

4.

Comentário de Gn 4,1–8a: antecedentes do fratricídio

4.1.

I Parte – Introdução: apresentação dos personagens: v.1–2

4.1.1.

Nascimentos distintos: v.1–2a

*“Então Adão conheceu Eva, sua mulher,
e ela concebeu
e deu à luz Caim e disse:
‘Adquiri um homem de Yhwh!’
Então tornou dar à luz seu irmão, Abel.”*

O ser humano (אָדָם – “Adão”)¹ é o agente primeiro, em cuja ação de “conhecer” Eva, desencadeia o fluxo dos acontecimentos relatados em Gn 4,1–16. O termo אָדָם, usado para designar o primeiro homem possui, na grande maioria dos casos, um valor coletivo, referindo-se a espécie humana². É usado para indicar toda a humanidade e não somente os israelitas³. Assim, é claro o simbolismo que comporta o nome de Adão, sendo o indivíduo uma representação simbólica de toda a humanidade.

Etimologicamente, o termo אָדָם provém da raiz אָדָם⁴. Esta raiz possui um campo semântico associado à tonalidade avermelhada, em suas diversas matizes e aplicações. Dela provém também o verbo אָדָם (“avermelhar, ser/estar/tornar vermelho/pardo”)⁵, o adjetivo אָדָם (“vermelho, pardo, marrom, castanho, rubro”)⁶, o substantivo אֶרֶץ (“solo, terra, pó, argila”)⁷. Talvez, devido a isso, possibilita-se

¹ Cf. p. 37 a respeito da tradução por nome próprio.

² Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “אָדָם”, *DBHP*, p. 27.

³ Cf. F. MAASS, “אָדָם”, in: G. J. BOTTERWECK– R. HELMER, *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol.1, Brescia, Paideia, 1988, coluna 178.

⁴ Cf. BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., “אָדָם” In: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p. 9; L. ALONSO SCHÖKEL, “אָדָם”, *DBHP*, p. 26.

⁵ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “אָדָם”, *DBHP*, p. 26.

⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “אָדָם”, *DBHP*, p. 28.

⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “אֶרֶץ”, *DBHP*, p. 28.

reconhecer que dela provenha também, embora não suficientemente comprovado, o substantivo אֶרֶץ (“sangue”)⁸. Na relação entre os termos אִדָּם (“ser humano/homem”) e אֶרֶץ (“terra, solo”) o texto bíblico sugere uma conexão entre a pele avermelhada do ser humano e a cor avermelhada do solo⁹. Essa relação entre os termos serve como meio, em Gênesis, para afirmar um substancial vínculo existente entre o ser humano e o solo, do qual fora formado (Gn 2,7; 3,19). Em Gn 4,1–16 a raiz aparece 7x (אֶרֶץ 6x enquanto אִדָּם, 1x) demonstrando ser relevante sua presença no relato.

A ação de Adão é expressa pelo verbo יָדַע (“conhecer”)¹⁰. O conhecimento na linguagem hebraica, vai muito além de uma atividade meramente intelectual, trata-se, antes, de uma relação existencial de cunho prático, sensorial, emocional, relacional¹¹. O termo engloba, em seu aspecto relacional, um vasto campo significativo e no qual está incluído envolvimento, interação, escolha e compromisso¹². Por isso, o mesmo verbo יָדַע é usado para expressar solidariedade familiar (Dt 33,9), intimidade entre o ser humano e Deus¹³ e também a íntima relação entre o homem e a mulher, a união sexual¹⁴. É neste sentido de “união sexual”¹⁵, que ele é utilizado em Gn 4,1, cuja conotação é clara ao contexto que apresenta, na sequência verbal, os verbos הָרָה (“conceber” – *qal wayyiqtol 3ª fs*) e יָלַד (“dar à luz, parir” – *qal wayyiqtol 3ª fs*).

Outro aspecto relevante do verbo יָדַע com o significado sexual é que ele nunca é aplicado na BH para uma cópula animal. Demonstra, com isso, a diferença profunda entre a cópula animal e a humana, sendo a humana, inserida numa dimensão que, além do âmbito corporal, envolve a inteligência e a vontade¹⁶. No entanto, não se pode compreender a união sexual, expressa pelo verbo יָדַע, com um caráter puramente idílico de uma intimidade isenta de conflitos, pois o mesmo verbo é também utilizado na BH para significar a

⁸ L. ALONSO SCHÖKEL (“אֶרֶץ”, *DBHP*, p. 26) apresenta esta possibilidade, embora não comprovável.

⁹ J. ANGELATS I MORATÓ, *Cain i Abel, Paraula o Violència*, p. 72.

¹⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “יָדַע”, *DBHP*, p. 268–270.

¹¹ Cf. J. CORBON – A. VANHOYE, “Conhecer”, in: X. LÉON–DUFOUR et alii., *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Petrópolis, Vozes, 1987, p. 165.

¹² Cf. G. J. WENHAM, *Genesis 1–15*, p. 100; N. H. SARNA, *Genesis: The Traditional Hebrew Text*, p. 31.

¹³ Cf. Gn 18,19; Am 3,2; Jr 1,5;31,34.

¹⁴ Cf. Gn 4,17; 19,5; 24,16; 29, 32–35; 38,15.

¹⁵ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “יָדַע”, *DBHP*, p. 269.

¹⁶ Cf. N. H. SARNA, *Genesis: The Traditional Hebrew Text*, p. 31.

violência sexual ou o poder exercido pelo homem sobre a parceira¹⁷, podendo ganhar o sentido de “submeter” e até “humilhar”¹⁸.

O objeto direto da primeira oração é o nome próprio “Eva”: “Adão conheceu Eva”. A etimologia do nome חַוָּה (“Eva”) é incerta¹⁹. Sua forma é idêntica ao substantivo feminino חַוָּה que significa “aldeia, vilarejo”²⁰. A raiz verbal חוה refere-se a “expor, declarar, ensinar, fazer brotar, manar, adquirir ou transmitir sabedoria”²¹. Não obstante, em Gn 3,20 há uma explicação dada ao nome de Eva²² conectando-o ao verbo חָיָה (“viver”)²³. Esta conexão entre os dois termos parece tratar-se apenas de caráter popular, pois, etimologicamente, não se encontra nenhuma base consistente para afirmá-la²⁴. De todo o modo, em Gn 3,20, a mulher esta identificada com a vida²⁵, sendo a “mãe de todos os viventes”²⁶.

O nome de Eva é seguido de um aposto (חַוָּה) que lhe caracteriza e identifica: Eva é mulher/esposa (חַוָּה) de Adão, a quem se refere o sufixo (3^a ms) que acompanha o substantivo feminino חַוָּה na oração. O termo חַוָּה (“feminino, mulher, fêmea, virago”) está em paralelo a אִישׁ (“masculino, homem, macho, varão”)²⁷ enquanto refere-se ao gênero sexual, e adquire o sentido de “esposa” enquanto indica relações familiares²⁸. Em Gn 4,1 pode-se dizer que ambos os sentidos estão presentes.

O uso dos termos אִישׁ/ חַוָּה (“masculino/feminino”), nos textos de Gn 2–4, mostra a dualidade sexual como parte fundamental da natureza humana que se articula como complementariedade²⁹. O ser humano Adão se reconhece como

¹⁷ Cf. A. WÉNIN, *D’Adam à Abraham*, p. 137–138.

¹⁸ Cf. Gn 19,5; Jz 19,22.25; Ez 19,7.

¹⁹ J. L. MCKENZIE, (“Eva”, *Dicionário Bíblico*, São Paulo, Paulus, 1984, p. 319) indica que nenhuma etimologia sugerida pelos estudiosos tem uma aceitação universal.

²⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “חַוָּה”, *DBHP*, p. 206.

²¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “חוה”, *DBHP*, p. 206.

²² Cf. Gn 3,20 (“O homem chamou sua mulher ‘Eva’, por ser a mãe de todos os viventes”).

²³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “חָיָה”, *DBHP*, p. 213–216.

²⁴ Cf. J. L. MCKENZIE, “Eva”, *Dicionário Bíblico*, São Paulo, Paulus, 1984, p. 319.

²⁵ J. A. SKINNER (*Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh, T.&T. Clark, 1912, p. 102–103) e I. M. KIKAWADA (*Two Notes on Eve*, in: *Journal of Biblical Literature*, 91.1, 1972, p. 33–37) admitem na figura de Eva, a sobrevivência de traços míticos que associam-na ao mito de uma deusa-mãe babilônica.

²⁶ Cf. X. LÉON-DUFOUR (“Mulher”, in: X. LÉON-DUFOUR et alii., *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Petrópolis, Vozes, 1987, p. 626.): “Se devido ao pecado ela [mulher] só transmite a vida através do sofrimento ela triunfa, no entanto, da morte ao assegurar a perpetuidade da raça”.

²⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “אִישׁ”, *DBHP*, p. 49–50.

²⁸ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “חַוָּה”, *DBHP*, p. 80–81.

²⁹ Uma complementariedade não isenta de desequilíbrios após a primeira transgressão (cf. Gn 2,23; 3,6.16).

masculino diante do feminino da mulher, Eva. Ao ser conferida a ela uma identidade feminina (הַשֵּׁנָה), ele é reconhecido em sua identidade masculina (הַשִּׁנָּה). Assim, já não é mais simplesmente o genérico אָדָם (“ser humano”), mas também, זָכָר (“macho, masculino”) enquanto ela é נְשִׂאָה (“fêmea, feminino”)³⁰. Isto é relevante ao contexto porque o paralelo entre os dois termos parece compor uma base significativa também, no júbilo de Eva, ao nascer seu primogênito macho, adiante no texto³¹.

Após a ação inicial de Adão, o relato não faz mais referência direta a ele. Já na segunda oração é Eva que assume a função de sujeito de toda a sequência até o nascimento de Abel em Gn 4,2a. Apesar do TM não explicitar a mudança de sujeito com um nome ou pronome, está claro tratar-se de Eva pelos verbos que na sequência apresentam-se como 3ª fs.

Eva dá a luz seu filho primogênito que recebe o nome de Caim (קַיִן). Este nome aparece citado 13x no relato, o que evidencia claramente o protagonismo de Caim no texto. A raiz etimológica do nome é incerta e são múltiplas as possibilidades que se apresentam em torno. A princípio parece apontar para um núcleo semântico que o liga, primeiramente, a metalurgia³². Como nome próprio já é atestado no árabe antigo³³. No árabe, a raiz verbal possui o significado de “formar, fabricar” e o substantivo que dela deriva pode ser aplicado tanto a um “ferreiro, laminador” como qualquer outro “trabalhador manual”³⁴. Em outras línguas semíticas como o siríaco, o termo significa “laminador, trabalhador de metal”³⁵. No hebraico, o nome parece significar “lança” ou “ponta de (lança)”³⁶. A versão da LXX atribui ao termo קַיִן o significado de “lança” quando o traduz, na única vez em que aparece como substantivo comum na BH, por δόρυ, em 2Sm 21,16³⁷. Levando em conta o contexto semita parece haver conexão entre as duas

³⁰ Cf. X. LÉON-DUFOUR, “Mulher”, in: X. LÉON-DUFOUR et alii., Vocabulário de Teologia Bíblica, Petrópolis, Vozes, 1987, c. 626.

³¹ Cf. N. M. SARNA, *Genesis: The Traditional Hebrew Text*, p. 32.

³² Cf. J. ANGELATS I MORATÓ, *Cain i Abel, Paraula o Violència*, p. 74.

³³ Cf. G. VON RAD, *Genesis*, Brescia, Paideia, 1978, p. 129.

³⁴ Cf. J. ANGELATS I MORATÓ, *Cain i Abel, Paraula o Violència*, p. 74.

³⁵ Cf. SKINNER, J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1912, p. 102.

³⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “קַיִן”, *DBHP*, p. 580; Cf. J. G. MURPHY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Genesis, with a New Translation*, Boston, Estes and Lauriat, 1873, p. 144.

³⁷ Cf. 2Sm 21,16, in: BÍBLIA, Grego, *Septuginta, Vetus Testamentum graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

acepções, o “laminador” e o instrumento fabricado “lança”, comportando, assim, um sentido ambivalente³⁸.

Há também outras possíveis associações: Foneticamente, existe uma aproximação do nome de Caim com a raiz hebraica קנא (“sentir inveja/ ciúmes”)³⁹, desta forma, Caim significaria: “aquele que é invejoso”⁴⁰. Esta proximidade fonética poderia, talvez, ser prenúncio indicador das motivações internas que levaria Caim ao ato fratricida⁴¹. Outra relação visível é a correspondência das consoantes do nome Caim com a raiz verbal קנן (“prantear, compor uma elegia, entoar um canto fúnebre, cantar um lamento”)⁴². Excetuando Gn 4, o termo קנן como nome próprio aparece na BH somente duas vezes: em Js 15,57, referindo-se a uma cidade e em Nm 24,22, aplicado como epônimo dos quenitas.

Em Gn 4,1–2 há uma visível conexão entre o nome קנן e o verbo קנן, presente na sequência⁴³. Esta associação não encontra fundamentação nas regras comuns etimológicas do hebraico, parecendo estarem unidas, a princípio, por assonância. No entanto, existe a possibilidade de que os dois termos tiveram origem e desenvolveram-se a partir de uma raiz biliteral primitiva comum. Este tipo de raiz é comum como base de muitas palavras tríades que constam de duas consoantes fortes e uma terceira fraca que sofre variações de si e de sua posição⁴⁴. Se assim fosse, poderia tanto קנן (“Caim”) quanto קנן (“formar, levantar, estabelecer, ganhar, comprar, adquirir”) provirem da mesma raiz קן (“erguer, formar, erigir, hastear”)⁴⁵. Fortalecendo esta possibilidade, o substantivo hebraico קנן, mesma raiz do verbo קנן, significa “caniço, haste, vara”⁴⁶. Se levar em conta o formato de tais objetos, a relação com a forma de uma “lança”, possível significado para o nome de Caim, parece óbvia.

Deste modo, o significado de “lança” ao nome Caim confere um sentido razoável ao contexto. Parece claro, no entanto, que em torno do nome do primogênito de Adão e Eva há um interessante jogo etimológico que coloca o

³⁸ Cf. J. ANGELATS I MORATÓ, *Cain i Abel, Paraula o Violència*, p. 74.

³⁹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “קנא”, *DBHP*, p. 583.

⁴⁰ E. BIANCHI, *Adamo, Dove Sei? Commento Esegético-Spirituale ai Capitoli I–II del Libro della Genesi*, Magnano, Qiqajon, 1994, p. 212–213.

⁴¹ Cf. A. Y. KIM, *Cain and Abel in the Light of Envy: A Study in the History of the Interpretation of Envy in Genesis 4.1–16*, in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 12.1, 2001, p. 77.

