

CAIM E ABEL: O DIFÍCIL CAMINHO DA FRATERNIDADE

Pedro Kramer*

Anderson Fontes Dias**

Resumo: Este artigo tem por objetivo refletir sobre a realidade da fraternidade. Tem como fio condutor uma proposta exegética da perícopes de Gn 4, 1-16, que narra a história dos irmãos Caim e Abel, a partir da qual propõe uma leitura sobre nossa situação hodierna, na qual se pode diagnosticar uma crise do sentido da fraternidade. Ao mesmo tempo, quer enfatizar que esta realidade, ainda que difícil em sua concretização, desde as origens, como evoca a narrativa bíblica, revela-se particularmente necessária à realização de toda pessoa humana, enquanto correspondência ao projeto divino para a humanidade: toda pessoa que nasce no mundo é irmão (ã), por ter a mesma origem, Deus. Busca, por fim, apresentar os caminhos de construção da fraternidade, uma vez que ela não é um mero dado da natureza, mas sim um projeto ético, dos mais laboriosos. O desafio que emerge destas páginas, portanto, não é o de *ser* irmão, mas sim o de esforçar-se constantemente para ‘tornar-se’ um irmão; algo que Caim não conseguiu realizar.

Palavras-chave: Caim e Abel. Fraternidade. Irmão.

Cain and Abel: The Hard Way The Brotherhood

Abstract: This article aims to reflect about the reality of brotherhood. It has as central thread an exegetical pericope of Genesis 4: 1-16, which tells the story of the brothers Cain and Abel and from which it proposes an interpretation of our present situation, in which we could diagnose a crisis of meaning of brotherhood. At the same time, it will be emphasizing this reality - even if it is difficult in its implementation - from its origins as the biblical narrative evokes; it is particularly necessary for the achievement of every human person, while it corresponds to the divine plan for humanity: every person who was born in the world is a brother (sister), having the same origin, God. At last, the paper searches the most up-to-date means to build fraternity, since it is not merely a fact of nature, but an ethical project, and the most laborious one. The challenge that emerges from these pages, therefore, is not to be a brother, but to strive constantly to become a brother; something that Cain could not do.

Keywords: Cain and Abel. Fraternity. Brother.

* Doutor em Bíblia pelo Instituto Ecumênico de Pós-graduação, São Leopoldo, RS. Professor de exegese bíblica na Faculdade Palotina, Santa Maria, RS. E-mail: kramer_pedro@yahoo.com.br

** Graduado em Teologia pela Faculdade Palotina, Santa Maria, RS. E-mail: freiandersonocd@yahoo.com.br

Introdução

Diz um provérbio popular que “quando sopram os fortes ventos da mudança, uns constroem abrigos, outros constroem moinhos”. Muitos são os nomes que se dão a estes ‘tornados’: uns falam em ‘mal-estar da civilização’, outros em ‘era do indivíduo’; outros, que se vive em ‘tempos do vale-tudo’, ‘era de niilismo’; outros ainda pregam a ‘liquidificação’ de toda uma sociedade e com seus respectivos pressupostos. Há também quem fale em ‘era do vazio’ e ‘império do efêmero’, ou mesmo quem conclua que “a civilização ocidental já não sabe quem ela é” (LIBÂNIO, 2005, p. 36). Em suas diretrizes gerais sobre a evangelização, a Igreja Católica fala em “mudança de época”, na qual “o que antes era certeza, até bem pouco tempo, servindo como referência para viver, tem se mostrado insuficiente para responder a situações novas, ‘deixando as pessoas estressadas ou desorientadas’” (DGAE 2011-2015, 19).

Em suma, como diz o Papa Francisco na Exortação *Evangelii Gaudium*, reconhece-se hoje que há um “excesso de diagnósticos” (EG 50) sobre a situação do momento, do tempo, do espaço, das pessoas, das situações que permeiam, conduzem e desafiam a todos. Assim sendo, este artigo tem a pretensão de reforçar a afirmação do papa propondo ao leitor mais um diagnóstico que, quem sabe, ajude a ‘construir moinhos’. E qual seria o resultado desta constatação? A partir da exegese da narrativa de Gn 4, 1-16, o assassinato de Abel por seu irmão Caim, procurar-se-á demonstrar em que medida vive-se hoje uma crise do sentido e da vivência da fraternidade; investigar-se-á também as causas desta dificuldade, assim como os caminhos de sua realização.

1 Ponto de partida: os “pecados originais”

O ponto de partida deste artigo é a constatação do exegeta André Wénin, que em suas pesquisas propõe-se a investigar qual o pensamento da Bíblia, aqui, no caso, o livro do Gênesis, a respeito do caminhar espiritual do ser humano. Neste diálogo com o texto bíblico, que fala em forma de narrativa mítica e que leva o leitor a pensar a sua própria existência, ele observa que haveria nestes relatos primitivos um ‘diagnóstico central’ sobre a situação do ser humano neste mundo, sobre o qual se alicerçariam as consequências tanto das alegrias quanto das tristezas que permeiam a vida humana. Ele detecta que nas primeiras páginas do Gênesis

encontramos o que ele denomina os “pecados originais” da humanidade, ou seja, “passos falsos que têm como consequência essencial a desumanização do homem; [...] passos falsos essenciais, fundamentais, aqueles que são obstáculo para o crescimento espiritual do homem” (2006, p. 44). Três seriam, segundo ele, as narrativas que registram os “pecados originais”: a falta de Adão e Eva (Gn 2, 4b-3, 24), o assassinato de Abel por Caim (4,1-16) e a torre de Babel (11, 1-9).

O que há em comum entre elas? Pode-se perceber nelas que certas escolhas que o ser humano fez, longe de torná-lo mais humano, fazê-lo amadurecer, conduziram-no a um caminho de desvio, de desumanização e de morte. E o que reflete estas escolhas? Segundo o exegeta, há nestas narrativas uma clara ‘negação da alteridade’: Adão e Eva negam o Deus que os criara; Caim deixa-se dominar pela inveja e nega aquele que Deus lhe deu como irmão, Abel; e em Babel, procura-se realizar a unidade negando as diferenças¹. Em todos os casos, por conseguinte, os agentes assumem as consequências de suas decisões. A conclusão a que se chega é sempre esta: “negar o outro é morrer” (WÉNIN, 2006, p.43). Seja Deus, o grande Outro, que nos coloca limites como uma chance de encontro e de vida; seja o meu semelhante, que é meu irmão, a quem tendo a sentir inveja e vê-lo como concorrente, como no caso de Caim; seja, enfim, impondo a todos uma uniformidade, a qual todos devem se submeter, como em Babel, estas passagens denunciam atitudes portadoras de morte, assevera Wénin (2006, p. 52). Seria este, portanto, o diagnóstico proposto por este exegeta, que está nas origens das crises humanas de ontem e de hoje.

Vale ressaltar que estes relatos não são os primeiros historicamente falando. Nestas narrativas, recorda o exegeta, os autores bíblicos recordam notadamente

as cadeias que pesam sobre o homem. E, se lembram dessas cadeias, não o fazem pelo puro prazer de narrar ou então para deixar o leitor sem saída; fazem-no muito mais para denunciar o que entrava a liberdade humana, para desvelar os obstáculos que se interpõe no caminho da vida espiritual, como para prevenir o leitor (WÉNIN, 2006, p. 44).

Assim sendo, ainda que as histórias narradas não pareçam ter um ‘final feliz’, pode-se entrever também que há nelas a possibilidade de seguir outro caminho. Na sequência

¹ Schwantes também aponta para um “fio condutor” que perpassa estas três narrativas. Pode-se perceber esta relação pela disposição literária dos textos, assim como por apresentar atitudes indevidas (em nosso cap. 4 o assassinato) com suas respectivas consequências, que contém, entretanto, alguma promessa implícita. Logo, Gn 2-3; 4 e 11 devem ser considerados em correlação (2007, p. 47-48).

investigar-se-á em que medida se deu a ‘negação da fraternidade’ assim como a possibilidade de afirmação e realização da mesma, a partir da narrativa de Caim e Abel.

2 Exegese de Gn 4, 1,-16

Além das considerações feitas acima, deve-se também partir do texto bíblico, deixar que ele fale, e procurar extrair a mensagem que o narrador quer comunicar. Disso, seguem-se as análises preliminares à exegese ajudam a perceber as características essenciais da perícopé ao mesmo tempo em que, de forma progressiva, inserem o leitor no conteúdo e no seu contexto particular.

2.1 O texto

¹O homem conheceu Eva, sua mulher; ela concebeu e deu à luz Caim, e disse: 'Adquiri um homem com a ajuda de Iahweh.' ²Depois ela deu à luz Abel, irmão de Caim. Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim cultivava o solo. ³Passado o tempo, Caim apresentou produtos do solo em oferenda a Iahweh; ⁴Abel, por sua vez, também ofereceu as primícias e a gordura de seu rebanho. Ora, Iahweh agradou-se de Abel e de sua oferenda. ⁵Mas não se agradou de Caim e de sua oferenda, e Caim ficou muito irritado e com o rosto abatido. ⁶Iahweh disse a Caim: 'Por que estás irritado e por que teu rosto está abatido?' ⁷Se estivesses bem disposto, não levantarias a cabeça? Mas se não estás bem disposto, não jaz o pecado à porta como animal acuado que te espreita; podes acaso dominá-lo?' ⁸Entretanto Caim disse a seu irmão Abel: 'Saíamos'. E, como estavam no campo, Caim se lançou sobre seu irmão Abel e o matou. ⁹Iahweh disse a Caim: 'Onde está teu irmão Abel?' Ele respondeu: 'Não sei. Acaso sou guarda de meu irmão?' ¹⁰Iahweh disse: "Que fizeste! Ouço o sangue de teu irmão do solo, clamar para mim!" ¹¹Agora, és maldito e expulso do solo fértil que abriu a boca para receber de tua mão o sangue de teu irmão. ¹²Ainda que cultives o solo, ele não te dará mais o seu produto: serás um fugitivo errante sobre a terra.' ¹³Então Caim disse a Iahweh: 'Minha culpa é muito pesada para suportá-la.' ¹⁴Vê! Hoje tu me banes do solo fértil, terei de ocultar-me longe de tua face e serei um errante fugitivo sobre a terra: mas o primeiro que me encontrar me matará!' ¹⁵Iahweh lhe respondeu: 'Quem matar Caim será vingado sete vezes.' E Iahweh colocou um sinal sobre Caim, a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse. ¹⁶Caim se retirou da presença de Iahweh e foi morar na terra de Nod, a leste de Éden (Gn 4,1-16).

