirou da presença do Senhor e foi morar na terra de Nod, a leste de Éden.

Caim parece assumir a errância pronunciada nos vv. 12b.14<sup>76</sup>. Ele vai para *Nod*. Segundo Berg, o termo *Nōd* pode lembrar *nād* = *sem descanso* ou *sossego*; *errante*, da raiz *nwd* = *vaguear*. Caim vai para o país da

---

<sup>73</sup> Cf. Nm 35,33-34.

<sup>74</sup> Cf. IBÁÑEZ ARANA, *Gênesis*, 85.

<sup>75</sup> Cf. “Das Blut”, 12.

<sup>76</sup> A legislação posterior prescreverá cidades de refúgio para quem matar involuntariamente, isto é, para o homicídio não culposo (Nm 35,9-15.22-29.32; Dt 19,1-13). Não foi o caso de Caim.

“intranquilidade”, do “desterro”, para a terra da *errância*, longe do Senhor na “miséria ou desgraça”, a leste do Éden = *delícias*<sup>77</sup>. É seu ônus!

Na formulação de Couto, Nod:

não é tanto um lugar geográfico... [...] De fato, tendo eliminado o outro, Caim fica condenado a errar pelo mundo à procura de si mesmo. Porque se é a alteridade que permite que alguém se conhece a si mesmo, como é que aquele que elimina o outro por inveja e por ciúme se pode encontrar a si mesmo?<sup>78</sup>.

Abel era nômade por profissão. Caim tornou-se nômade como foragido. Aí está a triste ironia do texto: não respeitar o outro é, na verdade, não respeitar a si mesmo. Quem aniquila a alteridade (o outro), não ouve (o Outro), anula-se.

Isto faz pensar na sabedoria popular que ensina que o ressentimento e o desejo de vingança são sentimentos comparáveis àquele que quer matar o outro envenenado, mas ele próprio bebe o veneno.

*Ir para Nod, ser errante, vaguear sem descanso*, pode ser também um bônus: fazer o caminho interior. É um caminho longo, mas pode ser a via da graça, ocasião de cura e amadurecimento. Nas próprias dores e desilusões pode estar a nossa purificação, nossa cura. Também do veneno (da víbora) se tira o antídoto para o remédio (Nm 21,7-9). O mal é efêmero, isto é, é uma ausência, um vazio e pode ser preenchido com o bem ou transformado em bem (cf. Gn 50,20).

O texto evoca outra vez a sorte do primeiro casal: maldição (3,17 // 4,11); proteção divina (3,21 // 4,15); afastamento do Éden (3,23-24 // 4,16)<sup>79</sup>. García López lembra que as narrativas de culpa-pecado em Gn 1-11 apresentam um esquema que perpassa nosso texto<sup>80</sup>. Ora, os paralelos deste esquema corroboram o que já dissemos antes: a relação com Deus (teologia, cf. Gn 3) se traduz em conduta social, isto é, em relação com o outro (Gn 4,1-16). Dito de outro modo, as relações sociais espelham em que Deus cremos, como cremos, qual a visão que temos dele.

<sup>77</sup> Cf. *Urgeschichte*, 55. Segundo WESTERMANN, “‘leste do Éden’ deve se entender não como lugar geográfico, mas como referência a uma vida fora, longe de Deus” (*Genesis*, 428).

<sup>78</sup> *Pentateuco*, 261-262.

<sup>79</sup> Cf. WÉNIN, *Adão*, 127-128.

<sup>80</sup> As narrativas são Gn 3-4; 6-7; 11,1-9 e o esquema: pecado [3,6; 4,8; 6,5.11-12; 11,4] discurso [3,14-19; 4,11-12; 6,7.13-21; 11,6-7]; mitigação [3,21; 4,15; 6,8.18ss; 10,1-32?]; castigo [3,22-24; 4,16; 7,6-24; 11,8] [cf. *Pentateuco*, 64].