⁴² Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “קנן”, *DBHP*, p. 579.

⁴³ Cf. M. W. SCARLATA, *Outside of Ede*, p. 28.

⁴⁴ Cf. J. G. MURPHY, *A critical and exegetical commentary on the book of Genesis*, p. 144.

⁴⁵ Cf. J. G. MURPHY, *A critical and exegetical commentary on the book of Genesis*, p. 144.

⁴⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “קנן”, *DBHP*, p. 584.

nome Caim num complexo e enredado campo semântico que lança sobre o texto profundas e amplas nuances significativas, assim, a definição de um significado não exclui outros aspectos que o nome comporta.

Logo após o nascimento do primogênito de Eva, o verbo *אָמַר* (*gal wayyiqtol 3^{fs}*) introduz no texto uma exclamação jubilosa da mulher. A frase proferida por ela compõe-se de apenas quatro palavras (*הָיָה לִּי אֵשׁ אֶת־יְהוָה*), mas, sintaticamente unidas de tal forma que a frase soa bastante controversa e é difícil apurar o seu alcance e sentido.

O verbo *קָנָה* (“comprar, produzir, adquirir, conseguir, formar, possuir, fundar, estabelecer”)⁴⁷ comporta, em síntese, basicamente dois sentidos: criar (no sentido de produzir) e adquirir⁴⁸ e não é fácil determinar o sentido que é entendido no texto de Gn 4,1, devido a complexidade da oração. Além disso, como visto anteriormente, o verbo *קָנָה* e o nome *קַיִן* formam um evidente jogo aliterativo⁴⁹, um trocadilho que coloca os dois termos em relação⁵⁰, mas que não auxilia para esclarecer seu alcance.

O uso hebraico do verbo *קָנָה* foi tradicionalmente interpretado para referir-se ao conceito de aquisição em relação a pessoas e objetos, tendo o ser humano por sujeito⁵¹. Por sua vez, adquire a noção de criação quando o sujeito é Yhwh⁵². Embora a noção de “criar” aplicada à raiz seja rejeitada por alguns estudiosos que entendem esta noção a partir do conceito de *creatio ex nihilo*⁵³, *קָנָה* parece conferir ao “criar” o sentido de “produzir, formar, estabelecer, instituir”, o que se distingue da “criação a partir do nada”, a qual é expressa pelo verbo *בָּרָא*⁵⁴.

⁴⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “קָנָה”, *DBHP*, p. 583.

⁴⁸ Cf. J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, p. 102.

⁴⁹ Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, p. 109.

⁵⁰ D. E. BOKOVOY (*Did Eve Acquire, Create, or Procreate with Yahweh? A Grammatical and Contextual Reassessment of קָנָה in Genesis 4:1*, in: *Vetus Testamentum*, 63.1, 2013, p. 20), afirma que esta relação entre os dois termos reflete a tendência dos textos de tradição Javista em permitir trocadilhos literários para dirigir o curso dos eventos narrativos como, por exemplo, *אֵשׁ/הָאֵשׁ*, *אֶדֶם/אֶדְמָה*.

⁵¹ Cf. Ex 21,2 (“Se comprares um escravo hebreu...”); Gn 25,10 (“É o campo que Abraão comprara dos filhos de Het...”); Gn 47,19 (“...Compra-nos, pois, a nós e a nosso terreno em troca de pão...”); Pr 16,16 (“Melhor do que o ouro é adquirir sabedoria, e adquirir discernimento é melhor que a prata.”).

⁵² Cf. Gn 14,19 (“...Bendito seja Abrão pelo Deus Altíssimo que criou o céu e a terra...”); Sl 139,13 (“...pois Tu formaste os meus rins...”); Dt 32,6 (“...Não é ele o teu pai, teu criador?...”); Is 1,2 (“...Criei filhos e os fiz crescer, mas eles se rebelaram contra mim.”).

⁵³ E. Lipinski, P. Katz, B. Vawter, L. Handy (cf. D. E. BOKOVOY, *Did Eve Acquire, Create, or Procreate with Yahweh?*, in: *Vetus Testamentum*, 63.1, 2013, p. 22).

⁵⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “בָּרָא”, *DBHP*, p. 116–117.

Em Gn 4,1 Eva é o sujeito que gera a partir de uma ação do homem Adão. No entanto, a frase pronunciada por Eva indica uma participação divina no ato gerador: אִישׁ אֶת־יְהוָה קָנִיתִי (“Adquiri um homem de Yhwh”). Isto dificulta ainda mais uma definição do sentido do verbo. O problema encontra uma saída se for levada em conta a mentalidade hebraica de que a vida é um dom divino e a existência está diretamente vinculada a Yhwh, sendo ele seu doador primeiro⁵⁵. Isto também ajudaria a esclarecer o sentido da partícula אֶת unida ao nome divino⁵⁶. Dessa forma, o significado de “criar, gerar, formar” ou então “adquirir (como algo recebido)” não parecem ser incompatíveis em Gn 4,1, podendo comportar ambos os significados: por um lado Eva gera em seu ventre um filho, por outro lado, reconhece-o como uma aquisição de Yhwh.

Outra dificuldade na enigmática frase de Eva é o uso do termo אִישׁ para referir-se a criança que nasce, pois, este termo indica um homem adulto e não é usado para referir-se a uma criança. Uma possibilidade de saída deste impasse está em levar em conta a noção de auxílio mútuo presente na relação dos termos אִישׁ/אִשָּׁה (“masculino/feminino”). Isso levado em conta, seu uso em Gn 4,1 adquire um significado mais claro: No nascimento de seu primogênito macho, Eva exulta de alegria por ter adquirido, em meio às dores e sofrimentos, um auxiliar, um homem, proveniente de Yhwh. O uso do termo estaria indicando que Eva contempla, na criança que nasce, o homem futuro⁵⁷.

Um relevante aspecto textual brota, assim, da frase proferida. O júbilo de Eva ao ser formado dela um homem faz ressoar o júbilo de Adão ao ser formado dele uma mulher (Gn 2,23). Porém, ressoa também, conjuntamente ao júbilo, um sutil e refinado orgulho expresso pelo verbo קָנָה. Eva, criada para auxiliar o homem (Gn 2,20–23) vê a relação transformada em domínio e submissão (Gn 3,16); Agora, tendo gerado um homem, vê invertida a situação: ao invés de ser dominada por um homem (אִישׁ – Gn 3,16) ela é que tem a posse de um homem (אִישׁ – Gn 4,1). No acolhimento alegre de Caim, Eva instaura uma relação de posse, o homem é sua aquisição. Isso é acentuado na frase, ao ser atribuído a Yhwh a procedência de Caim, nas palavras de Eva, Adão parece deixado de lado

⁵⁵ Cf. A. A. VIARD, J. GUILLET, “Vida”, in: X. LÉON-DUFOUR et alii., Vocabulário de Teologia Bíblica, Petrópolis, Vozes, 1987, c. 1067–1072.

⁵⁶ Cf. p. 33-34 (Marca acusativa de limitação do modo por meio do qual o objeto “homem” foi adquirido ou gerado).

⁵⁷ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 44.

na relação. Deste modo, é possível perceber na frase que a mulher substitui um homem que a domina por um homem que ela possui⁵⁸. O homem agora é seu objeto, por isso, suas palavras, em Gn 4,1e, são a proclamação de seu triunfo. Para Eva, parece que o nome de Caim tem mesmo o significado de “lança”, pois ele é um instrumento adquirido por ela e pelo qual ela triunfou⁵⁹.

Tendo nascido o primogênito, é anunciado o nascimento do segundo filho. Isto é indicado através do verbo *הִפְחִיל וַיַּיְקֹטֶל* (*hiphil wayyiqtol 3ª fs*) com o sentido de repetição, acompanhado do *infinitivo construto* preposicionado לָלֶדֶת (“dar à luz”): וַתֵּלֶד לְלֶדֶת (“e tornou dar à luz”). O novo nascido, porém, não é recebido com a mesma ênfase dada ao primeiro. O texto não apresenta nenhuma reação materna a respeito deste nascimento. Entre o júbilo expressado e o silêncio, o texto parece indicar qual é a preferência materna e apresenta a primeira distinção entre os irmãos⁶⁰. O primogênito goza de um lugar de destaque e isto é confirmado pela própria definição do segundo filho como o “irmão de Caim”, este parece ser o seu lugar no relato, sua existência é secundária, seu nascimento não tem consistência em si mesmo, mas em Caim, a quem é referido⁶¹. Um aposto o qualifica e confere a ele um nome: Abel, um nome sugestivo que alicerça ainda mais seu lugar secundário junto ao irmão. Quanto a Eva, dada à luz Abel, não é mais mencionada no texto.

O nome אָבֵל (“Abel”) apresenta as mesmas consoantes da raiz verbal הָבַל (“esvaziar-se, ficar vazio, ser vazio”)⁶². Desta raiz também provém o substantivo, de forma idêntica ao nome, אָבֵל que possui o significado de “sopro, vento, suspiro, vazio, nada, vacuidade, irreabilidade, vaidade, ilusão”⁶³.

Outras conexões podem ser percebidas em relação ao nome de Abel: Foneticamente, אָבֵל apresenta assonância com o substantivo אָבֵל, cujo significado é “luto, funeral”⁶⁴. Assim, aos ouvidos, o nome poderia ressoar, talvez, como um presságio do fatídico destino de personagem. Outra procedência do nome “Abel” poderia ser o siríaco, que possui termo semelhante para designar “pastor”, e que

⁵⁸ Cf. A. WÉNIN, *D’Adam à Abraham*, p. 141.

⁵⁹ Cf. J. ANGELATS I MORATÓ, *Cain i Abel, Paraula o Violència*, p. 74–75.

⁶⁰ Cf. J. ANGELATS I MORATÓ, *Elements per a una Lectura de Gn 4,1–16, des de la perspectiva psicoanalítica de Marie Balmary*, in: PUIG I TÀRRECH, A., *La violència en la Bíblia*, Tarragona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2009, p. 22.

⁶¹ Cf. J. ANGELATS I MORATÓ, *Elements per a una Lectura de Gn 4,1–16*, p. 22.

⁶² Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “אָבֵל”, *DBHP*, p. 166.

⁶³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “אָבֵל”, *DBHP*, p. 166.

⁶⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “אָבֵל”, *DBHP*, p. 23–24.

estaria, assim, diretamente relacionado o nome do personagem ao seu ofício⁶⁵. Este mesmo significado básico de “pastor” também é encontrado no árabe em termo semelhante⁶⁶.

Considerando o termo hebraico, o nome conferido – Abel –, parece comportar um sentido que vai além de seu ofício. Existem algumas referências importantes nos textos sapienciais e em outros⁶⁷ que leva a ver, no nome de Abel, uma indicação da fugacidade da vida humana que, metaforicamente, passa como um sopro⁶⁸. Assim, Abel pode ser entendido no texto como revestido de um simbolismo que o torna protótipo da efemeridade da vida humana, podendo tornar-se ainda mais efêmera, em consequência da violência causada pelo pecado⁶⁹. Na assonância com “luto, funeral” poderia ressoar, conjuntamente, a tragicidade da condição fugaz da vida humana.

Por outro lado, o nome Abel aparece 7x no relato de Gn 4,1–16, indicando assim sua relevância textual ao lado do nome de Caim. Apesar de o nome poder indicar algo “fugaz, sem importância”, Abel está revestido de sentido no relato e sua presença é fundamental. Trata-se de um “vazio” cheio de significado, sobretudo com o aposto que o acompanha: “irmão”. Isso confere a Abel uma importância tal que o “vazio” que o personagem carrega no nome, não precisa ser visto como algo substancial ao personagem, mas como o texto o apresenta, em relação a Caim. Desse modo, a falta de importância de Abel, poderia estar indicando não sua identidade própria, mas sua identidade aos olhos ou derivada do irmão Caim⁷⁰.

A palavra אָח (“irmão”) ocorre 7x no relato, o mesmo número de vezes do nome Abel. Isto revela e ressalta o aspecto substancial dos laços que unem Caim a Abel⁷¹. Mesmo que Abel pareça estar em segundo lugar diante do protagonismo de Caim, é através de seu nascimento que é introduzido o importante tema das relações entre o “homem e seu irmão” em Gn 4,1–16⁷². É Abel que, com seu

⁶⁵ Cf. N. H. SARNA, *Genesis: The Traditional Hebrew Text*, p. 32.

⁶⁶ Cf. J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1912, p. 103.

⁶⁷ Cf. Ecl 1,2.14;2,1.11.15.17.19.21.23.26; Sl 39,6;62,10;94,11;144,4; Jó 7,16;9,29;21,34.

⁶⁸ Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, p. 109.

⁶⁹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo Fratello?*, p. 33.

⁷⁰ Cf. K. VERMEULEN, *Mind the Gap: Ambiguity in the Story of Cain and Abel*, in: *Journal of Biblical Literature*, 133.1, 2014, p. 29–42.

⁷¹ Também o nome Abel ocorre 7x em Gn 4,1–16.

⁷² Cf. E. J. VAN WOLDE, *The Story of Cain and Abel*, p. 27; K. A. DEURLOO, *The Scope of a Small Literary Unit in the Old Testament: Introduction to the Interpretation of Genesis 4*, in: M.

nascimento, confere a Caim a fraternidade, com toda a densidade que este termo comporta⁷³.

Na língua hebraica, o substantivo *אָח* (“irmão”) pode ser entendido, primeiramente, no âmbito da família, como filho dos mesmos pais ou de diversa mãe. Indica, também, os primos e outros parentes mais próximos. No entanto, o substantivo possui um sentido mais abrangente sendo usado, também, para designar homens da mesma tribo, companheiros, correligionários, patriotas, colegas de ofício, amigos, indivíduos provenientes de um antepassado comum, o “próximo” em geral e, por fim, seu significado pode ser estendido a todos os seres humanos⁷⁴. No texto de Gn 4,2 a conotação primeira, irmãos por serem filhos dos mesmos pais, parece clara. No entanto, por tratar-se de um texto das origens, os dois irmãos em sentido estrito, sendo filhos do primeiro casal humano, comportam também o sentido lato, estendendo o significado de fraternidade a toda a humanidade.

4.1.2. Distinção de ofícios

*“Foi, Abel, pastor de ovelhas
e Caim foi lavrador de solo.”*

O contraste das diferenças, já entrevisto no nascimento dos irmãos, agora é explicitado na distinção de seus ofícios. As diferenças que comporta a fraternidade é um elemento temático importante em Gn 4,1–16⁷⁵. Enquanto Abel torna-se pastor de ovelhas, Caim torna-se agricultor. Essa abertura que compara duas profissões é frequente nas narrativas bíblicas e, na maioria das vezes, está associada a um conflito entre elas⁷⁶. As duas profissões, pastoreio e agricultura,

KESSLER, Voices from Amsterdam: A Modern Tradition of Reading Biblical Narrative, Atlanta, Scholars Press, 1994, p. 48.