2.2 Análises preliminares: características do relato

Segundo o exegeta Schökel 'Caim e Abel', assume a forma de “relato sobre as origens”, uma vez que busca uma “interpretação de fatos ou situações humanas elementares, em chave simbólica, na forma narrativa, com personagens prototípicos, em um tempo

primordial” (1985, p. 21- 22). Ambos seriam, portanto, protótipos ‘de’ e ‘para’ toda a humanidade².

Percebe-se ainda neste relato que o seu redator é extremamente conciso, “despreza o supérfluo, cala-se quando seria apropriado dizer, parece suprimir dados importantes” (SCHÖKEL, 1985, p. 22). Wénin, por sua vez, diz ainda que o narrador não “economiza ambiguidades” e, “como caricaturista, aumenta os traços a fim de fazer ressaltar o essencial” (2011a, p. 129). Vejamos, então, alguns outros elementos específicos da narrativa:

- a) Personagens – Nela estão presentes: Adão e Eva, Iahweh, Caim e Abel. Para Croatto o que faz com que Gn 4, 1-16 seja uma unidade literária autônoma, distanciando-a da narrativa anterior encerrada em Gn 3,24, é o fato de apresentar no v. 1 um novo ator humano principal: Caim (1997, p. 22). Abel, seu irmão, também pode ser considerado um elemento diferenciador em relação ao contexto imediato da perícopes. Os dois seriam os ‘protagonistas’. Todavia, segundo Wénin, a melhor forma de captar o movimento da narrativa é seguir as pegadas do personagem Caim (2011a, p. 126). Na sequência, Gn 4,17-24, aparece a descendência de Caim, a sua genealogia e os feitos de seus descendentes.
- b) Gênero literário – Gn 4, 1-16 possui dois gêneros particulares: as genealogias e as narrativas. A primeira dá “identidade ao todo de nossos onze capítulos; [...] os mantém juntos e conjugados como uma só composição” (SCHWANTES, 2007, p. 10). Com as genealogias, o tempo flui, as pessoas nascem, tem filhos, morrem, e assim por diante, de geração em geração. Com as narrativas acontece o contrário. Nelas o tempo para, a fim de que o leitor possa acompanhar a história registrada pelo redator (2007, p. 12). Assim sendo, considerando a composição global de Gn 4, 1-26 desde a perspectiva do gênero literário, percebemos uma alternância entre a genealogia e a narração. Vejamos: 4, 1-2 (genealogia); 4, 3-16 (narração); 4, 17-22 (genealogia); 4, 23-

² Pérez Gondar enumera outras temáticas contidas em nossa perícopes: o primeiro pecado cometido pelo homem contra o próprio homem, a violência entre iguais, a justiça devida que se conjuga com a misericórdia, a retribuição das boas e das más obras, a responsabilidade (2010, p. 62, tradução nossa). De forma mais global, Croatto diz que Gn 4,1-26 contempla: a conclusão do primeiro período da história humana, da organização das instituições essenciais à cultura, assim como dos primeiros ‘atos’ negativos do ser humano (1997, p. 22).

24 (narrção); 4, 25-26 (genealogia)³. Percebemos claramente que os dois versículos iniciais e finais do capítulo formam como a ‘moldura’ do relato. Schwantes demonstra ainda que o capítulo 4 do Gênesis possui uma organização literária similar à Gn 2, 4b-3,24 e 11, 1-9, assim como um vocabulário parecido (2007, p. 47).

- c) Temáticas – Segundo Schökel, neste breve relato a palavra ‘irmão’ aparece sete vezes, e em todas elas Abel é designado como irmão de Caim. E para confirmar a ênfase que o autor quer dar a esta questão, Krauss e Kuchler (2007, p. 150) e Schökel (1985, p. 26) apontam para a centralidade da pergunta de Iahweh a Caim, “onde está teu irmão, Abel?” (v. 9a); e ainda que a expressão irmão aparece três vezes antes e três vezes depois desta pergunta. Logo, fica evidente que Gn 4,1-16, embora possa ser lida sob outras perspectivas, a questão da fraternidade ocupa um lugar de destaque⁴.

Enfim, considera-se que esta perícopa é parte de uma unidade maior (Gn 4, 1-26), que por sua vez, está inter-relacionada com o contexto de Gn 1-11, particularmente com os capítulos 2,4b-3,24 e 11,1-9, do ponto de vista da teologia e da mensagem⁵. Todavia, ainda que harmonicamente integrada num conjunto, encontram-se elementos que garantem a sua singularidade neste todo, como se procurou demonstrar acima. Neste artigo, dois critérios delimitadores serão enfatizados: os personagens (Caim e Abel) e a temática (a fraternidade).

³ Esta alternância entre ‘genealogias’ e ‘narrções’, fornece-nos outras revelações. Segundo Croatto, as genealogias servem de base para que o autor da narrativa descreva algumas das manifestações mais importantes da cultura humana, representadas por seus iniciadores, chamados de ‘tesmóforos’ (1997, p. 69). Diz também que esta sequência (genealogia-narrção) é característica não só do livro do Gênesis, mas de todo o Pentateuco (1997, p. 69).

⁴ Encontram-se as seguintes designações: a expressão ‘seu irmão’ aparece duas vezes (v.8), e uma terceira vez no v. 2, não com as mesmas palavras, mas com o mesmo sentido (“[...] Abel, irmão de Caim”) (v. 2); “teu irmão” (v. 9a, 10, 11) e “meu irmão” (v. 9b) (WÉNIN, 2011a, p. 148).

⁵ Com relação à época em que o texto de Caim e Abel foram escritos (assim como aos demais livros do Pentateuco), encontramos muitas hipóteses entre os exegetas (ZENGER, 2003, p.61-96). Há um consenso, porém de que Gn 4 é o texto mais antigo da unidade Gn 1-11; e, pelo conteúdo (conflito entre pastores livres e independentes com os camponeses incorporados ao sistema da cidade-estado) é oriunda de terras palestinas. Para Schwantes, sua origem data do tempo das tribos no 12º-11º séculos a.C. (2007, p. 16. 51). Ibáñez Arana, insere esta narrativa no bojo dos escritos Javistas, atribuídos a um sábio israelita da corte de Salomão entre 970-931 a.C. (2003, p. 11).

2.3 Estrutura da narrativa

Considerando os critérios delimitadores que sugerimos acima, este artigo seguirá a proposta de André Wénin, que segue as ‘pegadas de Caim’ e nelas o caminho que ele trilha em vista da construção da fraternidade⁶ (2011a, p. 126). Eis a estrutura:

A Nascimento de Caim – agricultor	v. 1-2
B O solo produz fruto – sacrifício	v. 3-5a
C Adonai fala a Caim para fazê-lo refletir	v. 5b-7
D Assassínio de Abel por Caim (sem palavra)	v. 8
C’ Adonai dialoga com Caim a respeito do assassinio	v. 9-10
B’ O solo não produz fruto – maldição	v. 11-12a
A’ Caim errante e sem terra – “saída”	v. 12b-16

2.4 Ensaio exegético de Gn 4, 1-16

Com a exegese do texto buscar-se-á colher aquilo que o autor sagrado quer comunicar com a sua narração. Durante este trabalho, seguir-se-á fio lógico dado precedentemente na estruturação do texto.

2.4.1 O nascimento de Caim (v.1-2)

O primeiro versículo desta perícopé é o elo que liga o capítulo quatro com a sequência anterior. Primeiramente, o ‘homem’ é de novo chamado de ‘o humano’ (*há’ hadam*), mas com sentido diferente das perícopes anteriores. Aqui, o narrador não fala de um ser humano genérico, mas de um homem (varão). Em Gn 3,20, após o ‘castigo’ de Iahweh, a mulher-esposa passa a ter um nome, relacionado com a sua função dentro do projeto de Deus: Eva (*hawwah*), ‘mãe dos viventes’, ou seja, “o novo nome da mulher mostra que a vida, de agora em diante, continuará por meio da sucessão de nascimentos” (KRAUSS; KÜCHLER, 2007, p.

⁶ Por esta estrutura o exegeta André Wénin quer também mostrar a sua intrínseca relação com a unidade anterior, particularmente com Gn 3. Em ambos relatos encontramos os seguintes aspectos: diálogo sobre o limite (3, 1-5 || 4, 6-7); narrativa (3, 6-7 – transgressão || 4, 8 – assassinio); diálogo com Iahweh sobre a culpa (3, 8-13 – “onde estás?” || 4, 9-10 – “onde está teu irmão?”); sentença (3, 17-19 – sentença para o humano || 4, 11-12 – sentença para Caim); protesto do humano e respeito (3, 21-22) || protesto de Caim e resposta (4, 11-15); execução do castigo (3, 22-24 || 4, 16). (2011a, p. 127-128). O paralelismo é evidente. Percebe-se que o que acontece com Caim é uma repetição do cenário da história dos seus pais, e tal como eles, Caim também não escuta a palavra divina (2011a, p. 128).

121). E é justamente isso que vai acontecer, como sugere a expressão “o homem conheceu Eva” (v.1)⁷.

