



**LA PATERNIDAD DE DIOS ANTE LA FRATERNIDAD NEGADA.
ANÁLISIS DE GN 4,1-16 A PARTIR DEL MÉTODO NARRATIVO**

**THE PATERNITY OF GOD BEFORE THE DENIED FRATERNITY.
ANALYSIS OF GN 4,1-16 FROM THE NARRATIVE METHOD**

Luis Alberto Sánchez Gómez¹

Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Roma. Italia
<https://orcid.org/0000-0002-9225-116X>

Recibido: 11.03.2022
Aceptado: 04.05.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420101>

Resumen:

El relato prototípico de Caín y Abel, situado en los albores de la humanidad, no se trata de una mera enseñanza moral acerca de las relaciones intrafamiliares o interculturales, sino que contiene ante todo una profunda teología, es decir, revela el rostro de Dios y su íntima relación con el ser humano. Por su parte, el fratricidio de Caín trae consigo múltiples consecuencias que afectan la relación del hombre con la tierra e incluye a las futuras generaciones: un espiral de violencia que parece no tener límites. De estos temas y otros detalles importantes nos rinde cuentas la aplicación del método narrativo al análisis de Gn 4,1-16, fijando especial atención en las repeticiones, en los vacíos narrativos, en los diálogos y silencios, y en las diversas técnicas utilizadas por el hagiógrafo para descubrir el mensaje del texto.

Palabras clave: Dios, Caín, Abel, paternidad, hermano, fratricidio, diferenciación.

Abstract:

The prototypical story of Cain and Abel, at the beginning of humanity, is not a mere moral teaching about intrafamily or intercultural relationships, but above all it contains a profound theology, that is, it reveals the face of God and its intimate relationship with the human being. The fratricide of Cain brings with it multiple consequences that affect man's relationship with the earth and includes future generations: a spiral of violence that seems to have no limits. The application of the narrative method to the analysis of Gn 4,1-16 accounts for these themes and other important details, paying special attention to the repetitions, the narrative gaps, the dialogues and silences, and the various techniques used by the hagiographer to discover the message of the text.

Keywords: God, Cain, Abel, fatherhood, brother, fratricide, differentiation.

¹ Magister en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Asesor del Departamento de Animación Bíblica de la Diócesis de Santa María de los Ángeles. Los Ángeles, Chile. Correo electrónico: padreluissg@gmail.com

Introducción

El presente artículo comprende el análisis de dos tipos de relación elementales en la Biblia: la paternidad de Dios y la fraternidad humana. Ambas dimensiones se entrecruzan en la historia de Caín y Abel y aparecen constantemente en la narrativa bíblica del Antiguo Testamento (AT) y, de modo particular, en el libro del Génesis.

Para ahondar en los principios y elementos constitutivos del método narrativo aplicado a la Biblia se debe remitir necesariamente a una obra clásica de Robert Alter: *The Art of Biblical Narrative* (1981)². De ahí en adelante aparecen diversos exponentes de la Narrativa bíblica³, quienes desarrollan esta metodología con gran éxito. Este método tiene la particularidad de fijarse en los detalles narrativos del texto y que transmiten un mensaje implícito, tales como: la elección y repetición intencional de las palabras dentro de la narración, el ritmo (alternando el *telling* y el *showing*), las lagunas narrativas (*blanks* y *elipsis*) y las sutiles analogías que remiten a otros relatos, ya sean bíblicos o extrabíblicos. A estos detalles se suman aquellos vinculados estrechamente al análisis literario: el uso del lenguaje, los sonidos, las imágenes, la sintaxis y la unidad de composición del texto. Entre los tipos de repeticiones que más destacan, destaca la palabra clave (*leitwort*), la cual recorre todo el relato y transmite el tema central del texto.

Si bien, Gn 4,1-16 ha sido objeto de numerosos estudios por parte de connotados especialistas en el AT y la temática de la fraternidad ha sido ampliamente analizada, no existe hasta ahora una monografía que coloque en directa relación de dependencia la fraternidad humana a la paternidad divina. En este sentido, el presente artículo buscará descubrir la rica teología del texto a partir de la relación de Dios con ambos hermanos. En esta tarea asume gran importancia la mirada, las palabras y las acciones de Dios dirigidas a Caín y Abel a lo largo del relato.

1. Delimitación y organización del texto

La sintaxis del texto indica claramente el inicio y el final del relato. En efecto, Gn 4,1 comienza con un *waw-X-qatal*, que se trata de una de las fórmulas más recurrentes en la narrativa hebrea para la apertura de un relato. Por su parte, Gn 4,17 da paso a un nuevo relato mediante el uso de un *wayyiqtol* en primera posición, lo cual delimita el relato desde el v.1 al v.16. Otros aspectos narrativos, tales como el tiempo, el lugar, los personajes y la temática, son unidades que demarcan el texto con mayor exactitud, distinguiéndolo del relato precedente y sucesivo⁴.