## 2.2.10. Abel, Caim e a misericórdia divina

Quando o Senhor se agrada de Abel e de sua oferenda (v. 4b), ele manifesta sua misericórdia, isto é, vai ao encontro do fraco, do efêmero (*hebel*). Agir desta forma faz parte do perfil divino (cf. I Sm 2,8 // Sl 113,7).<sup>81</sup>

O mesmo Deus não se agrada de Caim e de sua oferenda (v. 5a). O fato irrita e abate Caim (vv. 5b.6). Ele parece interpretar o reação de Deus como “injustiça” e se bloqueia, fica ressentido. Deus o alerta para o “pecado à espreita” (v. 7). Significa que a atitude de Caim não é sadia. A opção de Deus pelo fraco não para em Abel. Ele vê também Caim na sua fraqueza. Deus dirige-lhe a Palavra, dialoga com ele (vv. 6-7.9-12.15a). Praticamente a metade do texto é dedicada à relação de Deus com Caim. Primeiro o alerta (v. 7), depois o faz refletir para que perceba seu erro (vv. 9-10) e, se não retira as consequências de seu delito (vv. 11-12), as mitiga e o protege (v. 15a).

Portanto, agradecer-se ou não agradecer-se da oferenda não é apenas expressão da absoluta liberdade de Deus, mas também de seu mistério. A atitude de Deus para com o ser humano não pressupõe mérito, é graça (cf. Dt 7,7-8). Sua escolha não tem base, não é justificável e nem calculável segundo critérios humanos (cf. Ex 33,19; Is 55,8)<sup>82</sup>. O comportamento divino, porém, se reverte em ocasião de crescimento e autodomínio enquanto desperta para a co-responsabilidade. Ocasião que pode ser desperdiçada. Olhando nesta perspectiva, a atitude divina revela uma pedagogia que, por sua vez, é misericordiosa.

## 2.3. Caim, Abel e nós

É comum nas formações bíblicas com o nosso povo a pergunta “Caim e Abel existiram ou não existiram?” Consideremos dois aspectos frente a esta pergunta.

### 2.3.1. O problema

É bela a curiosidade de nossa gente que se agarra ao texto assim como ele é e o toma como história literalmente. Fazem uma pergunta ao texto que

---

<sup>81</sup> Segundo CROATTO: “A preferência divina pelo mais débil configura o Javé do nosso relato” (*Exílio*, 50).

<sup>82</sup> Cf. SÖDING, *Buch*, 125.

ele não está preocupado em responder. Não convém eliminar a pergunta, mas repropô-la de outra forma: “Caim e Abel existiram ou existem?” Procurar entender o que o texto quer ensinar. Na verdade, aquela preocupação do ser humano com o drama da rivalidade e hostilidade até mesmo fraticida entre irmãos que aparece nos mitos –como indicamos na introdução– não era apenas a realidade de um passado distante, é atualíssima.

O Papa João Paulo II, em Denver, por ocasião do VIII Dia Mundial da Juventude, bradava:

com o tempo, as ameaças contra a vida não diminuiram. Elas, ao contrário, assumem dimensões enormes. Não se trata apenas de ameaças vindas do exterior, de forças da natureza ou dos “Cains” que assassinam os “Abéis”; não, trata-se de *ameaças programadas de maneira científica e sistemática*. O século xx ficará considerado uma época de ataques maciços contra a vida, uma série infindável de guerras e um massacre permanente de vidas humanas inocentes. Os falsos profetas e os falsos mestres conheceram o maior sucesso possível<sup>83</sup>.

No Brasil, a cifra dos assassinatos ultrapassou os 57 mil em 2016, os 59 mil em 2017 e 51 mil em 2018<sup>84</sup>. Uma cidade na faixa de 55 mil habitantes é apagada sistematicamente todo ano nesta nação. Está em curso no país um verdadeiro massacre de jovens, particularmente de negros pobres, sem falar no feminicídio.

Portanto, Caim e Abel, enquanto expressão do fraticídio, apontam para um problema real e presente. Como bem formula Müller: “A figura de Caim é um *símbolo*. A história de Caim e Abel exprime, num quadro de violência elementar, algo da essência do pecado: ela é *nossa história*”<sup>85</sup> e muito atual. Há uma saída?

### 2.3.2. O caminho

Diversamente dos mitos, o texto bíblico não fica no passado, antes quer trabalhar a questão no leitor para tentar quebrar a partir dele esta rivalidade que devora. É uma pedagogia curativa. Wénin destaca esta geniali-

---

<sup>83</sup> Vigília de Oração com os jovens por ocasião do VIII Jornada Mundial da Juventude (14 de agosto de 1993), II, 3: AAS 86 (1994) 419.