Logo, para Croatto, o centro deste primeiro versículo é a ‘mulher’, sujeito de três verbos: conceber, dar a luz, dizer (1997, p. 25). Apesar disso, Wénin encontra razões para afirmar justamente o contrário, ou seja, de que Eva, na verdade, é um objeto do agir do homem (2011a, p. 72-76). Tendo concebido o filho, Eva dá-lhe um nome e profere uma “misteriosa” exclamação, seguindo o que diz Pérez Gondar (2010, p. 29). Vejamos, portanto o significado destes dois novos elementos.

O nome do primogênito do casal é Caim. Qual seria a origem e o significado deste nome? Segundo Von Rad, Caim está documentado como nome próprio na cultura árabe primitiva, e significa ‘lança’ (1982, p. 124)⁸, ou ‘laminador de metais’ ou simplesmente ‘ferreiro’ (IBÁÑEZ ARANA, 2003, p. 79). Todavia, no comentário que Eva faz do nome de seu filho⁹, o verbo empregado faz uma espécie de jogo de palavras com o nome de Caim, que, etimologicamente, deriva do verbo *qanah*, e pode significar criar, comprar, engendrar, obter, adquirir, possuir¹⁰. Por estas considerações, a interpretação desta expressão colocada na boca de Eva é vista como estranha e confusa¹¹. Von Rad chega a dizer que é impossível aclarar esta frase (1982, p. 125)¹².

Ao dizer ‘adquiriu um *homem*’, Eva utiliza um termo que é comumente reservado para adultos, no caso, para o varão ou para o marido (*’ish*)¹³. Além disso, ela acrescenta: “[...] com a ajuda de Iahweh”. A exclamação jubilosa de Eva, provavelmente indica que ela sente-se

⁷ Segundo os estudiosos, ‘conhecer’ é o verbo utilizado pelo hebraico com o sentido de relação sexual entre o homem e a mulher. Em sua raiz hebraica, Krauss e Küchler dizem que esta expressão significa “familiarizar-se com algo” (2007, p. 104). Wénin, por sua vez, critica o uso desta palavra pelo narrador, pois, segundo ele, o “conhecer” aqui põe a mulher como objeto, e o homem como alguém superior e que exerce autoridade sobre a mulher. Para ele, haveriam duas outras formas de designar relações conjugais, mas que não põe a mulher como objeto do agir do homem, como é o caso de “conhecer”. São elas: “ir na direção de” e “deitar-se com” (2011a, p. 130). Assim, neste v. 1, este exegeta vê uma evocação da consequência da cobiça proferida por Iahweh em Gn 3, 16b: “Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará”.

⁸ O autor faz referência à 2 Sm 21, 16.

⁹ Krauss e Küchler observam que esta exclamação de Eva é a primeira “entre as diversas outras no livro do Gênesis, nas quais uma mulher exprime seus sentimentos na ocasião do nascimento por meio do nome da criança” (2007, p. 146).

¹⁰ Em dois textos bíblicos particulares ele é usado com o sentido de criar e tendo Deus por sujeito: Gn 14, 19.22 e Pr 8,22 (WÉNIN, 2011a, p. 131).

¹¹ Traduzindo, Eva teria dito: “Criei um varão com Iahweh” ou “Comprei um varão com Iahweh” (IBÁÑEZ ARANA, 2003, p. 79).

¹² Sobre esta referida dificuldade: PÉREZ GONDAR, 2010, p. 32.

¹³ É o único lugar no Antigo Testamento em que uma mulher dá a luz um *’ish* (um homem varão adulto) (IBÁÑEZ ARANA, 2003, p. 80).

colaboradora de Iahweh, que é a verdadeira fonte da fecundidade¹⁴. Por outro lado, a exclamação de Eva no nascimento de Caim poderia ser também um resquício do ‘pecado original’, “sementes da serpente” diria Wénin (2011a, p. 132)¹⁵. Ou seja, Eva se “ufana como se tivesse – como Deus – criado um ser humano” (KRAUSS; KÜCHLER, 2007, p. 146).

L.C. Susin entende que o sentido do nome de Caim poderia ser resumido como “o que tem a força de Deus” (2003, p. 136), ou “conquistado com o poder de Deus” (2005, p. 13) um nome “poderoso e perigoso, com o qual Caim pode fazer o bem ou o mal” (2003, p. 136).

De qualquer modo, fica evidente também nestes primeiros versículos que o ‘primeiro’ nascimento humano é um dom, uma benção de Deus. Observa Croatto que a maldição de Gn 3, 17b parece afetar somente o solo e não as pessoas (1997, p. 26).

Na sequência (v.2), encontramos a origem do outro personagem chave do relato e a distinção de ocupação/profissão dos irmãos: “Depois ela deu à luz Abel, irmão de Caim. Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim cultivava o solo”.

Ao contrário do primogênito, o nascimento de Abel é mencionado sem maiores detalhes. Ele não é apresentado como filho de seus pais, mas somente como ‘irmão do outro’ ou ‘seu irmão’, antes mesmo de receber um nome. Abel é sempre irmão de Caim, esta é a sua principal qualidade, diz Pérez Gondar (2010, p. 33); ao passo que Caim nunca é chamado de irmão de Abel.

A presença de Abel, aparentemente insignificante na narrativa, não se resume a pouca atenção de sua mãe. Desde o nome que recebe já se prefigura o sentido de sua vida: *hèvel* (traduzido do hebraico, ‘Abel’), que significa fumaça, vapor, vaidade, falta de peso (WÉNIN, 2011a, p. 133), ou seja, algo sem consistência (SCHÖKEL, 1985, p. 25), insignificância (KRAUSS; KÜCHLER, 2007, p. 147), indicando assim, antecipadamente, ainda que forma velada, a efemeridade de sua vida, sem descendência e quase sem tempo, diz Schökel (1985, p. 25).

Indo além das considerações sobre o nome do segundo filho, o narrador de agora em diante dá o tom da narrativa com o apelativo ‘irmão’. Caim ao nascer amplia a família, possibilitando uma nova geração. Abel, por sua vez, ao vir ao mundo instaura a fraternidade.

¹⁴As mulheres israelitas tinham a tentação de pôr sua fecundidade sob o patrocínio de Astarte (2003, p. 80).

¹⁵Wénin interpreta a exclamação jubilosa com a qual Eva acolhe Caim como a instauração de “uma relação de posse [fusional] entre mãe e filho; [...] ela substitui um homem que a domina [Adão] por um homem que ela possui [Caim]” (2011a, p. 131-132).

“Abel nasce como irmão e, ao nascer, converte a Caim em irmão. Por Abel, Caim começa a ser irmão” (SCHÖKEL, 1985, p. 26).

Se na apresentação dos irmãos pelos seus nomes já é possível perceber certa oposição, o narrador acentua esta realidade na mente o leitor ao falar das atividades que eles exercem. Abel é pastor e, tal como seu pai, dá nome aos animais (Gn 2,19). Caim cultiva a terra, e prolonga a função de jardineiro também exercida por Adão (Gn 2,15). Ao mais velho o solo; ao mais novo os animais, destaca Wénin (2011a, p.133)¹⁶. Os versículos 1-2 cumprem, assim, sua função de prólogo da narrativa.

2.4.2 O solo produz fruto – sacrifício (v. 3-5a)

O v. 3 cria um lapso de tempo entre a cena inicial do nascimento e da apresentação dos irmãos e a cena que será contada. Por esta razão, temos aqui uma nova história, bem demarcada pelo narrador. Nesta unidade, dois aspectos chamam-nos a atenção: as causas e consequências das diferenças dos irmãos e a reação de Iahweh diante das oferendas de ambos.

Como sugerem as narrativas da criação, duas pessoas, homem e mulher, formam uma só carne pela união conjugal, ‘recordando’ a unidade original (Gn 2,24). Com a ‘criação da fraternidade’, acontece o contrário. Os irmãos rompem a uniformidade e provocam a diversidade. Nesta perícopa, como se caracterizam as diferenças?

A primeira diferença é de cultura: um é pastor, tipicamente nômade, outro é cultivador do solo, sedentário¹⁷. Segundo Krauss e Küchler, este dado aponta “para as diversas

¹⁶ Croatto observa aqui uma inversão. Nos nascimentos o narrador apresenta primeiro Caim e depois Abel (v. 1b-2a). Nos ofícios o contrário, Abel e Caim (v.2b). O mesmo se dá no momento da apresentação das oferendas a Iahweh: Caim – Abel (v. 3b-4a); e na reação de Iahweh: Abel – Caim (4b-5a). Nestas sutis inversões feitas pelo narrador há um quiasmo intencional, pelo qual ele quer mostrar a centralidade da figura de Caim (1997, p. 26-29). Sobre esta inversão: (WÉNIN, 2011a, p. 134).

¹⁷Os autores divergem quanto às pretensões do narrador ao mencionar a questão das profissões dos personagens. Para Schökel (1985, p. 26), Wénin (2011a, p. 133) e Pérez Gondar (2010, p. 34) se esta narrativa é um texto de projeção mítica (um relato sobre as origens), as profissões dos irmãos que o autor utiliza possuem um caráter simbólico, cujo objetivo é opor um ao outro. Logo, mesmo não desconsiderando as informações históricas contidas no texto, estes autores parecem não vê-las como determinantes na interpretação. Bem diferente é a posição de Schwantes. Para ele, a chave de leitura do relato é o conflito de culturas, uma sedentária outra nômade, reflexo da ‘tradicional’ hostilidade entre estes dois grupos nos tempos bíblicos. Esta característica ajuda a situar onde teria surgido este capítulo: “é fruto do seminomadismo desvinculado e distante da cidade [...]; aqui se confrontam pastores livres e independentes com os camponeses incorporados ao sistema da cidade-estado” (2007, p. 51). Nesta perícopa, fica claro de que lado está Iahweh: está do lado do seminomadismo de Abel “aquele que não se ajusta à cidade e ao campo que lhe está submetido” (2007, p. 50). Por outro lado, completa Schwantes, “o texto olha, pois, negativamente todo funcionamento da cidade-estado” (2007, p. 51). Mazzarolo também propõe esta perspectiva. Falar em Caim e Abel é sinônimo de falar de duas culturas (2003, p. 184-187). Este exegeta propõe inclusive uma atualização deste conflito original (cidade x campo = multinacionais x

ocupações fundamentais dos tempos bíblicos, as quais, como uma divisão do trabalho, constituíam a base do convívio social”. Refere-se também à “tradicional hostilidade entre pastores e agricultores” (2007, p. 147). A segunda diferença é consequência da primeira: da cultura nasce uma forma particular de culto, assim como cada culto corresponde à oferta oriunda de uma respectiva cultura. Culto e cultura, diz Schökel, estão semântica e etimologicamente relacionados (1985, p. 27).