⁷³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo Fratello?*, p. 33.

⁷⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “אָח”, *DBHP*, p. 39; G. NOLLI, “Fratello”, in: *Lessico Biblico*, Roma, Studium, 1970, p. 498–499.

⁷⁵ Cf. B. J. STRATTON, *Out of Eden: Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2–3*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 213–214.

⁷⁶ Cf. C. WESTERMANN, *Genesi*, p. 44.

possuem também um caráter particular, pois, não são duas profissões como tantas outras, mas as duas formas básicas da subsistência, tanto de Israel, como de toda a humanidade⁷⁷. Deste modo, os ofícios dos dois irmãos carregam a força dos conflitos frequentes entre dois modos de economia de subsistência das sociedades do Antigo Oriente Próximo e, de modo particular, podem encontrar raízes na antiga rivalidade entre grupos de pastores nômades israelitas e agricultores sedentários cananeus⁷⁸. No entanto, ambas as profissões carregam também as riquezas das tradições culturais e religiosas de Israel.

Abel como pastor de ovelhas (רֹעֶה צֹאן) evoca, de certo modo, os patriarcas israelitas que se ocupavam também deste modo de vida⁷⁹, bem como Davi, que antes de tornar-se rei, fora pastor (1Sm 16,11–13; 17, 34.40). Caim, por sua vez, no ofício de lavrador (servidor/cultivador) do solo (עֲבַד אֲדָמָה) segue a profissão do seu pai Adão⁸⁰. O mesmo verbo (עֲבַד) designa o ofício de ambos (Gn 2,5; 2,15; 3,23). É herdeiro do ofício dado por Yhwh ao primeiro ser humano, criado para “cultivar o solo” (לְעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה – Gn 2,5; 3,23). Dessa forma, Caim em seu labor, carrega o simbolismo do ser humano na essência para a qual foi criado, expresso pela riqueza semântica do verbo עֲבַד⁸¹.

O verbo עֲבַד possui uma dimensão secular e outra religiosa, adentra o campo cultural e cultural. Nas línguas latinas “cultura” e “culto” são semanticamente e etimologicamente unidas (*colere*); essa mesma unidade é conferida pelo verbo hebraico עֲבַד na língua hebraica⁸². Seu campo semântico é extenso e pode ter como complemento verbal a terra ou a divindade⁸³. Em sua base está o sentido de “servir”. Assim, tendo por base a íntima relação entre culto e cultura, verifica-se que no contexto de Gn 2–4 o verbo עֲבַד indica, em último

⁷⁷ Cf. C. MEYERS, *Food and the First Family: A Socioeconomic Perspective*, in: C. A. EVANS et alii., *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden–Boston, Brill, 2012, p. 145.

⁷⁸ Cf. J. J. ALLEN, *The Mixed Economies of Cain and Abel: An Historical and Cultural Approach*, in: *Conversations with the Biblical World*, 31, 2011, p. 33–52.

⁷⁹ Cf. Gn 13,7–8; 26,20; 34, 23; 46,32; 47,3.

⁸⁰ Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, p. 110.

⁸¹ Cf. K. M. SWENSON, *Care and Keeping East of Eden: Gen 4:1–16 in Light of Gen 2–3*, in: *Interpretation*, 60.4, 2006, p. 373–384.

⁸² Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo Fratello*, p. 34.

⁸³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL (“עֲבַד”, *DBHP*, p. 473–475): “trabalhar, lavar, cultivar, servir, estar à disposição; ser servo, escravo, empregado; submeter-se, estar submetido, depender; ser súdito, sujeito a, dependente, vassalo, funcionário; oferecer/prestar culto, venerar, acatar, ser devoto; oferecer/ celebrar a liturgia/rito/cerimônia/ofício, officiar”.

termo, que a resposta do solo depende da relação espiritual do homem com Deus e com os outros⁸⁴. Esse é um aspecto significativo no relato, como se verá adiante.

A distinção dos ofícios dos dois irmãos, em Gn 4,2, também tem a função indicativa de mostrar que, com a ramificação da humanidade, proveniente de um mesmo tronco, começa também a divisão do trabalho⁸⁵. A distinção cultural entre Caim e Abel expressa, de modo simbólico, que a humanidade é feita de diferenças, não é uniforme, pelo contrário, é diversa e múltipla⁸⁶. Por detrás disto parece já indicar o grande desafio de encontrar a unidade fraterna, em meio à diversidade, fato longe de ser simples, como o relato demonstrará no seu desenrolar-se⁸⁷.

Vê-se, enfim, que a apresentação dos personagens em Gn 4,1–2 forma um denso quadro introdutório, bem composto, fazendo ressoar vários aspectos da complexa natureza humana e de sua potencialidade; ao mesmo tempo, permite entrever, como um prenúncio sombrio ao fundo de cada elemento, os traços trágicos da condição humana. Uma inclusão, feita pela raiz אדָם que inicia e encerra a parte introdutória, emoldura todos os elementos. Desse modo, parece querer demonstrar que todos os elementos, com todas as nuances significativas que trazem, estão encerrados dentro daquilo que constitui o “terrestre” (אָדָם / אֲדָמָה).

4.2.

II parte – Crise: v.3–8a

4.2.1.

Episódio das ofertas: v.3–5

4.2.1.1.

Ofertas distintas apresentadas a Yhwh: v.3–4a

*“Aconteceu, depois de algum tempo,
apresentou Caim, do fruto do solo, uma oferta para Yhwh,*

⁸⁴ Cf. J. ANGELATS I MORATÓ, *Cain i Abel, Paraula o Violència*, p. 79.

⁸⁵ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 44.

⁸⁶ Cf. J. ANGELATS I MORATÓ, *Cain i Abel, Paraula o Violència*, p. 78–79.

⁸⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo Fratello?*, p. 33.

e Abel apresentou, também ele, dos primogênitos de suas ovelhas e de suas gorduras.”

Após a apresentação dos personagens, o sinal macrossintático וַיְהִי, acompanhado de uma locução adverbial temporal (וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים) serve de corte para uma nova situação. A frase וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים ocorre de forma idêntica 3x na BH (2Sm 14,26; 1Rs 17,7; Jr 13,6). No entanto somente em 2Sm 14,26 é que o termo denota um período específico de tempo: um ano, embora não como período exato, mas aproximado⁸⁸. Em Gn 4,3 a expressão não está sendo usada para definir um período temporal especificamente delimitado, mas, antes, para fazer o tempo fluir e dar seguimento ao relato. Assim, numa concisa supressão temporal, é deixado para trás o primeiro casal humano assim como um período que parece não interessar ao objetivo do relato, e rapidamente passa-se ao episódio das ofertas⁸⁹.

A apresentação das ofertas é indicada pelo verbo בוא (“entrar, ir, vir, transpor, introduzir, trazer, apresentar, oferecer”)⁹⁰. Este verbo tem um uso bastante abrangente e é usado com frequência nos textos cúlticos para a oferta dos sacrifícios⁹¹. O substantivo feminino מִנְחָה (“presente, dom, tributo, oferta”)⁹², também não possui uma ressonância especificamente cúltica, tendo uma aplicação tanto secular como religiosa. Nos textos seculares o termo refere-se a um presente ofertado para ganhar o favor de alguém (Gn 32,14.19; 43,11). Nos textos cúlticos é usualmente utilizado para referir-se a oferta de cereais em oposição ao sacrifício animal (Lv 2), embora, ocasionalmente (1Sm 2,17.29) abranja a ambos⁹³. Apesar de em Gn 4,3b ser usado, primeiramente, em sentido mais estrito, referindo-se a oferta de Caim, na sequência ganha o sentido mais amplo, referindo-se também à oferta de animais apresentada por Abel⁹⁴.

⁸⁸ Cf. 2Sm 14,26 (“Quando cortava o cabelo – no fim de cada ano ele costumava cortá-lo, quando pesava muito, e por isso cortava – ele pesava-o...”).

⁸⁹ Cf. M.W. SCARLATA (*Outside of Eden*, p. 50) sugere outra leitura gramaticalmente possível da frase “depois de algum tempo”: A expressão estaria referindo-se, intencionalmente, ao período que antecede a oferta de Caim, indicando um retardamento, uma lentidão de Caim em fazer sua oferta.

⁹⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “בוא”, *DBHP*, p. 90–93.

⁹¹ Cf. G. J. WENHAM, *Genesis 1–15*, p. 103.

⁹² Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “מִנְחָה”, *DBHP*, p. 384.

⁹³ Cf. R. DE VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 2004, p. 453–469; G. J. WENHAM, *Genesis 1–15*, p. 103.

⁹⁴ G. J. WENHAM, *Genesis 1–15*, p. 103.

No ato de ofertar, Caim precede Abel. Isto pode ser percebido tanto pela ordem em que os irmãos são citados no trecho, como pela expressão גַּם־הוּא (“também ele”) que demonstra a ação de Abel como um movimento secundário ou decorrente da ação de Caim. Parece indicar com isso a precedência de que goza Caim, ao mesmo tempo indicando que Abel segue o exemplo do irmão. Não obstante, no que tange as formas verbais, o texto manifesta simultaneidade, pois a forma verbal *wayyiqtol* é seguida de *qatal*, rompendo a cadeia narrativa⁹⁵. Quanto ao conteúdo das ofertas, cada um dos irmãos oferece dos frutos do seu ofício, confirmando a noção de que, naturalmente, a oferta cultural corresponde ao ofício cultural⁹⁶.

O texto não faz referência a nenhum tipo específico de rito seguido na apresentação das ofertas. O interesse especificamente cútico parece não fazer parte do objetivo do relato⁹⁷. Dessa forma, apesar do conteúdo das ofertas remeter à religiosidade israelita, a não especificação cútica–ritual permite ao texto uma leitura mais abrangente, como parte de uma experiência cultural e religiosa universal: o ser humano faz oferendas às divindades como reconhecimento das forças superiores, com as quais busca colocar-se em contato e estabelecer comunhão⁹⁸. Isto concorda com o teor universalista de um relato das origens.

A oferta de Caim consiste em fruto do solo (פְּרִי הָאֲדָמָה), a de Abel, nas primícias e gorduras de suas ovelhas (בְּכֻרֹת צֹאנוֹ וְחֵלְבֵהֶן). Apesar de não especificar nenhuma forma ritual e mesmo que animais e cereais sejam conteúdos comuns e universais de oferendas às divindades, vê-se nas especificações dadas às ofertas dos irmãos sinais característicos da religiosidade de Israel. A oferta de Abel faz referência aos primogênitos, que devem ser oferecidos a Yhwh⁹⁹, e às gorduras dos animais, que são as partes oferecidas nos sacrifícios rituais expiatórios e de comunhão (Lv 3,14–16); A oferta de Caim parece fazer referência às ofertas de oblação (Lv 2)¹⁰⁰.

⁹⁵ Cf. Cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *GHB*, §166.c–i.

⁹⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo Fratello?*, p. 34.

⁹⁷ Cf. G. VON RAD, *Genesi*, Brescia, Paideia, 1978, p. 130.

⁹⁸ Cf. J. ANGELATS I MORATÓ, *Cain i Abel, Paraula o Violència*, p. 80–82.

⁹⁹ Cf. Ex 13,11; 23,18; 34,19; Dt 15,19.

¹⁰⁰ Sobre as práticas rituais e os tipos de ofertas cf. R. DE VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 453–469.

4.2.1.2.

Distinção de Yhwh: v.4b–5a

*“Olhou Yhwh para Abel e para sua oferta;
mas para Caim e para sua oferta não olhou.”*

A resposta de Yhwh às ofertas apresenta-se com uma distinção: Yhwh volta sua atenção para Abel e sua oferta enquanto não dá atenção para Caim e a sua oferta. O verbo utilizado para expressar essa distinção é *הִנֵּה* (“olhar, prestar atenção, fixar o olhar”)¹⁰¹. Este verbo não indica apenas o gesto objetivo de olhar alguma coisa, mas implica também numa atitude subjetiva favorável do sujeito que olha¹⁰². Por isso, semanticamente, reveste-se do significado de “olhar com agrado, agradar-se de alguém ou de algo”¹⁰³. Este sentido é aplicado no texto, antropomorficamente, a Yhwh, para expressar, assim, a atitude de predileção divina por Abel e sua oferta. O texto usa um semitismo, no qual a afirmação (olhou) + negação (não olhou), tem o sentido de “mais do que”¹⁰⁴. Dessa forma, quer expressar simplesmente uma preferência. Importante ressaltar que preferir não significa, necessariamente, excluir. Assim, a não preferência por Caim não é sinônimo de exclusão de sua pessoa, como poderia dar a entender superficialmente. Caim não foi rejeitado por Yhwh, isso está bastante claro no diálogo buscado por Yhwh a Caim na sequência textual.

O trecho da distinção divina das ofertas (v.4b–5a) forma um quiasmo AB/B’A’ (Olhou/oferta/oferta/olhou) que confere a ele uma forte unidade. O verbo *הִנֵּה* inicia e encerra o quiasmo, enfatizando, assim, a força definidora da ação, dentro da qual os outros elementos estão encerrados. Apresenta um período composto de duas orações interligadas por uma conjunção *waw* com valor adversativo. As duas orações têm Yhwh por sujeito, explícito na primeira e oculto na segunda. A primeira tem por objeto Abel e sua oferta, enquanto a segunda tem por objeto Caim e sua oferta. A ordem da primeira oração é “verbo – sujeito – objeto” enquanto que a segunda é “objeto – sujeito (oculto) – verbo”. O *waw*

¹⁰¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “הִנֵּה”, *DBHP*, p. 686–687.

¹⁰² Cf. D. PÉREZ GONDAR, *Cain, Abel y la Sangre de los Justos*, p. 57.

¹⁰³ Cf. F. GIUNTOLI, *Genesis 1–11*, p. 111.