<sup>84</sup> G1 e FBSP (Fórum Brasileiro de Segurança Pública), em <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2019/02/27/queda-no-no-de-assassinatos-em-2018-e-a-maior-dos-ultimos-11-anos-da-serie-historica-do-fbsp.ghtml> [consulta: 06/04/2019].

<sup>85</sup> *Heilsbotschaft*, 73.

dade do narrador: “O modo de relatar friamente as coisas produz, efetivamente, no leitor um sentimento análogo ao de Caim. [...] Na realidade tudo se passa como se, por meio de Caim, o narrador levasse o leitor para sua própria história...”<sup>86</sup>.

Ao iniciar a leitura do texto, não raro o leitor entende que Caim é “vítima de Deus” por ter seu sacrifício rejeitado e se coloca do lado de Caim contra Deus. Quantos não assumem as dores de Caim convencidos de que Deus é injusto ao rejeitar seu sacrifício (cf. v. 5a)? Onde já se viu um Deus com tais preferências? Quantas pessoas e setores da Igreja não se escandalizam com a opção preferencial da Igreja pelos pobres?<sup>87</sup> Não é raro assumirmos a postura de Caim fazendo-nos de vítimas. É mais cômodo que assumir a via do amadurecimento. Wénin faz uma observação pertinente sobre isso: “É que o ciumento tem o sentimento de ser a inocente vítima de uma injustiça e sofre por causa dela. Cria-se destarte nele uma forma de ilusão que consiste em crer que o problema não está nele mas no outro, o que o impede de vê-lo como irmão”<sup>88</sup>.

À medida em que a leitura avança, o leitor vê Abel se tornar vítima de Caim e passa a se colocar do lado de Abel contra Caim. São reações humanas e bonitas fazer-se solidário ao lado da vítima. Todavia, é prudente não ter a tentação de avaliar o texto apenas a nível de sentimento sem deixar-se interpelar por ele<sup>89</sup>.

Na verdade, Caim e Abel são figuras paradigmáticas para todo ser humano. O leitor pode se encontrar neles. Não são figuras do passado, podem estar dentro de cada um de nós. Ambos são fracos e por ambos Deus opta, estende sua misericórdia, vem ao encontro da fraqueza para fazer crescer.

O texto quer desarticlar em nós sentimentos e raciocínios que negam a alteridade, negam o outro fraco, impossibilitando o encontro, a fraternidade. Eis a chance de sermos sinal do *encontro* num mundo “desencontrado”. É um convite a promover a cultura do encontro e do diálogo como insiste o papa Francisco. Algo que pressupõe a opção pelo fraco. O diálogo pressupõe dois sujeitos, relações horizontais e não verticalizadas, na lin-

---

<sup>86</sup> *Adão*, 135.

<sup>87</sup> Todavia, já se escandalizaram também com Jesus (Lc 19,7), apesar da bem-aventurança (Lc 7,22-23).

<sup>88</sup> *Ib.*, 143.

<sup>89</sup> Segundo MÜLLER: “Quem se distancia rapidamente de Caim e se identifica com Abel, se fecha ao caminho para a compreensão do texto. Especialmente em crianças se constata esta tendência” (*ib.*, 75).

guagem comum: “de cima pra baixo”. Não pode haver diálogo entre sujeito e objeto, relações opressoras. A alteridade é pressuposto elementar para a relação entre iguais.

O episódio de Caim e Abel deixa claro que se não se abraça solidariamente a alteridade vulnerável e desvalida, a exemplo de Deus, fica difícil, senão impossível, edificar a si mesmo, o irmão, a família, a comunidade ou mesmo a nação.

A cura começa sobretudo em nós!

### 3. Conclusão

Ao longo deste estudo viu-se que a violência não era um problema das civilizações antigas, dos mitos, coisa do passado, mas do presente. O texto sugere dois eixos básicos que podem ser luz para o crente.