Cada um fez a sua oferenda (em hebraico, ‘minha’), renunciando uma parte do produto dos campos “mediante a doação, a aniquilação ou o abandono, a fim de dar a entender que o crescimento deve ser considerado como uma benção” (KRAUSS; KÜCHLER, 2007, p. 147). No gesto que realizam, não há formalidades, não há um lugar definido ou um modo específico de realizar o ato de culto. A apresentação das oferendas de Caim e Abel pode ser vista como um “ato espontâneo de gratidão” (2007, p. 148). A diferença, portanto, não está na qualidade da oferta¹⁸, uma não tem privilégio sobre a outra, mas sim na materialidade do produto oferecido, ou, quem sabe, nas disposições interiores do oferente, diz Pérez Gondar (2010, p. 35).

O terceiro aspecto que chama a atenção é a reação de Iahweh diante da apresentação das oferendas pelos irmãos: “Ora, Iahweh agradou-se de Abel e de sua oferenda. Mas não se agradou de Caim e de sua oferenda” (v. 4b-5a)¹⁹. Como explicar a rejeição de uma e a aceitação de outra oferta da parte de Iahweh?

Com relação a esta questão muitas são as hipóteses. Para Von Rad, pode-se extrair do relato de que a Iahweh agrada mais o sacrifício cruento. Porém, ressalta a intenção do narrador em mostrar que a escolha por parte de Deus é uma decisão livre (1982, p. 125). Pérez Gondar elenca uma série de hipóteses para a causa da rejeição: Deus prefere as oferendas que surgem de modo espontâneo em vez das cultivadas pelo homem; as más disposições interiores de Caim; o rechaço da agricultura por parte de Iahweh; o modo que Caim realizou o culto; a

colonos/indígenas). Assim sendo, parece-nos que ambas perspectivas não podem ser descartadas. Vale o que nos diz Schökel: ler esta narrativa somente sob a perspectiva das origens culturais e dos respectivos conflitos seria “empequenecer” o relato (1985, p. 26). Por outro lado, não considerar este pano de fundo, é desrespeitar e talvez ‘psicologizar’ o próprio texto bíblico, fruto de uma cultura concreta, e não da fantasia de algum bom escritor.

¹⁸ Schwantes propõe outra leitura. Considerando que as ofertas são manifestação da realidade de vida, Caim, o agricultor agressor vinculado à cidade, pouco apresenta. Traz o “fruto da terra”, do muito que teria se não tivesse que pagar tributos, taxas, impostos e empréstimos. Abel, ao contrário traz as “primícias do seu rebanho e a gordura deste”, uma oferta bem mais qualificada, pois indica fartura, que possui por não pagar ao templo, ao exército e ao estado, “tem fartura em sua liberdade”, completa o exegeta (2007, p. 53).

¹⁹ Wénin chama a atenção que neste ponto da narrativa o leitor acha-se quase espontaneamente do lado de Caim. Movimento este provocado intencionalmente pela arte do narrador (2011a, p. 135).

preferência divina pelo odor da gordura queimada; teria sido uma decisão livre e misteriosa de Deus, ou, quem sabe, o fato de Caim ser agricultor e ter oferecido os frutos da terra que Deus havia amaldiçoado em Gn 3, 17b²⁰ (2010, p. 36-38).

Alonso Schökel, quanto a isso, não se detém em maiores especulações. Partindo do texto em si, ele afirma que as expressões ‘agradou-se’ e ‘não se agradou’ não necessariamente significam aceitação e rechaço, mas simplesmente preferência do menor²¹ sobre o maior ou dos animais sobre os vegetais. E por que Deus tem esta preferência? Porque ele é livre em seus dons, e cada um recebe dele aquilo que ele julga conveniente, e este é o princípio da variedade entre os homens, entre os irmãos (1985, p. 29-31).

O teólogo L.C. Susin, neste sentido, afirma que Deus prefere “a oferenda do frágil e não olha a oferenda do poderoso [...]. Deus tem preferência por aquilo que menos indica seu poder e parentesco – os inconsistentes, as vítimas, os fracos” (2005, p. 13).

Já para Krauss e Kuchler, a ausência de explicação clara sobre a preferência de Iahweh no próprio relato, indica que isto não é um problema do qual se deve ater, ou mesmo levar a inferir que a rejeição se deu por causa do mau caráter de Caim ou da qualidade de sua oferta. A cena simplesmente mostra a origem da desigualdade desde uma situação com a qual toda pessoa humana sempre se confronta, a saber, que uns tem sucesso outros não (2007, p. 148).

Para André Wénin, o olhar diferenciado de Iahweh ante as oferendas tem relação com as injustiças que ambos sofreram. Ao agradecer-se da oferenda de Abel, Iahweh quer de alguma forma compensar a injustiça de que este é vítima: por ser o caçula, o mais frágil, que era tido por nada; mas que agora existe ao olhos de alguém. Por outro lado, Caim também sofreu injustiça: ao achar-se cativo do desejo de sua mãe, para quem ele parece ser tudo²². Logo, ao dar reconhecimento, consistência a Abel (aquele que não tem consistência) Iahweh estaria dando uma oportunidade para Caim sair desta relação fusional com sua mãe e abrir-se para a alteridade (2011a, p. 136).

²⁰ Croatto defende esta hipótese. Ele crê que a reação de Iahweh diante da oferenda de Caim tem uma razão antecedente ao relato de Gn 4, 1-16. Para ele, portanto, a única explicação coerente é esta: a da maldição do solo em Gn 3,17b.

²¹ Schökel justifica a preferência por Abel pelo fato de ser ele o *menor*, tal como em Isaac, Jacó, José e Davi. A narrativa de Caim e Abel seria, portanto, um manifesto de que desde as origens Deus já havia estabelecido de que lado estaria (1985, p. 31).

²² Assim, pelo que entendemos, é a interpretação deste exegeta das palavras de Eva no v. 1b: “Adquiri um homem com a ajuda de Iahweh”. Para Susin, o “ousado nome de Caim, [...] transmite poder divino” (2005, p. 13).

2.4.3 Iahweh fala a Caim para fazê-lo refletir (v. 5b-7)

Esta subunidade pode ser dividida em duas partes. A primeira contém as reações de Caim diante da preferência de Abel (v. 5b). A segunda parte contém uma advertência de Iahweh diante destas mesmas reações manifestadas por Caim.

Antes de qualquer coisa, dois aspectos devem ser ressaltados a partir destes versículos. Primeiro: daqui por diante o narrador não se interessa mais por Abel. Sua última participação foi diante de Iahweh, que olhou para ele e para sua oferenda. A atenção será concentrada em Caim, em suas expressões, sentimentos, ações e palavras. Um segundo aspecto, é fruto da arte do narrador que neste momento da narrativa faz com que o leitor se identifique com o ‘rejeitado’, ou seja, ele faz com que a história de Caim seja a nossa própria história (WÉNIN, 2011a, p. 135).

O texto da primeira parte diz que após a escolha de Iahweh pela oferta de Abel “[...] Caim ficou muito irritado e com o rosto abatido” (v. 5b). Chamam-nos a atenção estes dois gestos registrados pelo narrador: a irritação e o rosto abatido de Caim.

Segundo Krauss e Küchler, em hebraico, esta reação de Caim ganha uma forma bastante interessante que auxilia na compreensão. Traduzindo-a do hebraico, pode-se dizer que ele “sentiu-se inflamado interiormente e ficou com o rosto abatido” (2007, p. 148). Wénin, diz que literalmente seria: “isto queimou Caim e suas faces caíram” (2011a, p. 137). Ou seja, por esta imagem o narrador quer comunicar o que sentiu Caim ao ver que sua oferta não fora do agrado de Iahweh. Interiormente ele se torturava, ‘queimando’, de inveja talvez, por não compreender e aceitar as decisões divinas a respeito de Abel²³. A sua história de vida (ser o primogênito, nascer com a ajuda de Iahweh, ter um nome importante, seguir a mesma profissão do pai) dava-lhe a esperança de que teria algum sucesso na vida. Mas não é o que acontece. O registro da irritação e da infelicidade de que padecia, segundo Croatto, é um recurso narratológico que antecipa alguma “saída violenta” (1997, p. 29).

Se interiormente Caim ‘queimava’, exteriormente ele ficou com o rosto abatido. Há aqui mais um jogo de palavras do narrador. Estaria implícito que no momento da oferenda Caim olhou para cima, para o céu (gesta normal de oblação), e diante da reação de Iahweh, sentindo-se rechaçado, então ele olha para baixo, ressalta Croatto (1997, p. 29).

²³ Wénin, com base em outros comentadores, defende que o que faz de fato Caim sofrer é a inveja, uma forma relacional da cobiça (WÉNIN, 2011a, p. 137).

Atento a estas duas atitudes (a irritação e o rosto abatido) o próprio Deus, que assistia a tudo, simula não saber de nada. Aqui entra a segunda parte:

Iahweh disse a Caim: ‘Por que estás irritado e por que teu rosto está abatido? Se estivesses bem disposto, não levantarias a cabeça? Mas se não estás bem disposto, não jaz o pecado à porta como animal acuado que te espreita; podes acaso dominá-lo?’²⁴ (Gn 4, 6-7).