¹⁰⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov’è tuo Fratello?*, p. 38.

adversativo que liga as duas orações é definido pela partícula negativa que acompanha o verbo na segunda. Assim, enquanto a primeira oração é uma afirmativa, a segunda é uma negativa formando, além de um quiasmo, um paralelismo antitético:

Olhou Yhwh para Abel e para sua oferta;	v.4b	וַיֵּשֶׁעַ יְהוָה אֶל-הַקֶּבֶל וְאֶל-מִנְחָתוֹ
mas para Caim e para sua oferta não olhou.	v.5a	וְאֶל-קַיִן וְאֶל-מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה

A elipse do sujeito Yhwh na segunda oração pode significar um interessante jogo retórico. Se levado em conta o nome Yhwh significando sua presença, como é próprio da compreensão hebraica, a elipse poderia, talvez, estar enfatizando o contraste entre a atenção e a não atenção de Yhwh, evidenciando sua “presença” e sua “ausência”. Consequentemente, se poderia perceber também a indicação de que não se trata de uma “ausência de Yhwh”, mas apenas seu ocultamento. Assim Yhwh estaria explicitamente junto a Abel, e ocultamente junto a Caim, de qualquer modo Yhwh continua ali. De todo o modo, o texto parece apenas sugerir de forma muito sutil essa leitura.

O trecho é bastante relevante ao relato devido ao fato de que apresenta uma inversão no fluxo dos acontecimentos. O olhar de Yhwh inverte a ordem precedente, conferindo a Abel o lugar que antes era dado a Caim¹⁰⁵. Explicitamente, Yhwh prefere Abel e sua oferta em detrimento a Caim e a sua. Isto leva à natural questão acerca das causas desta distinção. O texto, no entanto, não se preocupa em explicitar as razões para a preferência divina, parece, antes, apontar logo para a reação de Caim, parecendo indicar que esse é o aspecto mais importante a ser observado¹⁰⁶.

Não obstante, a questão acerca das causas da preferência divina, não deixa de ter sua importância, pois a oferta rejeitada está diretamente associada à reação de Caim que desembocará no fratricídio do irmão¹⁰⁷. A relevância da questão pode ser percebida nas especulações que ela tem provocado desde a

¹⁰⁵ Cf. J. ANGELATS I MORATÓ, *Cain i Abel, Paraula o Violència*, p. 82.

¹⁰⁶ Cf. L. BOADT, *Genesis*, in: W. R. FARMER et alii., *Comentario Bíblico Internacional: Comentario Católico y Ecuménico para el Siglo XXI*, Estella, Verbo Divino, 1999, p. 335.

¹⁰⁷ Cf. J. BYRON, *Cain's Rejected Offering: Interpretive Approaches to a Theological Problem*, in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 18.1, 2008, p. 4.

antiguidade¹⁰⁸. Parece ser um necessário trabalho, também, para suprir uma lacuna teológica¹⁰⁹: Estaria o destino dos irmãos sendo lançado ao gosto de um Deus caprichoso, que olha para um e despreza outro a mercê de seus caprichos?¹¹⁰.

As explicações exegéticas acerca das razões da distinção de Yhwh são múltiplas. Algumas acentuam a responsabilidade divina da escolha: tradicional preferência divina pelos filhos mais novos¹¹¹; pelos mais frágeis e sem importância¹¹²; pelo nomadismo dos pastores em detrimento aos agricultores sedentários¹¹³; ou então, simplesmente, na própria liberdade divina, em seus inescrutáveis desígnios de eleição¹¹⁴. Outras apontam para a responsabilidade dos ofertantes ou das ofertas como possíveis causas da distinção: Falhas rituais ao ofertar¹¹⁵; origem das ofertas, sendo rejeitada uma oferta proveniente do solo amaldiçoado¹¹⁶; qualidade inferior da oferta de Caim em paralelo com a de Abel¹¹⁷; as disposições interiores dos ofertantes, sendo a oferta inferior de Caim um sinal de seu caráter falho¹¹⁸. Por fim, mas sem esgotar as explicações existentes, há quem veja na distinção divina simplesmente um modo de expressar a realidade antropológica das diferenças experimentadas na existência: enquanto alguns alcançam êxito, outros encontram o fracasso, muitas vezes sem encontrar

¹⁰⁸ Cf. H. GUNKEL, *Genesis*, Macon–Georgia, Mercer University Press, 1997, p. 43.

¹⁰⁹ Cf. A. Y. KIM, *Cain and Abel in the Light of Envy: A Study in the History of the Interpretation of Envy in Genesis 4.1–16*, in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 12.1, 2001, p. 69–71.

¹¹⁰ Gn 4,3–5 serviu, tanto na antiguidade como na contemporaneidade, para tal acusação. A título de exemplos: na antiguidade o imperador Juliano (cf. L. H. FELDMAN, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden, Brill, 1998, p. 8); na contemporaneidade o escritor romancista português José Saramago (*Caim*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009).

¹¹¹ Cf. J. VERMEYLEN, *Les Premières Étapes Littéraires de la Formation du Pentateuque*, in: A. DE PURY– T. RÖMER, *Le Pentateuque en Question*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 160–168.

¹¹² Cf. J. BYRON, *Cain's Rejected Offering: Interpretive Approaches to a Theological Problem*, in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 18.1, 2008, p. 3–4.

¹¹³ Cf. H. GUNKEL (*Genesis*, p. 43) a preferência pelos pastores se expressa pela preferência do sacrifício animal à oferta vegetal e está enraizada nos primitivos conflitos entre o nomadismo israelita e o sedentarismo cananeu.

¹¹⁴ Cf. G. VON RAD, *Genesis*, p. 130–131; B. VAWTER, *On Genesis: A New Reading*, London, Geoffrey Chapman, 1977, p. 93–97.

¹¹⁵ Cf. Gn 4,4–5, in: BÍBLIA. Grego. Septuaginta. Vetus Testamentum graece. Editit A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

¹¹⁶ Cf. G. A. HERION, *Why God Rejected Cain's Offering: The Obvious Answer*, in: A. B. BECK– D. N. FREEDMAN, *Fortunate the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman*, Michigan, Grand Rapids, 1995, p. 52–65; F. A. SPINA, *The "Ground" for Cain's Rejection (Gen 4): אֲדָמָה in the Context of Gen 1–11*, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 104.3, 1992. P. 319–332.

¹¹⁷ Cf. F. GIUNTOLI, *Genesis 1–11*, p. 110–111; K. A. MATHEWS, *Genesis 1–11*, p. 267–268.

¹¹⁸ Cf. N. M. SARNA, *Genesis: The Traditional Hebrew Text*, p. 32–33; B. K. WALTKE, *Cain and his Offering*, in: *Westminster Theological Journal*, 48.2, 1986, p. 371–372; G. J. WENHAM, *Genesis 1–15*, p. 104; E. A. SPEISER, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, Garden City–New York, Doubleday & Company, 1964, p. 30–33.

as razões disso. Ao fundo, porém, essa leitura deixa entrever uma responsabilidade divina, não explicada, a respeito destas condições existenciais¹¹⁹.

De todo modo, nenhuma explanação parece encontrar fundamentos suficientes para afirmar-se unanimemente, pois todas são dificultadas pelo próprio texto que não fornece detalhes satisfatórios sobre as razões de tal distinção¹²⁰. Não obstante, algumas leituras possuem aspectos mais consistentes que outras na base da escolha de Yhwh, permitindo ser afastada, ao menos, a ideia de um Deus que age a mercê de seus caprichos. A liberdade divina é, de fato, um inegável argumento, mas esta liberdade não precisa ser entendida como que isenta de princípios. Assim, tendo por base o próprio TM, vê-se que algumas leituras carecem de consistências textuais, enquanto outras argumentam melhor a partir do texto. Embora com dificuldades, algumas indicações a respeito da escolha divina em Gn 4,5, portanto, podem ser extraídas.

A leitura que vê, na escolha divina, uma metáfora das vitórias e fracassos da existência humana¹²¹, apesar de existencialmente significativa, não encontra fundamentos no relato. O TM não traz nenhuma indicação de qual era a situação (fracasso ou prosperidade) dos irmãos. Assim, apresenta-se como uma leitura inconsistente¹²².

No que concerne às possíveis falhas rituais ao ofertar como causa da preferêcia divina, a leitura encontra seu fundamento na tradução da LXX. Esta tradução, no entanto, não é concordante com o TM, e, parece ter conferido uma conotação litúrgica-sacrificial ao texto¹²³, conotação esta que não é apresentada pelo TM¹²⁴. Assim, apesar da importância desta tradução, ela não pode afirmar-se como fundamento deste trecho, já que o TM não traz indicações que comportem tal aplicação.

Quanto à preferência divina pelos pastores em detrimento à agricultura, enraizada na rivalidade entre pastores israelitas e agricultores cananeus, apesar de ser um argumento relevante no que concerne a uma tradicional preferência religiosa israelita pelo sacrifício animal em detrimento ao vegetal, encontra sua

¹¹⁹ Cf. C. WESTERMANN, *Genesi*, p. 44-45.

¹²⁰ Cf. J. BYRON, *Cain's Rejected Offering: Interpretive Approaches to a Theological Problem*, in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 18.1, 2008, p. 3-4.

¹²¹ Cf. C. WESTERMANN, *Genesi*, p. 44-45.

¹²² Cf. E. J. VAN WOLDE, *The Story of Cain and Abel: A Narrative Study*, p. 29.

¹²³ Cf. M.W. SCARLATA, *Outside of Eden*, p. 84.

¹²⁴ Para mais detalhes ver nota de tradução v.7a, p. 38-39.

contradição textual no ofício de cultivar o solo conferido por Yhwh ao homem em Gn 2,15 e 3,23, textos da mesma tradição¹²⁵.

Se levado em conta o macro-relato de Gn 2–4, no entanto, outra explanação, a que confere a causa da rejeição da oferta de Caim associando-a com a maldição do solo (Gn 3,17–19.23) parece ganhar plausibilidade. É possível perceber uma conexão coerente entre a rejeição do fruto do solo por Yhwh e a maldição do solo em Gn 3,17¹²⁶. A favor desta interpretação estaria a relevante frequência com que a palavra *ḥāḇ* ocorre no relato de Gn 4,1–16¹²⁷, estando presente na ocupação de Caim (1x – Gn 4,2c), na sua oferta (1 – Gn 4,3b), no seu crime (1x – Gn 4,10c) e na sua punição (3x – Gn 4,11a.12a.14a). Porém, para afirma-la precisaria admitir como causa da distinção de Yhwh algo exterior ao texto estudado (Gn 4,1–16) e parece ser preferível, antes, verificar a possibilidade do texto de Gn 4,1–16 apresentar algo que faça perceber uma causa interna a ele como causa da distinção das ofertas.

A possibilidade de Abel ser colocado como arquétipo de uma série de irmãos menores que passam em primeiro plano nos desígnios de Deus¹²⁸ parece uma leitura possível, sobretudo pelo caráter etiológico de Gn 4,1–16. A preferência divina pelo filho mais novo faz parte da tradição patriarcal de Israel¹²⁹. Esta preferência divina pelos irmãos menores parece encontrar sua razão não nos caprichos divinos mas, antes, no zelo deste para com aqueles considerados mais frágeis e de menor importância, já que, em Israel, os filhos mais velhos gozavam de privilégios e de grande respeito frente aos irmãos (Nm 8,17–18; Dt 21,15–17). Isso parece bem apropriado ao contexto.

No entanto, uma leitura parece sobressair-se por encontrar no próprio texto indicações consistentes. A explanação a respeito da qualidade das ofertas, e, consequentemente, da atitude interior do ofertante ao ofertar¹³⁰. O relato permite concluir de modo simples que a oferta de Abel, de fato, é mais generosa do que de

¹²⁵ Cf. K. A. MATHEWS, *Genesis 1–11*, p. 262–263.

¹²⁶ Cf. G. A. HERION, *Why God Rejected Cain's Offering: The Obvious Answer*, p. 52–65; F. A. SPINA, *The "Ground" for Cain's Rejection*, p. 319–332.

¹²⁷ Cf. M. R. SCHLIMM, *From Fratricide to Forgiveness: The Language and Ethics of Anger in Genesis*, Warsaw, Eisenbrauns, 2011, p. 310.

¹²⁸ Cf. F. GIUNTOLI, *Genesis 1–11*, p. 110.

¹²⁹ cf. Gn 17,18–21 (Ismael e Isaac); Gn 25,29–34 (Esaú e Jacó); Gn 38,27–30 (Farés e Zara); Gn 48, 13–20 (Efraim e Manassés).

¹³⁰ Cf. B. K. WALTKE, *Cain and his Offering*, in: Westminster Theological Journal, 48.2, 1986, p. 371–372; N. M. SARNA, *Genesis: The Traditional Hebrew Text*, p. 32–33.

Caim. Abel apresenta uma oferta dupla do que possuía de melhor (primogênitos e gorduras), enquanto Caim apresenta uma oferta simples de frutos do solo cultivado (פְּרִי הָאֲדָמָה). A respeito da oferta de Caim um detalhe pode ser um sinal relevante: não é indicado que se trata da oferta das primícias, dos primeiros frutos do solo (בְּכֹרֵי הָאֲדָמָה)¹³¹, o que demonstraria a qualidade de sua oferta. Isso soa significativo ao contexto, especialmente se ambas forem colocadas em paralelo. De todo o modo, se comparadas, é clara ao texto a indicação da inferioridade da oferta de Caim¹³².

Levando em conta o princípio religioso judaico que afirma que o ato do ofertante é demonstrado pela genuína devoção do seu coração¹³³, as ofertas apresentam-se como expressão externa da atitude interior dos ofertantes. Desse modo, a distinção feita por Yhwh parte da qualidade das ofertas apresentadas, mas não tem como causa as ofertas em si, e sim aquilo que elas representam: as disposições interiores dos ofertantes. Por isso, o texto parece indicar como causa fundamental da escolha divina, a atitude interior de Abel e Caim¹³⁴. Isto pode se confirmar no fato de que o texto cita em primeiro lugar o ofertante sob a atenção ou não de Deus e só secundariamente, a oferta. Assim sendo, parece ser esta a leitura que encontra melhores alicerces para a distinção divina das ofertas no TM, e confere um sentido bastante apropriado ao contexto.

4.2.1.3. Reação de Caim: v.5b–c

*“Afligiu-se muito Caim
e decaiu sua face.”*

¹³¹ Lv 2,14; Ex 23, 19; 34, 26; Dt 26,2.

¹³² Cf. J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, vol.1, New York, Scribner, 1910, p.104; F. GIUNTOLI, *Genesis 1–11*, p. 110; G. J WENHAM, *Genesis 1–15*, p. 104; E. A. SPEISER, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, Garden City–New York, Doubleday & Company, 1964, p. 30–33.

¹³³ Cf. N. M. SARNA, *Genesis: The Traditional Hebrew Text*, p. 32–33.

¹³⁴ Cf. N. M. SARNA, *Genesis: The Traditional Hebrew Text*, p. 32–33; B. K. WALTKE, *Cain and his Offering*, in: *Westminster Theological Journal*, 48.2, 1986, p. 371–372; G. J WENHAM, *Genesis 1–15*, p. 104.