#### 3.1. O eixo da fé (teológico)

Ressaltou-se ao longo da abordagem os vários paralelos entre este episódio e aquele de queda do primeiro casal no capítulo precedente. Segundo Blenkinsopp: “Tudo indica que as duas passagens estão unidas no sentido de que o que ocorre no jardim determina o que tem lugar depois da expulsão”<sup>90</sup>. Na mesma linha, Zenger afirma: “Gn 3 descreve o lado interno, enquanto Gn 4 o lado externo do ser humano que tornou-se, isto é, torna-se culpado. O fratricídio enraíza-se no abandono de Deus e torna manifesto este abandono”<sup>91</sup>. Concordamos que o episódio do fratricídio decorre do rompimento com o Criador. Sem ele a pessoa vai involuindo, isto é, vai se desumanizando e se animalizando, passa a reproduzir comportamentos reservados aos animais sem palavra e sem razão. Ora, o inverso é também verdadeiro, restaurar a relação e a harmonia com o Criador é decisivo na construção da fraternidade. Noutras palavras, não tem fraternidade sem experiência séria do Pai, sem fanatismo que cega. O processo de tornar-se irmão implica também tornar-se filho. Encontrar o outro no Outro e vice-versa.

---

<sup>90</sup> *El Pentateuco*, 96.

<sup>91</sup> “Das Blut”, 22.

### 3.2. O eixo da fraternidade (social)

A fraternidade é dom de Deus, querida por ele, mas é também obra de artesão. Pressupõe sensatez, atitude sábia, auto-domínio, saída de si na direção do outro com o Outro. A página bíblica que lemos parece apresentar a única solução para o mundo: ser fraterno. É o sonho de Deus, um mundo de irmãos<sup>92</sup>.

A narrativa de Caim e Abel nos convida a assumir a *guarda do irmão* (desvalido) como via para restaurar a família humana. Essa revolução está ao nosso alcance. É a chance de aniquilar a violência. *Ter irmão* é fácil embora não dependa de nós, mas dos pais, do Pai. Difícil é *ser irmão*. Isso depende (também) de nós, pressupõe nosso protagonismo.

Nos Evangelhos aparece a expressão “tornar-se [*ginomai*] filho do Pai/Deus” (Mt 5,45a; Jo 1,12). O uso do verbo *ginomai* (= *tornar-se*; *chegar a ser*) sugere que *ser filho de Deus* é um *processo*, um caminho, uma meta a ser alcançada. Ora, por extensão, *ser irmão* também. A fraternidade não se reduz ao DNA, não é mera questão de biologia, antes é sobretudo um processo, que deve ser desejado, abraçado. Talvez por isso, Caim só chama Abel de “meu irmão” uma única vez e justamente para negar a responsabilidade para com ele (v. 9b). A chance de *tornar-se irmão* foi desperdiçada.

Assim, o pensamento do salmista –“como é bom e agradável os irmãos conviverem unidos” (Sl 133,1)– não é, portanto, um estado acabado, mas uma meta, um caminho a ser percorrido. É um desafio, particularmente em famílias quebradas e filhos desestruturados onde estão latentes os impulsos da violência.

Obviamente que o problema da violência apresentado tem múltiplas facetas e causas. No submundo da miséria, do abandono e das exclusões, nas periferias humanas sem formação e opção, agrava-se o fator da violência e a solução não depende exclusivamente da fé (ou mesmo da psicologia ou da educação). Seria ilusão querer resolver tudo no nível da fé sem políticas públicas que promovam a vida digna de milhões de empobrecidos. Todavia, se não buscarmos motivação na ética e sobretudo na fé, onde encontraríamos?

Conta uma narrativa rabínica que o mestre perguntou aos discípulos quando terminava a noite e começava o dia. Um deles respondeu: “Quando

---

<sup>92</sup> Cf. Mt 23,8b; Hb 2,11.12.17; Rm 8,29. ZENGER afirma que a vida humana terá êxito quando descobriremos o ‘Caim-em-nós’ e lhe contrapormos o ‘Abraão-em-nós’ (cf. “Das Blut”, 26).



alguém ao amanhecer, na distância, vê um animal e consegue distinguir se é um cão ou uma ovelha”. O mestre replicou: “Falso!” Um outro continuou: “Quando alguém ao raiar da aurora, na distância, vê uma árvore e consegue distinguir se é uma mangueira ou um abacateiro”. O mestre diz: “Outra vez errado!” Os discípulos perguntaram: “Como é então?” O mestre explicou: “Quando se é capaz de olhar no rosto de uma pessoa e reconhecer nela um irmão, uma irmã. Quem não é capaz disso, para ele é noite ainda que seja meio-dia”<sup>93</sup>.