Dela extraímos também dois elementos: a atitude paternal de Deus e sua advertência a Caim.

Na compreensão de Krauss e Küchler, ao repetir para o leitor as reações de Caim em forma de pergunta, no v. 6, o narrador procura demonstrar, primeiramente, que Deus conhece o interior humano. Já para Croatto, a repetição é uma forma de enfatizar no texto os dois gestos que Caim expressa com o rosto, conforme mencionamos acima, a fim de encaminhar a continuação da narrativa no versículo seguinte (1997, p. 29-30).

Wénin afirma que os dois “porquês” de Iahweh a Caim além de remeter ao passado (a apresentação das oferendas) e ao presente (a irritação e o rosto abatido), podem visar ao futuro: “para que, em vista do que vives o que vives?” (WÉNIN, 2011a, p. 139).

Para Schökel, o v. 6 demonstra que Deus ao preferir a oferta do irmão mais frágil, não rechaça a sua pessoa. Bem pelo contrário. A pergunta e a advertência que Iahweh lhe faz indicam que lhe é dedicada mais atenção que a seu irmão Abel. Caim, diz o exegeta, “é o primogênito da preocupação divina” (1985, p. 31). Considerando o silêncio dos pais (Adão e Eva) na narrativa, ele conclui que no Gênesis Deus ocupará o lugar de pai que procura salvar os primeiros irmãos da humanidade (1985, p. 31).

Esta postura assumida por Iahweh reflete-se ainda no v. 7, mostrando que não deixa Caim sozinho em seu sofrimento. Ele quer que ele ‘levante a cabeça’, ou seja, convida-o a “visar de novo a um futuro e olhar os outros na face”, indicando-lhe que seu sofrimento não é “uma via sem saída”, mas sim, “o lugar de uma escolha, uma responsabilidade a assumir diante de si mesmo e de sua vida” (WÉNIN, 2011a, p. 139). Iahweh pede-lhe que recupere “o olhar de sua humanidade que poderia olhar pelo seu irmão” (SUSIN, 2005, p. 13). Que saiba, enfim, “lidar com a frustração devido a aparente injustiça que lhe foi feita, a fim de superar

²⁴ Pérez Gondar, citando Westermann, diz que as palavras do v.6-7 são tão peculiares no conjunto na narrativa que pode-se admitir que seriam um acréscimo posterior ao relato (2010, p. 40). Croatto também admite esta possibilidade (1997, p. 30).

esta prova com dignidade” (KRAUSS; KÜCHLER, 2007, p. 149). Mas o que é preciso para Caim não ‘queimar por dentro’ e não ter as ‘faces caídas’?

Iahweh propõe a ele uma alternativa: “fazer bem” ou “não fazer bem”²⁵. Poderia significar também “agir bem” ou “tornar bem”, segundo Wénin (2011a, p. 139). Segundo Schökel, podem-se considerar estas palavras dirigidas a Caim como a primeira instrução que Deus oferece a ao homem na Bíblia (1985, p. 34). Todavia, no diálogo não fica claro em que isso consiste.

L. C. Susin chama a atenção para um aspecto: é justamente nesta narrativa, sobre a fraternidade e o fratricídio que, pela primeira vez na Bíblia, aparece a palavra pecado, e este como um animal à porta, acuado e à espreita²⁶ (2003, p. 137). Além disso, Iahweh adverte que ele (o pecado) está ávido por Caim, intenta apoderar-se dele. Estas palavras dirigidas ao filho são eco do que o mesmo Deus havia dito à mãe, Eva, após a falta. Há, portanto, um claro paralelismo entre Gn 3,16b e Gn 4, 7b. Mesclam-se aqui, diz Pérez Gondar, a liberdade e a responsabilidade, e são descritas as consequências dos atos do homem em seu próprio existir (2010, p. 46).

Até o momento, portanto, não há condenação, nem ‘sermão’. Iahweh não culpa Caim em nada por sua situação. Há apenas o questionamento e uma indicação de onde se encontra a verdadeira responsabilidade, que exige uma decisão sua diante do irmão mais frágil. O desafio foi proposto: Caim pode e deve dominar o animal acuado que o espreita, para realizar em si mesmo a imagem de Deus. A atitude paternal de Iahweh já demonstrou que ele não estará sozinho nesta empreitada. Mas ele conseguirá realizá-la?

²⁵A tradução da Bíblia de Jerusalém, que tomamos por referência, fala em “se estivesses bem disposto” e “se não estás bem disposto”. A Bíblia do Peregrino usa “se procedes bem” e “se não procedes bem”. Aqui optamos pela versão que Wénin utiliza, pois, considerando as interpretações destas expressões, parece ser a que melhor comunica a intenção do narrador (WÉNIN, 2011a, p. 139). Ibáñez Arana diz que literalmente este versículo poderia ser lido desta maneira: “Não é verdade que, se ages bem, levantar, e, se não ages bem, o pecado a encostado e sua cobiça para ti?”

²⁶Vale ressaltar que a palavra ‘pecado’ neste texto não possui o sentido moralizante que automaticamente colocamos. Aqui em Gn 4,7 ela corresponde ao hebraico *hatta't*, que designa “o fracasso de quem falha a respeito do fim visado, erra o alvo”. Logo, complementa Wénin, “se Caim, não ouve se não seu sofrimento e sua inveja, corre para o fracasso [...]” (WÉNIN, 2011a, p. 140). Ainda sobre o sentido desta palavra, Schökel ressalta que aqui o pecado não equivale a um ser autônomo, diferente da pessoa, como um animal acuado no canto de uma porta. Tais imagens tratam-se de uma linguagem imaginativa do narrador: “Todo sucede em el interior del hombre: la imagen es una proyección de fuerzas internas en imágenes poéticas” (1985, p. 34).

2.4.4 O assassinio de Abel por Caim (v.8)

Seguindo as pegadas de Caim e os rumos que o narrador lhe vai traçando, podemos perceber que ele é profundamente marcado “pela infeliz opção pela cobiça feita por seus pais ao escutarem a serpente” (WÉNIN, 2011b, p. 19). Porém, embora fora do paraíso, vimos que ele não está sozinho. O próprio Deus vem lhe indicar o caminho. Todavia, Caim não responde a Iahweh. Em contrapartida, fala a seu irmão. Será que irá dizer a ele o que ‘queima’ dentro de si, daquilo que lhe incomoda? Parece que não. Segundo os comentadores, não se conservou aquilo que Caim disse a Abel. As palavras que hoje o texto traz seriam um acréscimo posterior. Ele disse simplesmente: “Saíamos” (v. 8a). No entanto, isto expressa a iniciativa e a responsabilidade de Caim no que sucederá.

O narrador desloca os personagens para o campo, provavelmente lugar comum de trabalho para ambos (Caim é agricultor; Abel, pastor). Mas também lugar isolado, sem testemunhas, sem socorro imediato. Teria Caim premeditado alguma coisa? Abel, por sua vez, segue seu irmão em silêncio.

Aqui, mais uma vez, o referencial é Wénin. Segundo sua interpretação, “na ausência do falar, sua agressividade transborda – atravessa a porta – em agressão” (2011a, p. 140). De que forma se dará isso? O narrador parece querer surpreender o leitor. Em dois atos, de forma sucinta, ele diz que Caim primeiro “se lançou sobre seu irmão Abel”; e acrescenta: “e o matou”. Como um animal, que não é capaz de falar, mas que pode matar, Caim elimina seu irmão. Esta é, portanto, a ‘primeira morte da humanidade’²⁷. Morte de um homem, morte de um *irmão*. Logo, conclui Schökel:

[...] Se todos os homens são irmãos, todo homicídio é um fratricídio. O homicídio brota ódio. O ódio é homicida desde o princípio. O ódio pode nascer ou manifestar-se em forma de rancor, de antipatia, de desprezo, de despreocupação. Em uma palavra, de não aceitar o posto e a função de irmão (1985, p. 35).

²⁷Bem sabemos que este não foi o primeiro assassinato da humanidade. A narrativa de Gênesis registra, no entanto, quão violenta é esta realidade, e que chegou a ser um fratricídio, ou seja, um irmão matar o seu próprio irmão. Para Jacir Faria, este foi o modo encontrado “para explicar os tantos assassinatos, a violência instaurada e institucionalizada na época em que o texto foi escrito” (2003, p. 81-82).

Em Gn 4,1-16, relato que procura refletir as origens da humanidade, o narrador registra de forma breve, mas impactante, que o assassinato de Abel (os frágeis de ontem e de hoje) é, acima de tudo, negação da fraternidade. O que Iahweh teria a dizer sobre isso?

2.4.5 Iahweh dialoga com Caim a respeito do assassínio (v. 9-10)²⁸

Logo após o fratricídio, Iahweh interpela Caim mais uma vez. Agora, então, também assassino. Tal como na história do paraíso, Deus aqui se revela como interrogador e juiz²⁹. Lá, a pergunta dirigida ao homem, que se escondia é: “Onde estás?” (Gn 3,9). Aqui é: “Onde está teu irmão, Abel?” (Gn 4,9). Não há nisso nenhuma acusação explícita e tampouco censura. Segundo Faria, este procedimento tem a finalidade de facilitar a confissão culpado (2003, p. 83).

Ao contrário da primeira intervenção (v.6-7), aqui Caim responde a Iahweh. Porém, responde com uma mentira: “Não sei”. Para Schökel, mais grave ainda é o que se segue: a renúncia formal a ser guarda de seu irmão: “Acaso sou guarda de meu irmão?” (1985, p. 36).

Esta contraofensiva, irônica ou mesmo sarcástica, manifesta que ele quer terminar o diálogo por ali mesmo. Afinal, diz Von Rad, Caim parece mais ‘endurecido’ e menos arrependido que o primeiro casal (1982, p. 127). Talvez tenha pensado: “Quem cuida de ovelhas (Abel) que cuide de si mesmo!” (FARIA, 2003, p. 83); pois “guardar” é, de fato, um ofício próprio do pastor, e não do agricultor. Caim estaria, por isso, com a ‘consciência tranquila’? Não sentia o ‘peso’ de ser o irmão mais velho, o único irmão, na verdade, e por isso também aquele que tem por responsabilidade cuidar de seu irmão mais novo, mais frágil?