O verbo *הָרָה* expressa, em seu sentido primeiro, “calor, queimar, fervor”, sendo aplicado lexicamente tanto à ira como ao abatimento do espírito¹³⁵. Estes dois humores, de certo modo divergentes, fazem com que haja também divergências entre os estudiosos em relação à aplicação do termo. Como ilustração da questão, permite-se, aqui, citar a visão de três estudiosos:

Para L. Alonso Schökel esse “calor” é efeito e sintoma da ira. Para ele, a construção *הָרָה + ל*, como em Gn 4,5, comporta o sentido de “irar-se, encolarizar-se”; aplica o aspecto de “ira” para a maioria dos casos em que o verbo *הָרָה* é lexicalizado¹³⁶. Entretanto, N. M. Sarna afirma que, quando se encontra a construção *הָרָה + ל*, o verbo *הָרָה* compreende o sentido de “desânimo” ou “angústia”. Para Sarna, o humor de Caim é depressivo e não colérico¹³⁷. Fortalecendo a visão de Sarna, F. Zorell aplica para o verbo *הָרָה* especificamente em Gn 4,5, o aspecto de “aflição, tristeza, pesar, compulsão”¹³⁸.

Confirmando o que já foi visto também nas notas filológicas, diante da riqueza semântica do termo, opta-se por traduzir o verbo *הָרָה* pelo aspecto verbal de “afligir, causar aflição”, pois as nuances significativas do termo português¹³⁹, parecem aproximar-se melhor do amplo campo semântico do termo hebraico.

O termo *פָּנָה* (“face”) sempre é usado no plural (*פָּנִים*). Isso provavelmente se deve ao fato de que a face comporta várias expressões, identificando o sujeito e refletindo as suas emoções e suas atitudes. Por isso identifica-se com o sujeito, sendo usada com frequência como substantivo tanto para o indivíduo quanto para seus sentimentos e desejos, sendo a face como que o espelho do coração¹⁴⁰. Por isso, o estado de abatimento interior de Caim, é expresso exteriormente em sua face decaída.

Importante perceber que a escolha divina provocou uma espécie de colapso em Caim, uma efervescência de forças internas que desestabilizou Caim: uma mágoa ressentida, uma angustiante aflição que mistura frustração e revolta, que lhe queima, e lhe deixa abatido, de face caída. Caim protesta interiormente

¹³⁵ Cf. F. ZORELL, “הָרָה”, *LHVT*, p. 267.

¹³⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “הָרָה”, *DBHP*, p. 244.

¹³⁷ Cf. N. H. SARNA, *Genesis: The Traditional Hebrew Text*, p. 33.

¹³⁸ Cf. F. ZORELL, “הָרָה”, *HLVT*, p. 267.

¹³⁹ “Aflição: 1. Profundo sentimento moral produzido por um revés da fortuna, uma circunstância penosa, etc; pena, agonia. 2. Estado de grande desalento, de profunda tristeza ou mágoa; desgosto. 3. Grande preocupação ou inquietação; ansiedade, angústia; 4. Padecimento físico, tortura” (cf. A. B. H. FERREIRA, *Novo Aurélio Século XXI*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, p.63).

¹⁴⁰ Cf. J. L. MCKENZIE, “Face”, *Dicionário Bíblico*, São Paulo, Paulus, 1983, p. 336–337.

diante da nova situação: Ele fora colocado numa posição secundária. Parece que Caim, o primogênito, primeiro em direitos e na preferência materna, “adquirido de Yhwh”, herdeiro “oficial” do Pai, não consegue digerir algo diferente desta realidade, única existente para ele, a primeira posição. O fato de ser tirado desta centralidade causou em Caim um colapso existencial. A inversão das posições provocada por Yhwh, colocando Abel no centro de sua atenção, abriu para Caim uma nova realidade, uma “perturbadora” consciência de alguém além de si mesmo e, com esta, a percepção dos limites existenciais. Caim não aceita o fato de ser secundário, de não ser ele o “centro” da realidade, e é disso que vem todos os seus males¹⁴¹. Assim, a distinção de Yhwh não foi a causa do estado de Caim, mas apenas serviu para “despertar” nele a consciência de uma realidade que vai além dele mesmo. Esta realidade, não acolhida por Caim, parece ser a causa autêntica do processo que o conduzirá ao fratricídio¹⁴².

4.2.2.

Palavras de Yhwh a Caim: v.6–7

4.2.2.1.

Questionamento acerca da reação: v.6

*“Disse Yhwh para Caim:
Por que te afliges?
e por que decaí tua face?”*

Após relatar o estado de Caim, a narrativa abre espaço para um discurso de Yhwh dirigido a Caim. Esta aproximação de Yhwh indica que não houve rejeição de Caim por parte de Yhwh. Este aproxima-se paternalmente de Caim em seu estado de aflição¹⁴³. As palavras de Yhwh são expressas de tal modo que intenta claramente conduzir Caim à reflexão e alertá-lo do perigo que seu estado comporta.

¹⁴¹ Cf. A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 145–146.

¹⁴² Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo Fratello?*, p. 40.

¹⁴³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo Fratello?*, p. 40–41.

Logo após a frase que introduz o discurso, formada pelo verbo אָמַר (*3^a ms*) seguido do sujeito Yhwh e o interlocutor Caim, uma repetição em forma de duas perguntas retoma o estado emocional de Caim; isso mostra a relevância que é dada ao estado do personagem no texto. As duas interrogativas consistem em três palavras hebraicas cada uma formando linhas paralelas. A ordem dos termos chama a atenção para a interrogativa לָמָּה (preposição לְ + partícula interrogativa מָּה) que ocupa a primeira posição em ambas as linhas. As duas orações são unidas pela conjunção *waw* com função aditiva.

Por que te afliges?	v.4,6b	לָמָּה תִּרָּה לְךָ
E porque decai tua face?	v.4,6c	וְלָמָּה נָפְלוּ פָנֶיךָ

Tanto o verbo תִּרָּה quanto o נָפְלוּ são verbos de ação mas no texto indicam um estado de humor, comportando-se como estativos, em *qal qatal* ambos são traduzidos no presente, como convém¹⁴⁴. Apesar de apresentar os mesmos vocábulos de Gn 4,5b–c (תִּרָּה, נָפְלוּ, פָּנֶיךָ), estes ganham um contexto semântico novo, mostrando assim, uma perfeita harmonia entre o v.6 e o que o antecede¹⁴⁵. Não se trata de mera repetição, mas de questionamento retórico: Yhwh questiona Caim, falando-lhe à consciência e fazendo-o refletir, quer provocar uma mudança em seu interior¹⁴⁶. Não obstante a proximidade de Yhwh para com Caim em sua aflição, é mostrado, através das perguntas, a distância do ponto de vista de ambos. Mantém-se clara a distinção entre os dois¹⁴⁷. Yhwh, preferindo Abel no episódio das ofertas, rompeu a ilusão de totalidade de Caim em sua centralidade existencial¹⁴⁸; revelou um mundo distinto dele e esta realidade, que vai além de si, se mantém como verdade, apesar da aflição de Caim. Yhwh, agora, tenta auxiliar Caim a digerir essa nova consciência despertada nele.

¹⁴⁴ Cf. P. JOÜON–T. MURAOKA, *GHB*, §112.a.

¹⁴⁵ Cf. K. M. CRAIG Jr., *Questions Outside Eden*, p. 115.

¹⁴⁶ Cf. G. J. WENHAM, *Genesis 1–15*, p. 104.

¹⁴⁷ Cf. K. M. CRAIG Jr., *Questions Outside Eden*, p. 115.

¹⁴⁸ Cf. A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 145–146.

4.2.2.2. Exortação: v.7

*“Não é verdade que, se ages bem,
Levantaria?
Mas, se não ages bem,
à porta está o pecado agachado
e para ti está a avidez dele
que tu domines sobre ele.”*

O trecho que compõe o v.7 mostra-se em contínua harmonia com o v.6 e dá seguimento às reflexões de Yhwh para Caim. Trata-se, porém de um trecho muito obscuro do texto de Gn 4,1–16; faz uso de palavras peculiares e de construções gramaticais extremamente complexas, que torna quase impossível adentrá-lo por inteiro. Será apresentado um ponto de vista, sabendo-o, no entanto, limitado pela vasta gama de opiniões exegéticas a respeito deste versículo¹⁴⁹.

Parece compor-se de duas partes interligadas. Apresenta, numa primeira parte, duas orações condicionais antitéticas e duas apódoses¹⁵⁰:

Apódose 1ª parte	Não é verdade que,	הֲלוֹא
Condicional 1	Se ages bem,	אם-תִּיטִיב
Apódose 2ª parte	levantaria?	שָׂאָה
Condicional 2	Mas, se não ages bem,	וְאם לֹא תִיטִיב
Apódose	à porta está o pecado agachado,	לְפֶתַח חַטָּאת רֹבֵץ

Numa segunda parte, apresenta duas orações subordinadas à segunda apódose, que funciona como oração principal a elas:

Oração principal	à porta está o pecado agachado	לְפֶתַח חַטָּאת רֹבֵץ
Oração subordinada 1	e para ti está a avidez dele;	וְאֵלֶיךָ תִּשְׁוָקָתוֹ
Oração subordinada 2	Que tu domines sobre ele.	וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ

¹⁴⁹ Cf. G. J. WENHAM (*Genesis 1–15*, p. 104) e D. PÉREZ GONDAR (*Cain, Abel y la Sangre de los Justos*, p. 65–68) para uma explanação da diversidade de interpretações.

¹⁵⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo Fratello?*, p. 42–43.

As proposições deste trecho podem ser apresentadas neste esquema lógico, para serem melhor compreendidas:

Se A então B	Se (ages bem) então (não é verdade que levantaria [a face]?)	אם-תִּיטֵיב הָלוֹא שָׂאת
Mas	Mas	וְ
Se não A então C	Se não (ages bem) então (à porta está o pecado agachado e para ti está a avidez dele)	אם לא תִּיטֵיב לָפֶתַח חַטָּאת רִבִּץ וְאַלִּיד תְּשׁוּקָתוֹ
Sendo C então D	Sendo (à porta está o pecado agachado e para ti está a avidez dele) então (que tú domines sobre ele)	לָפֶתַח חַטָּאת רִבִּץ וְאַלִּיד תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ

O vocábulo הָלוֹא, comporta a sutileza de ir além de uma simples pergunta, traz uma nuance retórica que, ao mesmo tempo em que questiona, expõe uma constatação, instigando um assentimento¹⁵¹. A continuidade da oração, iniciada por הָלוֹא, é o *infinitivo* שָׂאת. Esta oração é apódose da condicional que é colocada entremeio a ela e que serve de prótase: “se ages bem”.

O termo שָׂאת trata-se do *qal infinitivo construto* do verbo שָׂאָה (“levantar, erguer, carregar, suportar, levar, trazer, relevar, tolerar, perdoar”)¹⁵². Possui forma idêntica¹⁵³ ao substantivo feminino singular (“elevação, ato de elevar-se, exaltação, dignidade”)¹⁵⁴. Este verbo comporta um significado polivalente. Em síntese, pode ser usado em seu sentido próprio, “levantar”, como também com os sentidos figurados, “perdoar”, atestado na BH (Gn 18,26), e, “suportar, tolerar”. É difícil definir seu sentido em Gn 4,7 e há divergência de opiniões para seu significado. Somada a variedade semântica, encontra-se a dificuldade de que, apesar de exigir complemento, este não é apresentado explicitamente no texto.

¹⁵¹ Cf. nota filologica p. 38-39

¹⁵² Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “שָׂאָה”, *DBHP*, p. 450.

¹⁵³ Esta semelhança pode comportar, talvez, uma intencional ambiguidade no texto, que é demonstrada à frente.

¹⁵⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “שָׂאָה”, *DBHP*, p. 635.

Devido a isso, a proposição dá margem a diferentes interpretações presentes tanto nas antigas traduções¹⁵⁵ quanto entre os estudiosos modernos¹⁵⁶.

Se o verbo נָשָׂא fosse lido com o sentido de perdoar, se entenderia tendo por sujeito Yhwh e que Caim já tivesse cometido algum pecado comportando uma culpa a ser perdoada, o que, a princípio, o contexto parece descartar. Com o sentido de suportar, teria por sujeito Caim e estaria referindo-se ou a arcar com uma culpa (o que, a princípio, é descartado pelo contexto, já que Caim ainda não era culpado) ou a tolerar, aguentar uma infâmia¹⁵⁷. Por fim, com o sentido de levantar, estaria referindo-se a algo que estava caído.

Partindo da uma análise objetiva do contexto imediato, parece mais seguro optar por ler o verbo em seu sentido próprio: “levantar”, aplicando-lhe por complemento “tua face” (פָּנֶיךָ), presente no versículo anterior (v.6c)¹⁵⁸. A elisão do termo נָשָׂא pode ser justificada pela regra gramatical hebraica a qual afirma que um objeto que seja comum a dois verbos pode ser expresso um só vez¹⁵⁹. Assim, esta oração está invertendo a imagem da face caída, o que fica assegura perfeitamente, esta interpretação¹⁶⁰.

No entanto, diante da riqueza de nuances que o texto apresenta, não se pode descartar que, em conformidade com esta interpretação de sentido próprio, e simultaneamente a ela, possa também comportar o sentido figurado de “suportar”. Este faria referência a uma possível atitude de tolerância, por parte de Caim, diante da preferência divina por Abel no episódio das oferendas (v.4b–5a). Esta “frustração”, sentida por Caim e indicada pelo narrador como aflição que lhe decaí a face, se fosse superada, se expressaria, exteriormente, numa face erguida.¹⁶¹ Assim, como a face caída indica uma situação de abatimento, a face levantada indicaria a “dignidade” de alguém capaz de agir bem diante de uma frustração, suportando-a e mantendo-se “elevado”.

¹⁵⁵ Cf. nota de crítica textual p. 34-36

¹⁵⁶ Cf. M.W. SCARLATA (*Outside of Eden*, p. 74–75) e D. PÉREZ GONDAR (*Cain, Abel y la Sangre de los Justos*, p. 65–68) para uma explanação acerca da história da questão.

¹⁵⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “נָשָׂא”, *DBHP*, p 452.B.1.

¹⁵⁸ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, p. 299; L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo Fratello?*, p. 43.

¹⁵⁹ Cf. G. CASTELLINO, *Genesis IV 7*, in: *Vetus Testamentum*, 10.4, 1960, p. 443; D. PÉREZ GONDAR, *Cain, Abel y la Sangre de los Justos*, p. 70.

¹⁶⁰ A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 148.

¹⁶¹ Cf. p. 76.