En cuanto a la organización del texto, este alterna entre narración y discurso, colocando al centro el acto fratricida (v.8). A. Wénin propone una estructura concéntrica basada en los personajes y sus respectivas acciones⁵:

² Cf. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York 1981.

³ Otros textos de referencia a tener en consideración para ahondar en el conocimiento del análisis narrativo: J.N. ALETTI, "Approccio narrativo ai racconti biblici. Bilancio e proposte", en E. SALVATORE – A. GUIDA – C. MANUNZA, *Il racconto biblico. Narrazione, storia, teologia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, 17-29; J.P. FOKKELMAN, *Come leggere un racconto biblico. Guida pratica alla narrativa biblica*, EDB, Bologna 2002; D. MARGUERAT, – Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici. Iniziazione all'analisi narrativa*, Borla, Roma 2001; M. STERNBERG, *La grande cronologia. Tempo e spazio nel racconto biblico della storia*, San Paolo, Milano 2015. Para otros textos de apoyo más recientes, cf. J.P. SONNET, "L'analisi narrative dei racconti biblici", en: M. BAUKS – CH. NIHAN (ed.), *Manuale d'esegesi dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 2010, 45-85; L. ZAPPELLA, *Io narrerò tutte le tue meraviglie. Manuale di analisi narrativa biblica*, Claudiana, Bergamo 2010.

⁴ Cf. A. FERRADA, "Una lectura narrativa de Gn 4,1-16: hermandad y violencia", TV 57 (2016) 338-339.

⁵ Traducción al español de la versión en italiano de A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008, 95.

A	Nacimiento de Caín – cultivador	vv.1-2
B	El suelo produce fruto – sacrificio	vv.3-5a
C	Yhwh habla con Caín para hacerlo reflexionar	vv.5b-7
D	Homicidio de Abel por parte de Caín (sin palabras)	v.8
C'	Yhwh dialoga con Caín a propósito del homicidio	vv.9-10
B'	El suelo no produce más fruto – maldición	vv.11-12a
A'	Caín errante sin tierra – ‘salida’	vv.12b-16

2. Crítica textual

2.1. ‘et-Yhwh (“Con el favor de Yahvéh”)

El v.1 concluye con un sintagma bastante particular, que ha dado pie a múltiples interpretaciones y traducciones⁶, atribuyendo a Dios principalmente un rol de causa eficiente o instrumental (la LXX traduce: διὰ τοῦ θεοῦ y la Vulgata: *per Dominum*). La *Peshitta*, interpreta el sintagma como un complemento indirecto: “para el Señor”. Por su parte, Rashi de Troyes interpreta “con el Señor”, haciendo equivalente la partícula ‘et con la preposición ‘im, de modo análogo a como se presenta en Gn 5,22.24, donde la partícula homógrafa que precede al acusativo asume el mismo matiz de significado. Esta última opción es la que se usará a la hora de traducir el texto.

2.2. El versículo más oscuro (v.7)

Numerosos autores han reconocido el v.7 no sólo como el versículo más difícil del texto a analizar, sino de todo el libro del Génesis⁷. Esto debido de las múltiples variantes textuales, así como la complejidad sintáctica y la incongruencia de género entre sustantivos y sus respectivos adjetivos en el Texto Masorético (TM).

En primer lugar, el verbo *nāsāh* (“levantar”), a causa de la ausencia de un objeto directo, ha llevado a que se le atribuyan interpretaciones de tipo cultural o penitencial, tales como: “podrás presentar tu ofrenda”⁸ o “te será perdonada (tu culpa)”⁹. Sin embargo, el sentido del verbo *nāsāh* se comprende en contraposición a lo expresado en el v.6 en forma de pregunta: “¿por qué ha caído (*nāpāl*) tu rostro (*pānèkā*)?”. De este modo, se hace referencia implícita al motivo bíblico de “detectar el rostro”, el cual contiene una notable significación teológica que manifiesta aceptación o rechazo de parte de Dios hacia un individuo¹⁰.

Por su parte, la frase sucesiva contiene una mayor complejidad textual que la anterior, a raíz de la incongruencia de género entre el sustantivo *ḥattā’t* (femenino) y su predicado

⁶ Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi Genesi 1,1–11,26. Introduzione, traduzione e commento a cura di Federico Giuntoli*, San Paolo, Milano 2013, 110-111.

⁷ Cf. C. WESTERMANN, *Génesis*, Piemme, Casale Monferrato 21995, 300.

⁸ La LXX traduce προσενέγκης (“traer para ofrecer”).

⁹ El Targum Onqelos (TO) le proporciona el significado pasivo de “ser perdonado” y el Pseudo-Jonathan (TPsJ) complementa el verbo añadiendo el objeto directo “tu culpa”.