Iahweh intervém uma terceira vez, replicando: “Que fizeste!”³⁰. E, tal como no Éden ao dirigir-se a Eva com estas mesmas palavras (Gn 3,13), deixa entender claramente que algo de errado aconteceu. No entanto, como ressalta Wénin, Iahweh deixa “aberto ao culpado um espaço para confessar sua culpa” (WÉNIN, 2011a, p. 144).

²⁸A partir do v. 9 a narrativa segue com um diálogo entre Iahweh e Caim. Segundo Faria, Deus fala no início (v. 9a), meio (v. 10-12) e fim (v.15a) do diálogo (2003, p. 82-83).

²⁹Gn 3, 8-13. Ibáñez Arana diz que, na verdade, aqui Iahweh intervém não como juiz, mas como “vingador do sangue” (2003, p. 84). Tal expressão, segundo Schökel, é oriunda da lei de Israel segundo Nm 35, 9-34; Dt 19, 4-13 e Js 20 (1985, p. 36).

³⁰Para Pérez Gondar, esta exclamação poderia ser também em forma de pergunta: “Que fizeste?”. É lícito também perguntar se a exclamação ou a pergunta é de horror divino ante o crime cometido ou de pena (2010, p. 52).

Apesar desta abertura, Caim cala³¹. E Abel, que em toda narrativa não dissera uma palavra sequer, agora, morto, começa a falar (KRAUSS; KÜCHLER, 2007, p. 150): “Ouço o sangue de teu irmão, do solo, clamar para mim!” (Gn 4,10), responde Deus ao assassino. Iahweh não precisa que Caim verbalize o que aconteceu. Há uma evidência indiscutível: o sangue derramado de Abel³², com seu calor e cor denuncia, reclama justiça. Pois, segundo a concepção bíblica, o sangue é o lugar onde reside a vida da pessoa, é sagrado, portanto, e pertence a Deus que é Senhor absoluto da vida. Derramá-lo é uma afronta à sua ‘propriedade’. A terra que Caim cultivara até então como agricultor acolheu não sementes, mas sangue. Pode esta terra dar algum bom fruto?

2.4.6 O solo não produz fruto: a maldição de Caim (v. 11-12a)

O testemunho do sangue derramado não deixa dúvida da culpa de Caim. Assim, Iahweh, como juiz, procede agora ao julgamento do crime³³. Segundo Croatto, a sentença proferida pode ser dividida em duas partes: a primeira contém a maldição de Caim em relação ao solo e ao fruto de seu trabalho (v.11-12a); a segunda, é consequência desta maldição da “improdutividade”, que leva Caim a sair de sua terra (*adamá*) e viver errante (v.12b-16) (1997, p. 35-36)³⁴.

A riqueza simbólica destes versículos é impressionante. O discurso de Iahweh está elaborado de forma a mostrar a estreita ligação entre o assassinato e a maldição. Croatto registra esta estrutura trabalhada finamente pelo narrador (1997, p. 36):

³¹Seguindo o paralelismo com Gn 3, Eva, ao contrário, responde à pergunta no v. 13.

³² Croatto observa que nesta narrativa nunca se usa o ver derramar (*sáfak*), como em Gn 9,6. Mas sim receber (*lâqaj*), a fim de conformar a intenção do narrador de mostrar que a terra que deve ser um depósito de sementes, pode receber, em seu lugar, também o sangue de um inocente (1997, p. 37).

³³ Segundo Pérez Gondar as características comuns após os “delitos” registrados nas páginas iniciais do Gênesis são: Deus atua diretamente, interroga, julga, sentencia, castiga, mitiga o castigo, expulsa da terra (2010, p. 52). Croatto demonstra a rede de semelhanças e diferenças entre Gn 3, 14-19 e Gn 4, 11-12a. A sentença de Iahweh a Caim obedece a mesma estrutura do que foi dito a serpente (v.14-15), à mulher (v.16) e ao homem (v.17-19). Três características constituem esta estrutura: 1) a palavra performativa da Iahweh; 2) o seu efeito sobre o personagem aludido; 3) o futuro difícil que este personagem deve enfrentar (1997, p. 38).

³⁴ Schökel resume a sentença em três cláusulas: a terra onde foi derramado o sangue maldiz Caim; se cultivada não deverá dar fruto algum; viverá como um errante (1985, p. 37).

A Que fizeste!
B Ouço o sangue de teu irmão
C clamar para mim
D do solo.
X Agora, és maldito
D' e expulso do solo fértil
C' que abriu a boca
B' para receber o sangue de teu irmão
A' de tua mão

A simetria entre A e A' revela que o assassinato é um ato feito com as mãos. A terra é aqui descrita como uma pessoa que 'comeu' sangue ao invés de sementes. Caim semeou sangue e o que ele colheu? Qual é o fruto da eliminação de um 'irmão'? No centro de tudo está a maldição.

Mas é preciso não fazer confusão. Quando o Senhor diz A Caim: 'és maldito', não o maldiz no sentido em que esse verbo é empregado hoje por nós. Ele constata que, matando seu irmão Caim se maldisse. De fato, na Bíblia, ser maldito é ser marcado pela morte, levar a morte em si, ser incapaz de produzir frutos de vida. Assassinando seu irmão Caim se tornou portador de morte, sinal de morte. É interessante notar que Caim é o primeiro maldito na Bíblia. O humano do jardim do Éden, que recusou a Deus, não é maldito! É maldito aquele que mata seu irmão (WÉNIN, 2006, p. 48).

As consequências por deixar-se dominar pelo animal que estava dentro de si em vez de considerar a palavra divina e dialogar com ela voltam-se contra Caim. Ele é “golpeado de morte naquilo que constituía sua vida” (WÉNIN, 2011a, p. 145), ou seja, é banido da sua terra. O que lhe resta então?

2.4.7 Caim errante sem terra³⁵ (v. 12b-16)

A esterilidade do solo pode ser considerada como a morte para o agricultor. Por esta 'maldição', mais do que não produzir frutos, efetua-se uma mudança radical na vida da pessoa. Caim, de campesino sedentário que era, protegido pelo meio ambiente que ele mesmo cuidava, converte-se agora em um errante e sem terra, ou seja, como afirma Schwantes, “uma pessoa completamente desprotegida” (2007, p. 54).

Assim sendo, tal como mostra Croatto, Caim, por sua culpa, perde sua identidade originária, não é mais ele mesmo (1997, p. 40). Indo um pouco mais longe, na linha do que escreve Wénin, pode-se entender que a maldição de Caim consiste nisto: “privado de seu irmão, está de agora em diante 'perdido' e, portanto, 'errante', à procura de si mesmo ou de

³⁵ A última palavra do v. 12 (“terra”), não mais faz referência ao solo (*adamá*), mas à terra em geral (*'eres*), ou seja, refere-se ao planeta terra, indicando assim a extensão do destino errante de Caim (CROATTO, 1997, p. 40).

um socorro [...]” (WÉNIN, 2011a, p. 146); ele também “[...] é fugitivo ou talvez foge de si mesmo porque construiu sua própria infelicidade” (WÉNIN, 2006, p. 48-49). Outra leitura possível, diz que Caim se converte “em modelo de todos aqueles que, por terem matado um seu irmão, têm de viver à margem da sociedade” (IBÁÑEZ ARANA, 2003, p. 84). Tudo, portanto, parece estar consumado. O julgamento já foi feito e a sentença foi proferida. Todavia, acusado e punido, Caim resolve reagir, dizendo: “Minha culpa é muito pesada para suportá-la” (v. 13).

Ele responde primeiramente à ‘pergunta’ que o acusa (“Que fizeste?”, v. 10). Ao reconhecer que ‘tem culpa no cartório’ parece agora também compreender o tamanho de sua liberdade e responsabilidade. A interpretação do substantivo ‘culpa’ (*’awôn*) e do verbo ‘suportar’ (*nasa*)³⁶, gerou entre os comentadores diversas formas de compreender este v. 13.

Faria, baseado em Schökel (1985, p. 38), sintetiza quatro destas possibilidades de interpretação: a) minha culpa é grande demais para suportá-la; b) minha culpa é grande demais para que Deus a perdoe; c) meu castigo é grande demais para poder suportá-lo; d) minha culpa é grande demais para poder suportá-la, mas tu podes perdoá-la (2003, p. 84-85). A variação na compreensão se dá na relação do sujeito (Deus ou Caim) com o verbo suportar ou perdoar. Ele propõe que se considere o sujeito de modo indeterminado. Logo, o v. 13 poderia ser lido da seguinte maneira: “Minha culpa é por demais grave para ser suportada, seja por mim, seja por Deus, seja para quem me encontre” (2003, p. 85).

Ainda com a palavra, Caim, ao reconhecer seu crime, reconhece também que não só rompeu uma relação com seu irmão, mas com Deus, e de modo muito profundo. Daí que no v. 14 ele acrescente, além da infecundidade do solo, outra consequência do seu crime: ocultar-se da presença de Deus. Ele está, portanto, totalmente desprotegido: não tem nem lugar seguro nem a ajuda de Iahweh, de quem não mais terá o auxílio benévolo e paternal. Assim, a sua situação agora se revela dramática, pois longe da terra e de Deus, reconhece que está exposto aos perigos do mundo e que pode também ser morto a qualquer momento, por qualquer pessoa. Ao perceber que pode ser a próxima vítima: “mas o primeiro que me encontrar me

³⁶ *’awôn*: refere-se, no assassinato a uma falta moral grave; designa também a culpabilidade que daí decorre, assim como o castigo que o ratifica (WÉNIN, 2011a, p. 146); é a primeira vez que aparece no livro do Gênesis (CROATTO, 1997, p. 42). *nasa*’: verbo já usado no v. 7a. Pode significar ‘carregar’ ou ‘suportar’, mas também ‘tirar’, donde se deduz a noção de ‘perdoar’ (WÉNIN, 2011a, p. 146).

matará!”³⁷. Além do medo que sua condição agora lhe provoca, o que também sente Caim ao afirmar isso?