#### 4. Bibliografia

- ALBERTZ, R., “הָבֵל, *hábæl*, sopro”, en E. JENNI – C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento. I*, Madrid 1978, 659-662.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro de Génesis*, Estella 2015.
- BELTZ, W., “Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu Gen 4”, *ZAW* 86 (1974) 83-86.
- BERG, W. (ed.), *Urgeschichte des Glaubens. Genesis*, Stuttgart 1985.
- BLENKINSOPP, J., *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella 1999.
- COUTO, A., *Pentateuco. Caminho da vida agraciada*, Lisboa 2003.
- CROATTO, J. S., *Exilio y sobrevivencia: tradiciones contraculturales en el Pentateuco* (Comentario de Génesis 4,1-12,9), Buenos Aires 1997.
- FERRERO, B., *Il canto del grillo. Piccole storie per l'anima*, Leumann 2010.
- GARCÍA LÓPEZ, F., *O Pentateuco. Introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia* (Introducao ao Estudo da Bíblia 3a), São Paulo 2006.
- IBÁÑEZ ARANA, A., *Para comprender o livro do Gênesis*, São Paulo 2003.
- KNIERIM, R., “חָטָא, *ḥṭā*, errar, pecar”, en E. JENNI – C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento. I*, Madrid 1978, 755-765.
- , “‘āwôn, perversión”, en E. JENNI – C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento. II*, Madrid 1985, 315-322.
- KOCH, K., “חָטָא, *ḥṭā*”, en G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Grande Lessico dell' Antico Testamento. II*, Brescia 2002, 907-921.
- , “אָוֹן, ‘āwôn”, en G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Grande Lessico dell' Antico Testamento. VI*, Brescia 2006, 544-564.

<sup>93</sup> Uma versão desta narrativa pode ser lida em FERRERO, *Il canto del grillo*, 18.

- MÜLLER, J., *Die Heilsbotschaft von Genesis 1-11*, Donauwörth 1965.
- PFISTER, X., “Gezeichnet und geschützt: Kain und Abel – Genesis 4,1-16”, en H. BUSSLINGER- RAD, G. VON, *Das erste Buch Mose, Kap. 1-12,9* (Das Alte Testament Deutsch 2), Göttingen 1967.
- SIMMEN *et al.*, *Urgeschichten. Ökumenischer Arbeitskreis für Bibelarbeit* (Bibelarbeit in der Gemeinde 5), Köln 1985, 111-137.
- SEYBOLD, K., “הֶבֶל, *hebel*“, en G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Grande Lessico dell’ Antico Testamento. II*, Brescia 2002, 358-367.
- SÖDING, Th., *Mehr als ein Buch. Die Bibel Begreifen*, Freiburg 1995.
- VAN WOLDE, E., “The Story of Cain and Abel: A Narrative Study”, *JSOT* 52 (1991) 25-41.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, J., *Eclesiastes ou Qohélet* (Grande Comentário Bíblico), São Paulo 1999.
- WÉNIN, A., *De Adão a Abraão ou as errâncias do humano. Leitura de Gênesis 1,1-12,4* (Bíblica Loyola 59), São Paulo 2011.
- , *O homem bíblico. Leituras do Primeiro Testamento* (Bíblica Loyola 49), São Paulo 2006.
- WESTERMANN, C., *Genesis 1-11* (Biblischer Kommentar Altes Testament I/1), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1976.
- ZENGER, E., “‘Das Blut deines Bruders schreit zu mir’ (Gn 4,10). Gestalt und Aussageabsicht der Erzählung von Kain und Abel”, en D. BADER (ed.), *Kain und Abel, Rivalität und Brudermord in der Geschichte des Menschen*, München-Zürich 1983, 9-28.

[recibido: 15/5/2019 – aceptado: 22/06/19]