Daí a possibilidade de ter havido perspicácia do narrador na escolha do verbo, comportando uma interpretação ambivalente: usado em sentido literal (“levantar a face”) e, simultaneamente comportando um sentido figurado (suportar ser preterido) expressando assim, com agudeza, aspectos de uma mesma realidade. Poder-se-ia, talvez, contemplar essa mesma perspicácia narrativa na elisão do complemento פָּנָיו. Esta elisão permite que o verbo *infinitivo construto* confunda-se com o substantivo נֶפֶשׁ, formalmente idêntico. No texto os significados dos dois se encontram: Este substantivo expressa a condição de dignidade e elevação que o particípio do verbo נָשָׂא com o objeto פָּנָיו está indicando, de forma plástica¹⁶².

Diretamente unida a esta oração, está a oração condicional “se ages bem”. Esta serve de prótase para a apódose anteriormente analisada, e está colocada entremeio a ela. Trata-se de uma condicional afirmativa que forma um paralelismo antitético com uma condicional negativa, na sequência. A partícula condicional אִם define as orações. As duas são interligadas por um *waw* adversativo, sendo que a segunda distingue-se pela partícula negativa לֹא.

Se ages bem	v.7a	אִם-תִּיטֵיב
Se não ages bem	v.7c	אִם לֹא תִיטֵיב

O verbo יַעֲשֶׂה (2^ams *hiphil yiqtol*) possui o sentido de o fazer uma ação boa¹⁶³: “fazer/agir bem, fazer o bem”¹⁶⁴. Pela forma verbal indicada no texto expressa um modo frequentativo, durativo¹⁶⁵. Assim está significando o modo de Caim agir, a forma como ele se comporta, a atitude dele diante das coisas, por isso mantém-se o tempo presente, por tratar-se da atitude interior já existente em Caim e que se mantém no momento em que Yhwh lhe fala¹⁶⁶.

Pode-se ver na frase composta pelas duas orações (v.7a–b) apresentada em forma de pergunta retórica, a resposta para as duas questões levantadas por Yhwh,

¹⁶² Cf. M. R. SCHLIMM, (*From Fratricide to Forgiveness: The Language and Ethics of Anger in Genesis*, Warsaw, Eisenbrauns, 2011, p. 306–313) para uma análise aprofundada das opções de interpretação: “perdoar” e “suportar” (com o sentido de arcar com as consequências de uma culpa). Porquanto, bastam as explanações apresentadas para dar prosseguimento a este trabalho.

¹⁶³ Cf. P. JOÜON–T. MURAOKA, *GHB*, §54.e.

¹⁶⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “יָעֲשֶׂה”, *DBHP*, p. 275–276.

¹⁶⁵ Cf. P. JOÜON–T. MURAOKA, *GHB*, §167.h.

¹⁶⁶ Cf. P. JOÜON–T. MURAOKA, *GHB*, §113.c.

no v.6, a respeito do estado de Caim. Se, conforme Yhwh conduz Caim a refletir, o agir bem se expressaria na face levantada, então, a conclusão é clara: A face decaí porque não está agindo bem. Mas, Caim não está agindo bem em que? Isso, o sentido figurado de “suportar” ajuda a iluminar: Caim não está agindo bem em sua atitude de não estar suportando o fato de ter sido preterido. Se suportasse, estaria agindo bem, e relevando a “ofensa” de ter sido afastado de sua posição de centralidade, reencontraria sua “dignidade”¹⁶⁷. Esta conclusão lógica da reflexão provocada por Yhwh constitui-se também resposta divina para a primeira questão do v.6: “Por que te afliges?” Pelo simples fato de ter sido preterido no episódio das oferendas e não conseguir suportar isso. Por que não consegue suportar? Não é difícil chegar a uma instigante dedução, apontada de maneira subliminar no texto: porque Caim estava mergulhado na ilusão de ser “centro da realidade” que sua posição de destaque lhe proporcionava. Quando afastado desta posição, a “realidade” de Caim entrou em colapso. Fecha-se, assim, de forma bem construída, um “círculo” composto de um interessante jogo reflexivo.

Após a reflexão levantada por Yhwh a Caim acerca das causas de seu estado, é colocado a ele o perigo que o envolve nessa situação em que se encontra. Uma nova prótase, paralela a primeira (v.7a) e antitética a ela, é colocada como proposição levando em conta a conclusão chegada à reflexão levantada: וְאִם לֹא תֵיטִיב (“mas se não ages bem”). Sua apódose expõe o perigo que envolve Caim: לְפָתַח הַטָּאֵת רֵבִץ (“à porta está o pecado agachado”).

A frase לְפָתַח הַטָּאֵת רֵבִץ é enigmática e apresenta dificuldade sintática. O TM apresenta um erro de concordância entre o gênero feminino do substantivo singular טָאֵת e o gênero masculino do *participio* singular רֵבִץ, do verbo רָבַץ (“agachar, deitar, espreitar”)¹⁶⁸, a ele referido¹⁶⁹. Esta dificuldade de incompatibilidade de gêneros prolonga-se nas duas orações subsequentes (v.7e-f) que apresentam dois sufixos masculinos (3^{as}) que, a princípio, também referem-se a טָאֵת¹⁷⁰.

Uma das soluções apresentadas, diante desse impasse textual, sugere que o termo טָאֵת seja uma glosa interpolada secundariamente ao texto primitivo, devendo interpretar o termo רֵבִץ como sujeito de uma oração nominal. De acordo

¹⁶⁷ Cf. A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 148.

¹⁶⁸ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “רֵבִץ”, *DBHP*, p. 604.

¹⁶⁹ Em teoria, o verbo deveria ter a forma: “רֵבֶצֶת”.

¹⁷⁰ Cf. notas de crítica textual p. 34-36

com esta hipótese, o termo רבץ não seria um verbo, mas um nome acádico presente na cultura assíria: “*rabitsu*”¹⁷¹. Este nome significa literalmente “o observador”¹⁷² e deriva da raiz acádica “*rbts*”¹⁷³. Esta raiz possui o sentido de: “estar deitado, agachar, repousar”¹⁷⁴ (usado para homens, deuses e animais); “tomar posse (de bens), acumular”; “preparar emboscada, espreitar” (usado para homens, demônios e inimigos). Este último significado é aplicado, na literatura assíria para nomear um demônio: “*rabitsu*” (“o Enganador, o Espreitador”). O nome está presente nas listas de demônios das orações assírias de conjuras e de encantamentos como uma criatura demoníaca que espreita para fazer o mal¹⁷⁵.

Deste modo, o termo רבץ¹⁷⁶ em Gn 4,7 teria origem assíria e estaria expressando, a partir de uma raiz verbal, a personificação de uma criatura demoníaca. Como a suposta interpolação de הַטָּאָת tornaria estranha a leitura (“à porta o pecado *rabitsu* [ser demoníaco]”), requer ler רבץ como verbo, como é apontado no TM: “à porta o pecado agachado [um ser demoníaco]”¹⁷⁷, o que, de todo o modo, mantém a discordância de gêneros. A solução, então, consistiria na eliminação do substantivo הַטָּאָת de Gn 4,7, o que solucionaria o problema da incompatibilidade de gênero, inclusive com os dois sufixos masculinos das duas orações posteriores¹⁷⁸. Não obstante tratar-se de uma explanação relevante, faz-se necessário, primeiramente, tentar uma solução que mantenha a integridade textual sem provocar uma drástica alteração do TM.

Outra hipótese, relacionada à anterior, possibilita a permanência do substantivo הַטָּאָת no texto. Esta mantém רבץ como verbo e apresenta, como possibilidade, que o próprio termo הַטָּאָת, originalmente, se referia a uma criatura demoníaca, proveniente da mesma listagem assíria de preces encantatórias: o

¹⁷¹ Cf. C. L., CROUCH, הַטָּאָת as *Interpolative Gloss: A Solution to Gen 4,7*, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 123.2, 2011, p. 250–258.

¹⁷² Usado para referir-se a aquele que “vigia” também com o sentido negativo de “bisbilhotar” (cf. A. F. LOISEAU, *Gen 4,7, une Ancienne Formule Démonologique Modifiée par les Scribes?*, In: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 125.3, 2013, p. 481.

¹⁷³ Cf. A. F. LOISEAU, *Gen 4,7, une Ancienne Formule Démonologique Modifiée par les Scribes?*, p. 481.

¹⁷⁴ Como no hebraico רבץ.

¹⁷⁵ Cf. A. F. LOISEAU, *Gen 4,7, une Ancienne Formule Démonologique Modifiée par les Scribes?*, p. 481.

¹⁷⁶ Citado sem vocalização propositalmente para melhor evidenciar os aspectos da raiz.

¹⁷⁷ De qualquer modo הַטָּאָת não poderia deixar de ser interpretado como um mal personificado, pois estaria “agachado” à porta.

¹⁷⁸ Cf. C. L., CROUCH, הַטָּאָת as *Interpolative Gloss: A Solution to Gen 4,7*, p. 250–258.

demônio “*ha’atu*”¹⁷⁹. Este termo assírio significa, literalmente, “aquele que monta guarda, que fica observando” e, referido ao nome da criatura demoníaca, é traduzido por “o Intrometido”. É citado como um promotor da maldade. Um demônio que segue incessantemente alguém para lhe fazer mal¹⁸⁰.

Sua relação com o substantivo תאטת se daria pela perceptível proximidade sonora entre dois termos, e, pela congruência de sentido apresentado no texto. Esta hipótese indica que o nome assírio “*ha’atu*”, com o significado que ele comporta, teria sido usado inicialmente no texto e que, provavelmente, teria sido trocado por um escriba pelo equivalente hebraico “תאטת”. Esta troca teria sido feita, possivelmente, com a finalidade de eliminar traços de antigas demonologias, e a escolha pelo termo hebraico salvaguardou a proximidade de sentido, mesmo que sacrificando a compatibilidade de gênero com o verbo e os sufixos masculinos. Estes, portanto, estariam referindo-se ao nome masculino do demônio “*ha’atu*”¹⁸¹.

Esta parece tratar-se de uma solução razoável para a questão, salvaguardando substantivo feminino תאטת no texto e revestindo-o do aspecto masculino de uma criatura demoníaca. No entanto, não há como deixar de ver, nas explanações que afirmam uma influência assíria direta, a presença de conjecturas difíceis de serem comprovadas, e que não são isentas de riscos se assumidas como certas. Admiti-las significaria admitir um relato mais antigo que teria passado por fortes alterações.

Sem deixar de lado a possibilidade de uma influência cultural estrangeira no texto de Gn 4,7, não há evidências suficientes para considerar um traço tão direto ao texto. Parece mais seguro pensar na possibilidade de uma influência indireta, como parte do imaginário hebraico formado pelo encontro com essas culturas e que é usado no modo de expor as ideias. Assim, tendo esses elementos culturais como pano de fundo, é possível encontrar, na própria língua hebraica e em sua cultura, uma melhor hipótese de leitura.

Primeiramente, para a questão da discordância de gêneros, vale notar que Gn 4,7 não é um caso isolado na BH. Na gramática hebraica não faltam exceções

¹⁷⁹ Cf. A. F. LOISEAU, *Gen 4,7, une Ancienne Formule Démonologique Modifiée par les Scribes?*, p. 479–482.

¹⁸⁰ Cf. A. F. LOISEAU, *Gen 4,7, une Ancienne Formule Démonologique Modifiée par les Scribes?*, p. 481.

¹⁸¹ Cf. A. F. LOISEAU, *Gen 4,7, une Ancienne Formule Démonologique Modifiée par les Scribes?*, p. 481.

às regras e são frequentes as alterações na concordância de gênero¹⁸². O próprio termo חטא aparece, em outros textos, como sujeito de verbo no masculino¹⁸³. Bastaria isso para supor, com mais acerto, que o termo חטא em Gn 4,7 poderia estar dentre essas exceções gramaticais hebraicas, antes de admiti-lo como alteração de outro termo assírio¹⁸⁴. Mas pode-se ir além.

Este termo, חטא, tem um campo semântico amplo e comporta múltiplos sentidos: “pecado, culpa, transgressão, vítima expiatória, sacrifício, fracasso, castigo, pena”¹⁸⁵. Provém da raiz חטא que é amplamente testemunhada nas línguas semíticas e possui como sentido primeiro o significado de “errar, não acertar, falhar em um teste”¹⁸⁶. Deste significado passa-se ao sentido ético e religioso “pecar, ofender”¹⁸⁷. É justamente o contexto religioso que tem seu uso predominante¹⁸⁸. Como “pecado, culpa, transgressão”, seu uso é muito frequente, sendo sujeito ou objeto de muitos verbos¹⁸⁹.

Quanto ao termo רבץ, sua forma indica tratar-se de *particípio masculino singular* do verbo רבץ (“agachar, deitar, espreitar”)¹⁹⁰. Esta forma aparece mais três vezes na BH, referindo-se a um animal: Gn 49,9 (“leão”); Gn 49,14 (“jumento”); Ex 23,5 (“jumento”). Em Êxodo faz parte da legislação judicial e refere-se ao dever de auxílio ao encontrar um animal do inimigo caído, tendo, portanto, um sentido literal¹⁹¹. No entanto, as duas vezes citadas em Gênesis, fazem parte das bênçãos de Jacó, e tem um uso comparativo ou metafórico, sendo aplicado, metaforicamente, a uma pessoa: “Judá é um leãozinho... deita-se como um leão... e quem o despertará?”¹⁹²; “Issacar é um jumento robusto deitado entre uma dupla mureta”¹⁹³.

Há outros usos do verbo רבץ na BH sendo numerosa sua aplicação a animais¹⁹⁴. Mesmo que ordinariamente indique o repouso tranquilo de animais domésticos assume nuance agressiva quando é aplicado a animais selvagens, uma

¹⁸² Cf. P. JOÜON-T. MURAOKA, *GHB*, §89.

¹⁸³ Cf. Lv 4,23.28 (cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è Tuo Fratello*, p. 43).

¹⁸⁴ Cf. D. PÉREZ GONDAR, *Cain, Abel y la Sangre de los Justos*, p. 70.

¹⁸⁵ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “חטא”, *DBHP*, p. 212.

¹⁸⁶ Cf. J. ANGELATS I MORATÓ, *Cain i Abel, Paraula o Violència*, p. 89.

¹⁸⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “חטא”, *DBHP*, p. 211.

¹⁸⁸ Cf. J. ANGELATS I MORATÓ, *Cain i Abel, Paraula o Violència*, p. 89.

¹⁸⁹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “חטא”, *DBHP*, p. 212.

¹⁹⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “רבץ”, *DBHP*, p. 604.

¹⁹¹ Cf. Ex 23,5 (וַיִּצְנֹה בְּנִיחַת אֶת־אֲבִירָהֶם לְאִמּוֹ לֵאמֹר לוֹ).