Caim se sente réu de morte: se Deus não executa agora a sentença, qualquer ser humano a executará. Andar vagabundo, sem proteção nem amparo, sem refúgio nem asilo, exposto a vingança de qualquer um, é insuportável para Caim. É um castigo tão duro ou mais forte que a morte. O homicida da legislação israelita contava ao menos com cidades de asilo (SCHÖKEL, 1985, p. 39).

Entretanto, com o seu lamento Caim consegue sensibilizar Iahweh. Sem anular o castigo do desterro, ele agora pronuncia uma sentença a quem matá-lo, ameaçando quem cometer um ato de violência contra o violento, com uma punição multiplicada por sete, ou seja, com violência ainda maior, como automaticamente sugere o significado bíblico deste número (totalidade, completude, perfeição)³⁸. Para Wénin esta decisão divina seria um meio de breçar o desenvolvimento da violência entre as pessoas (2013c). Já para Schökel, por esta sentença, Deus quer reservar para si a justiça pelo sangue do inocente Abel (1985, p. 39). Iahweh coloca sobre ele um sinal³⁹, que deveria preservar-lhe a vida, confirmando a sua declaração anterior. O narrador não diz que sinal seria. Porém, deixa a entender que não serve para que ele seja alvo de humilhações e vergonha, mas sim de proteção. É um sinal ambíguo, segundo L.C. Susin, pois ao mesmo tempo que protege, recorda a morte do irmão e o sangue que clama da terra (2003, p. 138).

Iahweh é quem tem a última palavra na narrativa (v.15a), mas o último a sair de cena é Caim. Ao fraticida, julgado e sentenciado, cabe, por fim, afastar-se de sua terra de trabalho e de Deus. Aquele que nasceu com “a ajuda de Iahweh” (v. 1b), agora se vê radicalmente afastado dele. Aquele que tinha um irmão, ainda que frágil, agora se vê só e dono de si mesmo. Aquele que vivia da terra, agora não tem raízes, nem lugar. De agora em diante, ele

³⁷ Caim reflete aqui a legislação sobre o homicida vigente no contexto do narrador, no qual não haviam nem autoridades protetoras nem direitos, daí que “somente a ameaça de uma vingança inevitável podia conservar a paz” (KRAUSS E KÜCHLER, 2007, p. 151). Conforme Nm 35, 19. 21.27, o vingador do sangue, e somente ele, pode fazer justiça. No caso de Caim, porém, constata Schökel, este direito se estende a qualquer pessoa que o encontrar (1985, p. 39).

³⁸ Os exegetas divergem quanto ao significado desta expressão. Krauss e Küchler, por exemplo, afirmam que não há clareza naquilo que o narrador quis expressar: se se trata da vingança de sangue ou de uma forma especial de punição divina (2007, p. 153). Pérez Gondar, desde a raiz hebraica, diz que esta é uma expressão que indica a proibição da vingança; ou literalmente, sete vezes indicaria sete gerações nas qual Caim seria vingado (2010, p. 59-61).

³⁹ Alguns estudiosos são de opinião de que o “sinal de Caim” tem a ver com um sinal tribal, com o sentido de proteção e de intimidação. Outros autores, com base na etiologia, afirmam que este sinal seria uma tatuagem comum na tribo dos quenitas (tribo errante de ferreiros), supostos descendentes de certo Caim, que adoravam Iahweh mas não eram israelitas (KRAUSS; KÜCHLER, 2007, p. 153).

vai habitar “na terra de Nod”, “terra de errância, de acordo com o significado hebraico do nome” (WÉNIN, 2011a, p. 148). Apesar disso, para Schwantes, o fim da narrativa mostra que Caim passou à categoria de Abel, “pois já não é mais lavrador, e como errante fugitivo, isto é, como migrante seminômade, torna-se um protegido do Senhor” (2007, p. 55). Iahweh age em oposição à atitude de Caim, pois, segundo Croatto, ele preserva e protege a vida do próprio assassino (1997, p. 44).

Assim sendo, em Gn 4, 1-16, parece que a fraternidade emerge mais como um problema, como uma realidade difícil ou mesmo impossível. Wénin inclusive é da opinião de que nossa narrativa tem como conteúdo o “fracasso da fraternidade”, e que as narrativas que seguem irão explorar as “diversas facetas da questão” levantadas por ela (2011b, p. 21). Para L.C. Susin, o relato de Caim e Abel revela também mais uma ferida que uma cura, mais um problema que uma explicação (2005, p. 15).

Por outro lado, há em nossa narrativa não só uma beleza literária, formal. Mas de conteúdo. O relato original de Caim e Abel acena que a fraternidade é um “projeto ético e não um dado da natureza” (RICOEUR apud WÉNIN, 2011b, p.20) e que

não é dada de antemão, a não ser o mesmo sangue e os mesmos pais, e interesses opostos devidos ao desejo de ser amado e de encontrar um lugar. Sobre esta base bastante problemática, a fraternidade apresenta-se como uma relação a construir, a menos que simplesmente seja deixada vegetar, ou pior, seja destruída. A primeira história de irmãos na Bíblia é a história de um mais velho que nunca se torna irmão: com efeito, se Caim *tem* um irmão (Gn 4,2), nunca Caim é chamado de 'irmão' de Abel... Mais do que *ser* um irmão tratar-se-ia, pois, de *se tornar um* – o que, se devemos crer na narrativa de abertura do Gênesis, é tudo menos evidente (2011b, p. 16-17, grifo do autor).

Se a fraternidade, desde as suas origens, aparece como um ‘projeto’ reconhece-se também que há em Gn 4,1-16 uma proposta, um caminho, caminho de vida, de humanização, que leva à sua realização; mas que, pelo mau uso da liberdade e por uma limitada compreensão da responsabilidade, comporta também um caminho de morte, de desumanização.

3 O renascimento de Caim

Talvez o leitor tenha ficado com a impressão de que o diagnóstico que aqui se propôs, paradigmaticamente ilustrado pela narrativa de Caim e Abel, sobre a realidade da

fraternidade, verse sobre o óbvio. E de fato, a exigência da fraternidade, ontem e hoje, parece comportar uma evidência tamanha que, talvez, dispense qualquer preocupação ou mesmo uma reflexão mais aprofundada. Entretanto, a realidade interpela e questiona qualquer suposta tranquilidade, desde o conflito entre irmãos agricultores e pastores que reflete a narrativa de Gn 4, 1-16, até as rixas mais corriqueiras de qualquer centro urbano contemporâneo, passando pela violência provocada no interior dos lares, e nos mais variados ambientes. Infelizmente, muitas situações hodiernas levam a crer que o humano, ao deixar-se dominar pelo ‘animal acuado’ que mora dentro de si, tal como Caim, se torna o lobo do seu semelhante.

A partir do pensamento de Emmanuel Levinas, Bauman percebe que o ‘pano de fundo’ da pergunta (e ao mesmo tempo resposta) de Caim em seu diálogo com Iahweh (“Acaso sou eu guarda de meu irmão?”), reflete exatamente o contexto atual, no qual é comum ouvir o questionamento: “por que eu deveria ser ético?”; ou, em outras palavras: “o que ganho com isso?”, “o que essa pessoa me fez para justificar minha atenção?”, ou “será que outra pessoa não poderia fazer isso em meu lugar?” (2004, p. 53).

Este questionamento, segundo Bonhoeffer, é de caráter nitidamente contrário à fraternidade, à comunhão entre irmãos, enquanto valor evangélico fundamental. Diz também que a fraternidade não é uma realidade psíquica, mas espiritual e antropológica (2001, p. 17), ou seja, intrínseca ao processo de à humanização do ser humano.

Para o Papa Francisco, a dificuldade de viver esta dimensão na sociedade de hoje, torna a convivência entre as pessoas caótica, e diz ele,

É justamente nesse caos que Deus pergunta à consciência do homem: ‘Onde está o teu irmão Abel?’. E Caim responde ‘Não sei. Acaso sou o guarda do meu irmão?’ (Gn 4, 9). Esta pergunta também se dirige a nós, assim que também a nós fará bem perguntar: Acaso sou o guarda do meu irmão? Sim, tu és o guarda do teu irmão! *Ser pessoa significa sermos guardas uns dos outros!* Contudo, quando se quebra a harmonia, se produz uma metamorfose: o irmão que devíamos guardar e amar se transforma em adversário a combater, a suprimir. Quanta violência surge a partir deste momento, quantos conflitos, quantas guerras marcaram a nossa história! Basta ver o sofrimento de tantos irmãos e irmãs. Não se trata de algo conjuntural, mas a verdade é esta: *em toda violência e em toda guerra fazemos Caim renascer.* Todos nós! E ainda hoje prolongamos esta história de confronto entre os irmãos, ainda hoje levantamos a mão contra quem é nosso irmão. Ainda hoje nos deixamos guiar pelos ídolos, pelo egoísmo, pelos nossos interesses [...]. (PAPA FRANCISCO, 2013c, grifo nosso).

Tal como para Caim, a pergunta que Iahweh lhe faz (“Onde está teu irmão, Abel?”), parece também não soar tão ‘natural’ aos ouvidos do homem contemporâneo. Bem pelo

contrário: a narrativa deixa margem para perceber que ele sentiu-se ofendido ao ouvi-la. A réplica de Caim (“Acaso sou guarda do meu irmão?”), complementa Bauman, é o princípio de toda amoralidade, “não é o ponto de partida da conduta moral, mas sim um sinal de sua morte” (2004, p. 53). Tanto para Caim quanto para a pessoa que vive hoje na “sociedade individualizada” (BAUMAN, 2008, p. 13), e na “comunidade de fugitivos”⁴⁰ (2003, p. 50-51) ou no “ethos da individualidade” (AMADO, 2010, p. 568), negar a exigência e a importância da fraternidade já é, em si, um caminho de morte e de ‘errância’ para a “terra de Nod”, afastado dos irmãos e longe de Deus.