¹⁹² Cf. Gn 49,9 (גִּיד אֲרִיָּה יִהְיֶה מְשָׁרָף בְּנֵי עֲלִיָּת פָּרַע רָבִץ פֶּאֲרִיָּה וּכְלָבִיָּא מִי יִקְיָמֶנּוּ).

¹⁹³ Cf. Gn 49,14 (יִשָּׂשכָר חֹמֶר גָּרָם רָבִץ בֵּין הַמְּשָׁפָתִים).

¹⁹⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo Fratello*, p. 43.

espécie de agressividade controlada, um animal que permanecerá repousado, desde que não seja provocado, um animal à espreita, como pode ser percebido em Gn 49,9¹⁹⁵.

Vendo o sentido comparativo aplicado, especialmente em Gn 49,9.14, não é difícil admitir este mesmo sentido sendo usado Gn 4,7. O pecado seria imaginado como um animal feroz e agressivo, que se mantém numa controlada tranquilidade, mas possui uma instintiva agressividade. Um animal que mesmo estando deitado, num aparente repouso, está espreitando, pronto para atacar assim que provocado¹⁹⁶.

Esta comparação do pecado com um animal não soa estranha à cultura hebraica, que encontra suas raízes em todo o Antigo Oriente Próximo, e desenvolveu-se ao longo do tempo. De tal modo, que a comparação pode ser claramente identificável no Livro do Eclesiástico. Este livro, encontrado somente em grego, traz pertinentes referências que, de algum modo, servem para iluminar Gn 4,7. Em Eclo 27,10 lê-se: “O leão está à espreita da presa: assim está o pecado para aqueles que praticam a injustiça”¹⁹⁷; em Eclo 21,2: “Foge do pecado como da serpente, porque, se te aproximares, ela te morderá; seus dentes são dentes de leão que aos homens tiram a vida”¹⁹⁸.

Bastante significativa, em Eclo 21,10, a comparação do pecado com a serpente, levando em conta a relação da serpente com o pecado em Gn 3,1.14.15. Assim, parece que não haveria grandes problemas em imaginar, também, em Gn 4,7, o pecado simbolicamente expresso sob a imagem de uma serpente¹⁹⁹ (que em hebraico é um substantivo masculino)²⁰⁰, ou, então, de um leão, deitado a espreitar Caim, à porta de sua tenda²⁰¹.

Esta comparação em Gn 4,7 faz com que o substantivo feminino תַּשׁוּמָה e o particípio masculino רֹכֵץ estejam ligados, não por uma concordância direta, mas por uma aposição²⁰², onde o רֹכֵץ fornece atributos que conferem identidade ao

¹⁹⁵ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo Fratello*, p. 43.

¹⁹⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo Fratello*, p. 43.

¹⁹⁷ Cf. Eclo 27,10 (“λέων θήραν ἐνεδρεύει οὕτως ἁμαρτία ἐργαζομένων ἄδικα”).

¹⁹⁸ Cf. Eclo 21,2 (“ὡς ἀπὸ προσώπου ὄφεως φεῦγε ἀπὸ ἁμαρτίας ἐὰν γὰρ προσέλθῃς δήξεταί σε ὁδόντες λέοντος οἱ ὀδόντες αὐτῆς ἀναιροῦντες ψυχὰς ἀνθρώπων”).

¹⁹⁹ Cf. A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 149; J. S. CROATTO, *Exilio y Sobrevivencia*, p. 31.

²⁰⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “תַּשׁוּמָה”, *DBHP*, p. 430.

²⁰¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è Tuo Fratello*, p. 43.

²⁰² Cf. P. JOÜON–T. MURAOKA, *GHB*, §131.

תַּטָּאָה: “um animal agachado”²⁰³. Esta aposição faz a junção dos dois termos numa substancial unidade (na qual o masculino רֶכֶץ identifica o feminino תַּטָּאָה). Isto parece fornecer critérios suficientes para conferir a תַּטָּאָה um aspecto masculino no texto, o que soluciona o problema da incompatibilidade de gêneros e explica o uso dos dois sufixos masculinos referidos a ele nas orações subseqüentes (v.7e–f). Não se faz necessário, portanto, admitir alguma alteração textual, nem tampouco, faz-se necessário eliminar algum termo do texto para explicá-lo. A própria língua hebraica, em sua flexibilidade gramatical, somada ao uso metafórico do termo na BH, salvaguarda uma integridade textual e oferecem uma solução satisfatória à questão.

Outro termo da oração que vale a pena ressaltar, e que parece ficar em segundo plano diante da intrincada questão dos gêneros, é o substantivo פֶּתַח (“portal, porta, acesso, entrada”)²⁰⁴ que possui em Gn 4,7 um valor adverbial²⁰⁵. Este termo ocupa a primeira posição na oração, isto indica que a ênfase da oração recai, justamente, sobre ele. Seu significado, em Gn 4,7 parece estar dentro da composição plástica da imagem do pecado agachado como um animal, e ressalta a proximidade deste, chamando a atenção para o perigo eminente, que está “à porta” de Caim²⁰⁶. No simbolismo da “porta”, também é indicado um ponto limite da pessoa humana, um lugar que controla a passagem, que separa dois lados, o externo e o interno do homem, que divide o pensamento da ação²⁰⁷. É justamente neste lugar de Caim que o pecado está agachado.

Esta comparação do pecado com um animal encontra expressão ainda maior na força instintiva e imoderada com que o pecado é qualificado na frase subseqüente: A oração וְאֵלַיְכָּהּ תִּשְׁקָהּ (“e para ti está a avidez dele”), subordinada à anterior (“à porta está o pecado agachado”). Esta oração, nominal, é formada pela conjunção aditiva *waw* acompanhada da preposição לְ seguida de sufixo de 2^a *ms*, e do substantivo feminino singular תִּשְׁקָהּ acompanhado de sufixo de 3^a *ms*.

O pecado é qualificado pelo vocábulo תִּשְׁקָהּ. Este termo é raro na BH sendo citado apenas 3x: Em Gn 3,16, acompanhado de sufixo de 2^a *ms*; em Gn 4,7; e em Ct 7,11, estes dois últimos com forma idêntica, acompanhados pelo

²⁰³ Cf. J. S. CROATTO, *Exilio y Sobrevivencia*, p. 31.

²⁰⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “פֶּתַח”, *DBHP*, p. 552.

²⁰⁵ Cf. P. JOÜON–T. MURAOKA, *GHB*, §102.d.

²⁰⁶ Cf. J. S. CROATTO, *Exilio y Sobrevivencia*, p. 31.

²⁰⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo Fratello*, p. 44.

sufixo de 3^a ms. Possui como significado básico “ânsia, paixão, vontade”²⁰⁸, mas sua densidade semântica comporta a força do impulso voraz do desejo, um apetite carnal que anseia por satisfação, uma carência intensa transformada em vontade de ser suprida, uma necessidade ardente, um apetite que ambiciona satisfação, uma sede que aflige, uma cobiça²⁰⁹: da mulher pelo homem em Gn 3,15, do homem pela mulher em Ct 7,11; e, em sentido figurado, da “fera” por Caim, em Gn 4,7²¹⁰. תַּשׁוּקָה, em Gn 4,7, parece ser “avidez”²¹¹. O termo refere-se, portanto, ao pecado, ressaltando sua imagem animalesca, caracterizando-o como agachado à porta, ávido por Caim²¹².

Por fim, outra oração subordinada completa e conclui o discurso de Yhwh: וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בּוֹ (“que tu domines sobre ele.” Esta frase é composta pela conjunção *waw* (com aspecto conclusivo) acompanhada de pronome pessoal (2^a ms), pelo verbo מִשַּׁל em *Qal Yiqtol* (2^a ms) e pela preposição בְּ sufixada (3^a ms).

A frase comporta várias matizes pelas quais poderia ser traduzida: “tu dominarás sobre ele” (promessa/afirmação); “tu deverás/deves dominar sobre ele” (mandato); “tu deverias/poderias dominar sobre ele” (convite)²¹³; “que tu possas dominar sobre ele” (aspiração); “que tu domines sobre ele” (exortação); ou, ainda como uma interrogativa: “tu dominarás sobre ele?”²¹⁴. Quanto a esta última, a gramática hebraica assegura que não é obrigatoriamente necessária a presença de uma partícula interrogativa para definir uma oração como tal²¹⁵, não obstante, parece inviável, pela força conclusiva da oração, que não viesse explicitada por uma partícula, caso se tratasse de uma interrogação. Enfim, para saber a leitura que corresponde ao texto, faz-se necessário levar em conta a interpretação de toda a locução divina a Caim²¹⁶.

A oração וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בּוֹ por estar subordinada à apódose “à porta está o pecado agachado” está também, por extensão, à prótase “mas se não ages bem”.

²⁰⁸ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “תַּשׁוּקָה”, *DBHP*, p. 710.

²⁰⁹ Cf. A. WÉNIN, *D’Adam à Abraham*, p. 149.

²¹⁰ Cf. F. BROWN – S. R. DRIVER – C. A. BRIGGS, “תַּשׁוּקָה” *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p. 1003.

²¹¹ Pela riqueza significativa deste termo na língua portuguesa o qual abrange várias nuances do termo hebraico. “Avidez: 1.Desejo ardente, imoderado, veemente, de alguma coisa; 2.Ansiedade, sofreguidão; 3.Cobiça, ambição; 4.Voracidade, sede” (cf. “avidez”, in: A. B. H. FERREIRA, *Novo Aurélio Século XXI*, p. 241).

²¹² Cf. J. S. CROATTO, *Exilio y Sobrevivencia*, p. 32.

²¹³ Cf. V. P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 228.

²¹⁴ Cf. G. CASTELLINO, *Genesis IV 7*, in: *Vetus Testamentum*, 10.4, 1960, p. 444.

²¹⁵ Cf. P. JOÜON–T. MURAOKA, *GHB*, §161.

²¹⁶ Cf. J. S. CROATTO, *Exilio y Sobrevivencia*, p. 32.

Em concordância com o conjunto, parece referir-se a uma esperada atitude mental, uma disposição interior apresentada como possibilidade presente no momento em que é declarada a Caim: exercer o domínio sobre o pecado. Na advertência de Yhwh a respeito do perigo em que Caim está envolvido, parece estar indicado que Caim tem tudo o que precisa para superar esse perigo. Não parece um mandato, pois dentro do conjunto é apresentado como possibilidade; no entanto, tampouco indica uma escolha livre de consequências, e, portanto, inclui responsabilidade. De forma sagaz é apresentada a Caim uma mescla de liberdade e responsabilidade²¹⁷. Assim, parece mais viável que seja entendido como um exortativo convite, e dar ao verbo final do discurso de Yhwh uma matiz volitiva²¹⁸: “que tu domines sobre ele”²¹⁹.

A frase final do discurso de Yhwh a Caim, em Gn 4,7e–f, está em uma perceptível semelhança com a frase direcionada por Yhwh à mulher em Gn 3,16. Efetivamente, retoma-a com os mesmos termos:

“e para teu homem tua avidez e ele dominará sobre ti”.	Gn 3,16d–e	וְאֵלֶיךָ תִּשְׁקָתָךְ וְהוּא יִמְשָׁל־בְּךָ
“e para ti a avidez dele e tu dominarás sobre ele” ²²⁰ .	Gn 4,7e–f	וְאֵלֶיךָ תִּשְׁקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בּוֹ

A relação entre as duas frases é bastante significativa, ainda mais devido ao fato da sentença do primeiro casal ser apresentada, agora, a Caim, primeiro descendente, fruto da sentença de Gn 3,16 consumada, da união carnal entre a mulher e o homem. Mais uma vez afirma-se o relato de Gn 4,1–16 como desdobramento de Gn 2–3. Apesar do mesmo vocabulário, no entanto, a frase ganha novo significado, não se trata de uma glosa forçada²²¹, mas de uma retomada harmônica, expressiva em significado: Caim participa semelhantemente, do desequilíbrio de forças que movem as relações humanas após a primeira transgressão, e que se impôs sobre seus pais²²².

²¹⁷ Cf. D. PÉREZ GONDAR, *Cain, Abel y la Sangre de los Justos*, p. 71.

²¹⁸ Cf. P. JOÜON–T. MURAOKA, *GHB*, §46.a;114.g.

²¹⁹ Cf. J. S. CROATTO, *Exilio y Sobrevivencia*, p. 32.

²²⁰ Manteve-se aqui o mesmo aspecto verbal para melhor explicitar o paralelismo.

²²¹ Cf. notas de crítica textual p. 34–36.

²²² Cf. A. WÉNIN, *D’Adam à Abraham*, p. 149–150.

Neste paralelismo não parece tão difícil entender o que o texto de Gn 4,7 quer indicar: Em Gn 3,16 é apresentada a “condição humana” do homem que exerce o domínio sobre a mulher ávida dele, num jogo de atração e domínio como consequência do desequilíbrio provocado pela transgressão. *Mutatis mutandis*, em Gn 4,7, a mesma “condição humana” é reapresentada, com cunho exortativo a Caim, herdeiro dessa condição, num semelhante jogo de atração e domínio presente entre ele e o pecado. É provável, pelo paralelismo referido, que o sentido das palavras sentenciais de Gn 3,16 usadas para exortar Caim em Gn 4,7, queira indicar isso: Assim como o homem domina sobre a mulher ávida dele, assim deve ser a postura de Caim em relação ao pecado ávido dele.

Mas em que local exatamente se dá este jogo de domínio, avidez e submissão em Caim? Entre este animal sedento e a força capaz de dominá-lo? O que Caim deve dominar exatamente? Parece claro o uso de uma linguagem plástica que transforma em imagem externa algo que acontece no interior de Caim²²³. Assim, é com a própria animalidade interior, que lhe provoca a aflição de uma cobiça não saciada, uma força imoderada que lhe queima por dentro, que Caim se encontra confrontado. Deste modo, Caim deve dominar o “animal feroz” que carrega escondido em si²²⁴.

Enfim, esse complexo trecho do relato parece indicar uma leitura na qual Caim está associado a seus pais, no entanto, não deixando ele a mercê do desequilíbrio em que se vê inserido. No relato da transgressão dos pais (Gn 3), a consequência a eles veio em forma de um conflitivo desequilíbrio relacional, um jogo de submissão e domínio, alimentado pela força da avidez. O texto de Gn 4,1–16, como desdobramento do relato anterior, parece indicar que Caim carrega em seu interior essa mesma desordem herdada dos pais. É justamente sobre essa desordem, que Caim carrega dentro de si, que precisa exercer seu domínio. Essa desordem que veio à tona quando se sentiu ferido em seu orgulho ao ser preterido, ao lhe ser negado seu egocentrismo existencial. Assim, Caim deve ser capaz de dominar sobre a avidez de retomar “seu” lugar; sobre a sede da carência gerada por ser preterido ao irmão; sobre a ardente aflição que lhe causa ter um papel existencial secundário; sobre a ambição desmedida; sobre o não aceitar uma realidade distinta de si; sobre não ser capaz de respeitar o lugar do irmão; sobre o

²²³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo Fratello*, p. 44.

²²⁴ Cf. A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 149–150.

não ser capaz de suportar a realidade do irmão; sobre o não saber aceitar limites; sobre a maldade que cresce em seu coração; sobre a vontade de conceber um mal; sobre a imagem viva do pecado que almeja fazer, e que é capaz de visualizá-lo bem ali, na sua frente, “agachado à porta”; enfim, Caim precisa dominar sua cobiça inflamada, provocada por uma visão autocentrada da realidade colapsada pela escolha de Yhwh²²⁵.

Não se pode deixar de entrever, com isso, uma profunda pedagogia divina na escolha por Abel. A análise do relato até esse ponto parece deixar claro que o foco da escolha de Yhwh, na verdade, era Caim. Yhwh, escolhendo Abel concede a Caim a possibilidade de abandonar sua alienação egocêntrica e adentrar à verdade de uma realidade que é maior do que Caim. Também não se pode deixar de perceber a responsabilidade de um pai com que está revestida a atitude de Yhwh ao aproximar-se de Caim em sua aflição, auxiliando-o a refletir. A locução de Yhwh, composta pelos v.6–7, chega a Caim como uma iluminação da consciência e, ao mesmo tempo, um chamado à maturidade. Yhwh mostra que Caim tem opção, e ao mesmo tempo coloca-o diante da responsabilidade perante seus atos. Pelas palavras de Yhwh Caim sabe que, apesar de seu estado, de sua condição, tem em suas mãos o poder de decisão pelo bem ou pelo mal²²⁶. A leitura volitiva da frase conclusiva do discurso de Yhwh auxilia a explicitar, de forma clara, a liberdade de Caim diante de uma decisão ainda não tomada²²⁷.

4.2.3.

“Palavras” de Caim a Abel: v.8a

“E disse Caim para Abel, seu irmão.”

²²⁵ G. VON RAD (*Genesi*, p. 132) admite a interpretação de “um estímulo interno à ação” como a via mais fácil e a única possível atualmente para compreender o relato. Porém, suspeita que o sentido original pudesse ser completamente diverso. Apoia-se no texto que, concretamente, não fala de um estímulo interno, mas da presença do pecado como uma potência objetiva, externa ao homem e que cabe a este dominá-lo.

²²⁶ Cf. A. WÉNIN, *D’Adam à Abraham*, p. 147–148.

²²⁷ Cf. D. PÉREZ GONDAR, *Cain, Abel y la Sangre de los Justos*, p. 72.

Após a locução de Yhwh, não há nenhum discurso de Caim. Tampouco alguma indicação de reação de Caim a respeito das palavras de Yhwh. O texto segue com uma oração que direciona Caim para Abel, uma frase com o verbo אָמַר que, ordinariamente, introduz um discurso em estilo direto²²⁸ e que, no entanto, não vem seguida de nenhum discurso: וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הָרֶבֶל אָהֵיוּ (“e disse Caim para Abel, seu irmão.” Como entender essa oração? Outra incógnita textual.

A oração inicia-se com o verbo אָמַר (*wayyiqtol 3^a ms*), segue com o sujeito, Caim, e a preposição אֶל introduzindo o interlocutor, Abel; encerra-se com um aposto referente a Abel (irmão de Caim). Após a oração, um sinal macrossintático (וַיְהִי) indica um corte textual, iniciando uma nova parte. Esta é a forma apresentada pelo TM. Muitos viram nesta aparente lacuna, onde supostamente deveria estar o discurso de Caim, uma corrupção textual ou um erro de escriba²²⁹. Algumas antigas versões e traduções trazem inseridas no lugar, numa aparente tentativa de preencher o vazio, alguma frase curta como: “vamos ao campo!”, ou, então, longos discursos a respeito da criação e justiça divina, possibilitados pela brecha textual²³⁰.

Parece natural que, diante de um incômodo vazio do discurso de Caim, se tente encontrar palavras que possam preenchê-lo, mas, as palavras faltam no TM. Por isso, parece necessário assumir o caminho mais íngreme da *lectio brevior* e *lectio difficilior*, e colocar-se “a escuta” deste silêncio em busca de uma tentativa de possibilitar sua presença sem que seja necessário admitir uma corrupção textual. Este caminho é alimentado pela consciência de que um texto tão rico de densidades e sutilezas nas palavras, construído em tão concisas quanto expressivas formas como é Gn 4,1–16, poderia, muito bem, estar comunicando, mesmo através de um silêncio.

De forma objetiva, o problema está em torno do verbo אָמַר (“dizer”) que, distinto do verbo דָּבַר (“falar”)²³¹, é usado com o discurso citado como seu objeto, o que não possibilitaria, a princípio, ser entendido com o sentido de “conversar”²³². Verificando o uso do verbo אָמַר em outros textos bíblicos, no entanto, foram apontadas, por alguns exegetas, possibilidades de interpretação.

²²⁸ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “אָמַר”, *DBHP*, p. 64.

²²⁹ Cf. R. S. HENDEL, *The text of Genesis 1–11: Textual Studies and Critical Edition*, p. 47.

²³⁰ Cf. nota de crítica textual 8a.

²³¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “דָּבַר”, *DBHP*, p. 147.

²³² Cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, p. 302.

Muitos comentadores judeus, baseados em Ex 19,25 e Est 1,18, tomaram as palavras precedentes de Deus a Caim como objeto implícito do verbo ²³³אָמַר. Assim entenderam, portanto, que o conteúdo não explicitado do discurso de Caim a Abel trata-se das palavras de Yhwh a Caim. No entanto, apesar destas citações bíblicas comportarem semelhanças, elas não parecem oferecer um paralelo convincente para Gn 4,8. Ex 19,25 tem em sua base uma informação dada por Yhwh a Moisés com o mandato de ser passada ao povo (Ex 19,21.24–25); enquanto Est 1,18, mesmo não tendo conteúdo explícito, há a indicação de um conteúdo implícito: dirão “as palavras que ouviram” (Est 1,18). Deste modo, esta hipótese de leitura enfraquece-se. Não obstante, se fosse considerada a divisão proposta para esta seção (6a–8a), a primeira e a última frase emolduram o discurso de Yhwh, que está encerrado entre as duas:

“Então disse Yhwh para Caim:”	v.6a	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן
[discurso de Yhwh]	v.6b–7f	[...]
“E disse Caim para Abel, seu irmão.”	v.8a	וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו

Poderia, talvez, ser entendido como um movimento circular, no qual a última frase remeteria novamente à primeira. Se assim, esta possibilidade de leitura seria garantida: o mesmo conteúdo do discurso de Yhwh para Caim fora passado por Caim a Abel. Esta explanação, não obstante, apresenta-se apenas de forma conjectural.

Outra possibilidade sugere ler o verbo com o sentido de “tramou, conspirou”²³⁴. Fundamenta-se no aspecto de “pensar, calcular”²³⁵ que pode ser encontrado no uso do verbo אָמַר em alguns textos (Ex 2,14; 1Rs 5,19; Sl 71,10), somado ao paralelismo com a preposição אֶל (com o sentido de “contra”) usada no ato de matar, resultando no sentido proposto²³⁶:

“E conspirou Caim contra Abel, seu irmão.”	v.8a	וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו
“E ergueu-se Caim contra Abel, seu irmão.”	v.8c	וַיָּקָם קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו

²³³ Cf. N. M. SARNA, *Genesis: The Traditional Hebrew Text*, p. 33.

²³⁴ Cf. H. JACOBSON, *Genesis IV 8*, in: *Vetus Testamentum*, 55.4, 2005, p. 564–565; V. P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 229–230.

²³⁵ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “אָמַר”, *DBHP*, p. 65.f.

²³⁶ A tradução das orações é apresentada, aqui, de acordo com a proposta, a fim de evidenciá-la.

Não obstante, este sentido não é reconhecido nos dicionários, e as proximidades textuais não formam paralelos evidentes que forneçam um suporte seguro para essa interpretação²³⁷. Uma variante dessa leitura, no entanto, considerando os paralelos apresentados poderia, talvez, comportar a possibilidade de a oração estar indicando simplesmente o processo mental, uma reflexão de Caim a respeito de Abel como reação às palavras de Yhwh: “e pensou/refletiu Caim acerca/sobre de Abel”. O significado é comportado gramaticalmente, embora destoe do sentido com que o verbo אָמַר é citado nas outras 7x que aparece no relato, sempre introduzindo um discurso direto.

Vale atentar também, para o interessante fato de que muitos manuscritos massoréticos apresentam um pequeno espaço em branco indicando um intervalo no meio do versículo²³⁸, justamente onde estariam as possíveis palavras de Caim. Isto é bastante significativo. Parece ser possível conjecturar que este espaço em branco poderia ser parte constituinte do texto, intencionalmente deixado ali pelo narrador para comunicar uma mensagem, e que, não compreendida posteriormente, simplesmente foi preenchida ou eliminada. Não poderia, o pequeno espaço em branco, vazio de palavras, estar de forma eloquente comunicando que as palavras de Caim eram vazias?²³⁹ Parece possível, porém não há como afirmar com evidências essa interpretação, já que não há paralelo disso na BH.

De todo o modo, há quem indique uma leitura nesta direção e vem em auxílio a essa interpretação, sugerindo que na falta do discurso de Caim está revelada a sua atitude interior de negação da existência do outro²⁴⁰. Esta argumentação verifica o uso do verbo nas outras 7x em que aparece, as quais sempre tem o conteúdo do discurso fornecido, e comparando a Gn 4,8a sugere a possibilidade de um jogo retórico em que a ausência do esperado conteúdo neste

²³⁷ Cf. M. R. SCHLIMM, *From Fratricide to Forgiveness: The Language and Ethics of Anger in Genesis*, p. 298, nota 15.

²³⁸ Cf. E. F. FRANCISCO, *Manual de Bíblia Hebraica: Introdução ao Texto Massorético*, São Paulo, Vida Nova, 2008, p. 178.

²³⁹ Parece também que poderia comportar alguma relação com o sentido do nome “Abel”.

²⁴⁰ Cf. E. J. VAN WOLDE, *The story of Cain and Abel*, in: *Journal for the Study of the Old Testament*, 52.1, 1991, p. 35.

trecho pode apontar para o conteúdo semântico: “substancialidade” ou “vazio”²⁴¹. Assim, este “vazio”, semântica e retoricamente, quer significar que o conteúdo do discurso de Caim era vazio, que não havia comunicação autêntica de Caim com Abel, porque Caim não o reconhecia como um igual, como um irmão.

Esta é uma interpretação que parece estar em fina concordância com o contexto do relato e com a temática da relação entre irmãos apresentada em Gn 4,1–16. Como foi visto anteriormente, toda a problemática crise de Caim, parece ter se originado justamente, quando foi colocada em cheque sua visão autocentrada da realidade, provinda de sua preferencial posição²⁴². A reação de Caim é sinal que, de fato, não parecia haver nele espaço algum para um irmão. Mesmo que Abel estivesse ali diante dele, era algo aparente, não havia relação, Abel não era considerado, não passava de um sopro. Desta forma, esta leitura oferece bons apontamentos para iluminar este trabalho.

Enfim, um argumento que parece definir objetivamente a questão de Gn 4,8a é que, embora seja evidente o uso efetivo do verbo *אָמַר* para introduzir um discurso direto, há evidências claras de que também é usado em outros textos da BH sem o objeto direto explícito²⁴³. Isso mostra ser possível, embora não usual, sua aplicação com o sentido de “falar”²⁴⁴. Evidenciado este uso do verbo *אָמַר* sem objeto direto, a oração de Gn 4,8a é assegurada gramaticalmente como expressando uma ideia completa: Caim disse algo a seu irmão. O conteúdo dito por Caim não é explicitado, e não é obrigatório que seja, mantém-se ocultado, envolvendo o relato numa atmosfera de mistério. Isso dá alicerces suficientes para descartar a hipótese de uma corrupção textual.

Assim, pode-se ler que o interlocutor de Caim seja, de fato, Abel, como parece mais evidente, não se tratando, portanto, de uma conversa de Caim “consigo mesmo”, tendo por objeto Abel: um pensar sobre Abel²⁴⁵. Caim diz algo a Abel que não é revelado. A falta do discurso confere a esta passagem a nuance de mistério que, de forma intencional ou não, foi elaborada pelo narrador²⁴⁶. Não há como garantir uma exclusiva interpretação da oração, mantém-se aberta as

²⁴¹ E. J. VAN WOLDE, (*The story of Cain and Abel*, p. 35) considera a forma *אָמַר*, indicando as 6x que esta forma aparece em Gn 4,1–16. Não leva em conta a forma feminina *אָמְרָה* do mesmo verbo no v.l, a qual confirma o seu argumento e pode ser somada às outras.

²⁴² Por ser o primogênito, herdeiro do ofício do Pai, exaltado pela mãe.

²⁴³ Cf. Gn 22,7; Os 13,2; Sl 71,10; 2Cr 32,24

²⁴⁴ Cf. K. M. CRAIG Jr., *Questions Outside Eden*, p. 117–120.

²⁴⁵ Essa leitura também seria possível, embora pareça menos evidente.

²⁴⁶ Cf. K. M. CRAIG Jr., *Questions Outside Eden*, p. 117–120.

possíveis leituras, no entanto, parece estar bastante claro que há critérios suficientes para manter o TM sem que aja necessidade de mudar o texto, salvaguardando sua integridade.

A partir de vários aspectos mostrados sobre a questão, e vendo possibilidades verdadeiras em cada um, poder-se-ia permitir-se, talvez, uma reflexão unindo as significativas nuances oferecidas numa despretensiosa opção de leitura: A ausência de palavras de um discurso esperado, poderia indicar que palavras exteriores eram desprovidas de reais intenções de comunicar algo, servindo apenas para maquiar uma relação inexistente, uma sombria e vazia máscara usada por Caim frente ao irmão, para mantê-lo por perto e esconder seu verdadeiro conteúdo interior, as reais intenções, que já estavam sendo forjadas no interior de Caim. Parece possível contemplar isso, em tão eloquente silêncio introduzido pelo verbo אָמַר. É neste silêncio, que se encerra a segunda parte do relato. Uma atmosfera de mistério parece preparar a aura propícia para a parte final.