Diante desta realidade, insistiu o Papa Francisco na homilia da Missa em Lampedusa pelas vítimas dos naufrágios de barcos com emigrantes que chegam ilegalmente à Europa:

Hoje ninguém no mundo se sente responsável por isso; perdemos o sentido da responsabilidade fraterna; caímos na atitude hipócrita do sacerdote e do levita de que falava Jesus na parábola do Bom Samaritano: ao vermos o irmão quase morto na beira da estrada, talvez pensemos ‘coitado’ e prosseguimos o nosso caminho, não é dever nosso; e isto basta para nos tranquilizarmos, para sentirmos a consciência em ordem (PAPA FRANCISCO, 2013a, grifo nosso).

Considerações finais

Enfim, as narrativas do Gênesis já mencionadas acima, que falam do que Wénin chama de ‘pecados originais da humanidade’, nos contam, na verdade, como uma escolha faz morrer e outra faz viver (2006, p. 44). Assim sendo, no caso de Gn 4,1-16, há, portanto, a possibilidade para que a fraternidade aconteça; sempre é possível que alguém se torne irmão, afirma o exegeta (WÉNIN, 2013a), pois ela comporta um projeto ético a ser construído. O ‘caminho de morte’ traçado por Caim, não é difícil de perceber:

Aquele que consiste em deixar-se dominar pela inveja, pelo espírito de concorrência em relação ao outro; aquele que consiste em eliminar o outro. Nessa narrativa, Abel é eliminado fisicamente. Mas há muitas outras maneiras de eliminar o outro: a indiferença, a exclusão, o esquecimento; há também palavras que matam; e também silêncios. O relato bíblico nos adverte: a morte daquele que eu excluo para ocupar

⁴⁰ Bauman fala em comunidades “cool” (palavra inglesa), ou seja, de “fugitivos”. São formadas por aqueles que vivem uma espécie de “exílio voluntário”, caracterizado pela “ausência de compromissos, especialmente de compromissos de longo prazo, do tipo dos que impedem a liberdade de movimento” (2003, p. 51). Substituem-se os compromissos “pelos encontros passageiros e pelas relações ‘até nova ordem’ ou ‘por uma noite’ (ou um dia)” (2003, p. 51). Assim, o ‘fugitivo’, como Caim, “[...] não se sente responsável pela sorte dos outros. Pode até estar fisicamente perto dos outros, mas, paradoxalmente, ele estará separado deles. Não será construtor, mas dismantelador de pontes” (OLIVEIRA, 2013, p. 15).

todo o espaço é também a minha morte, porque sem o outro, quem sou eu? (WÉNIN, 2006, p. 49).

Assim, o caminho da fraternidade que se delineia em ‘Caim e Abel’ aparece como “um desafio de se tornar irmão e irmã, quando vamos contornando as armadilhas deixadas pela vida, e consiste em renunciar à cobiça, à inveja, ao ciúme e à violência” (WÉNIN, 2013a). Pelo mesmo relato, vê-se também que os laços de sangue não são sinônimos de fraternidade. Ninguém nasce irmão. Na origem, há apenas filhos dos mesmos pais, ligados por razões biológicas e culturais, e por imposição. E este dado “pode ser a base de uma solidariedade admiravelmente forte, por vezes, mas também, e talvez antes de tudo – por que escondê-lo –, de tensões, conflitos, ciúmes e ódios, às vezes ferozes e tenazes” (WÉNIN, 2011b, p. 16). E qual seria, por outro lado, o caminho de vida nestes versículos iniciais da Sagrada Escritura?

[...] um caminho de humanização e de crescimento espiritual está esboçado: longe de ver no outro um rival, sua alteridade pode ser reencontrada como uma chance. Sua diferença abre um espaço de reencontro e de partilha, constitui uma chance de enriquecimento mútuo para aqueles que ousam alegrar-se com os outros pela felicidade deles. Acrescentaria: para aqueles que sabem tomar parte na infelicidade dos outros para carregá-la com eles (WÉNIN, 2006, p. 49).

Há, portanto, uma saída. Embora a história dos primeiros irmãos da humanidade não tenha acabado nada bem, para Schwantes “por incrível que pareça, Caim tem chance” (2007, p. 54). De que modo se daria esta ‘conversão’? Ora, observa o exegeta, por sua covardia e pelo assassinato, Caim mereceria a morte. Todavia, Iahweh acolhe a apelação do criminoso e diminui a sua pena (Gn 4,12), como indicam o sinal que lhe impôs e a ameaça que Deus faz a quem mate Caim (Gn 4, 15). Com isso, “Caim passou à categoria de Abel, pois, já não é mais lavrador, e como errante e fugitivo, [...] torna-se um protegido especial do Senhor” (2007, p. 55). É neste momento da conversão de Caim que as chances da fraternidade aparecem. Um mundo, uma sociedade, uma Igreja formada só por ‘Cains’, ou seja, por pessoas indiferentes e que se ‘endeusam’, está fadada à destruição de si mesma e de tudo o que está ao redor. Uma sociedade formada por pessoas ‘cainitas’ não dá frutos, nem para si nem para o Reino. Pela sequência do relato, vemos que Caim não apostou neste projeto. Sua descendência foi marcada pela disseminação da violência (Gn 4,23).

Pelo ‘caminho da morte’, a pessoa torna-se guarda de si mesma, dos seus interesses, e preocupações, formando ‘comunidades de fugitivos’ e promotores da indiferença. Pelo

‘caminho da vida’, há a possibilidade da fraternidade, que se concretiza quando se assume a responsabilidade que incumbe a cada um diante do seu irmão e que, segundo o plano original de Deus, não se pode recusar. Em outras palavras, “posso substituir a todos, mas ninguém pode me substituir” (LEVINAS, 1982, p. 93) e se tornar, por mim, guarda do meu irmão.

Referências

BÍBLIA. Português. 2008. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2008. 2206 p.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. 141 p.

_____. **A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

CROATTO, J. Severino. **Exilio y sobrevivencia: tradiciones contraculturales en el Pentateuco** (Comentario de Génesis 4:1-12:9). Buenos Aires: Lumen, 1997.

FARIA, Jacir de Freitas. Caim devia ter matado Abel: análise de Gn 4,1-16 na perspectiva da violência nas origens e do simbolismo dos nomes Abel e Caim. **Horizonte Teológico**, Belo Horizonte: Instituto Santo Tomás de Aquino, v.2, n.4, p. 69-92, 2003.

FRANCISCO, Papa. **Homilia do Santo Padre Francisco no Campo Desportivo “Arena” na Localidade Salina, pelas vítimas dos naufrágios**. Lampedusa: 8 jul. 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa_po.html>. Acesso em: 11 set. 2013.

_____. **Homilia do Santo Padre na Vigília de Oração pela Paz**. Roma: Praça São de São Pedro, 7 set. 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130907_veglia-pace_po.html>. Acesso em: 11 set. 2013.

IBÁÑEZ ARANA, Andrés. **Para compreender o livro do Gênesis**. São Paulo: Paulinas, 2003. 666 p.

KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max. **As origens: um estudo de Gênesis 1-11**. São Paulo: Paulinas, 2007. 248 p.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982.

MAZZAROLO, Isidoro. **Gênesis 1-11: e assim tudo começou**. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2003.

PÉREZ GONDAR, Diego. **Estudio exegético de Gn 4, 1-16**. 2010. 75f. Extracto de la Tesis Doctoral (Doctorado en Teología) – Faculdade de Teología, Universidade de Navarra, Pamplona.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **¿Dónde está tu Hermano?** Textos de fraternidad en el libro del Genesis. Valencia: Institución San Jerónimo, 1985.

SCHWANTES, Milton. **Gênesis 1-11: Vida, Comunidade e Bíblia.** São Leopoldo: Cebi, 2007.

SUSIN, Luiz Carlos. Sou eu, acaso, guarda do meu irmão?: uma nova hipótese teológica sobre o 'pecado original'. **Revista Eclesiástica Brasileira - REB**, Petrópolis: Instituto Teológico Franciscano, v.65, n.257, p. 5-24, 2005.

_____. **A criação de Deus.** São Paulo: Paulinas, 2003. 170 p.

VON RAD, Gerhard. **El libro del Genesis.** 2.ed. Salamanca: Sígueme, 1982.

WÉNIN, André. **O Homem Bíblico - Leituras do Primeiro Testamento.** São Paulo: Loyola, 2006. Col. Bíblica Loyola, v. 49.

_____. **De Adão a Abraão ou as errâncias do humano** - Leitura de Gênesis 1,1- 12,4. São Paulo: Loyola, 2011a. Col. Bíblica Loyola, v. 59.

_____. **José ou a invenção da fraternidade:** leitura narrativa e antropológica de Gênesis 37-50. São Paulo: Loyola, 2011b. Col. Bíblica Loyola, v. 60.

_____. **Entrevista sobre o tema: Fraternidade:** um projeto ético a ser conquistado. São Leopoldo 19 mar. 2013a. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/518573-fraternidade-um-projeto-etico-a-palestra-de-andre-wenin>>. Acesso em: 16 set. 2013.

_____. **Entrevista sobre o tema:** a difícil construção da fraternidade. 22 mai. 2013b. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520344-a-dificil-construcao-da-fraternidade-entrevista-com-andre-wenin>>. Acesso em: 13 abr. 2013.

_____. **Entrevista sobre o tema:** “O início da violência acontece quando não se considera o outro como sujeito”. 01 abr. 2013c. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4859&secao=413>. Acesso em: 10 abr. 2013.