¹⁰ El motivo bíblico de “detectar el rostro” tiene su sustrato cultural en los palacios reales del Antiguo Oriente Próximo, en la relación rey-vasallo y que fue aplicado en el AT para referirse análogamente a la relación entre Dios y el ser humano (Gn 32,31, Ex 33,11.20, 1Cro 16,11, Job 13,24, 33,26, Sal 4,7, 24,6, 31,17, Is 59,2). Cf. H. SIMIAN-YOFRE, “פניו”, en: G.J. BOTTERWECK (ed.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. 7, Paideia, Brescia 2007, 199-200.209. Nótese también en el v.14 la expresión וּמִפְּנֵיךָ אֶסְתַּר (“y de tu rostro será escondido”) que revela el mismo motivo, pero en negativo, es decir, como gesto de ser privado del favor del rey.

participial *rōbēš* (masculino). En este sentido, F. Giuntoli propone una explicación de tipo filológica, atribuyendo a tal discordancia un error de haplografía, es decir, una equivocación de escritura por parte del copista¹¹. Esta hipótesis goza de mucha verosimilitud, pero no soluciona totalmente el problema, ya que los dos sufijos consecutivos que dependen del sujeto (“pecado”) también están en masculino. De todos modos, se conservará esta incongruencia de género, ya que, como se expondrá más adelante, se trata de una ambigüedad deseada intencionalmente por el hagiógrafo.

2.3. *El discurso directo omitido (v.8)*

Este versículo es, sin duda, el punto de inflexión del relato, pero lamentablemente ha sido objeto de una adición que obstaculiza llegar a la profundidad del mensaje del texto. Así pues, en el TM se anuncia un discurso directo de parte de Caín dirigido a su hermano, pero cuyo contenido se omite. Variadas tradiciones textuales antiguas han agregado banalmente la proposición: “vamos al campo”¹², con el fin de armonizar el texto incompleto. Por lo mismo, conviene mantener el silencio original del TM, ya que tendrá notables repercusiones para el posterior análisis e interpretación del texto.

2.4. *El verbo šā‘ēq en plural (v.10)*

En primer lugar, se debe tener en cuenta que sólo 4QGenb y los tǎrgumes lo atestiguan. Por su parte, el Pentateuco Samaritano (Smr), la LXX, la Vulgata (Vulg) y el Siriaco (Syr) prefieren el singular. La forma plural se comprende en conjunto con su antecedente inmediato “de las sangres”, que también está en plural, debido al modo hebreo de referirse a la sangre que ha sido derramada¹³. En cambio, con la forma singular del verbo se hace concordar el predicado con el sujeto formal *qôl* (“voz”), que está en singular¹⁴. Sin embargo, al momento de traducir, conviene interpretar *qôl* independiente de lo que sigue y no como el sujeto formal del predicado (teniendo en cuenta el acento disyuntivo que los masoretas aplicaron a tal palabra). En este sentido, *qôl* posee más bien un significado análogo a la interjección *hēn*, es decir, como un recurso para llamar la atención del interlocutor (“¡Escucha!”)¹⁵. En cuanto al verbo en participio *šō‘āqîm*, será traducido en singular, luego de captar el trasfondo semántico de la forma plural de su sujeto formal (*dāmê*): “La sangre de tu hermano clama (...)”.

3. Contexto literario

Los descubrimientos arqueológicos de los últimos decenios han permitido reconocer las múltiples relaciones entre Gn 1–11 y diversos relatos míticos del Antiguo Oriente Próximo, tales como: *Enûma Elish*, el *Mito de Inanna*, la *Epopéya de Atrahasis*, etc. Estas afinidades se presentan de manera particular en Gn 4,1-16; sin embargo su contexto más cercano se encuentra al interno de la Biblia, específicamente en Gn 3.

3.1. *Afinidad con otros mitos de fundación de ciudad*

El tema de la violencia entre hermanos con oficios contrapuestos es recurrente en los “relatos de origen” en la Antigüedad. Así se muestra en el mito fenicio de *Hypsouranios* y *Ousōos*, en el mito de los orígenes de Creta, de Troya y de Atenas. Junto a estos, resalta el mito de la fundación de Roma (Rómulo y Remo)¹⁶, cuyo hermano fratricida se

¹¹ Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi...*, 112-113.

¹² Es el caso de Smr, LXX, Vulg, Syr y numerosos Tǎrgumes.

¹³ También se postula una posible alusión a los eventuales descendientes que habrían surgido de Abel. Cf. HALOT, Accordance 13.

¹⁴ Cf. Aparato crítico de la BHS, Accordance 13.

¹⁵ Nótese el mismo significado que לִיָּד puede asumir en otros textos: Is 52,8, 66,6, Jr 10,22, Mi 6,9. Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi...*, 113.

¹⁶ Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi...*, 109.

convierte en el fundador de la cultura urbana¹⁷. Otra afinidad literaria se observa en la mitología sumeria: en el *mito de Innana* es representada la tensa relación histórica entre pastores y agricultores a través de la disputa violenta entre el rey Dumuzi (dios-pastor) y Enkidu (dios-labrador)¹⁸.

Si bien, es innegable la influencia de estos mitos en el autor de Gn 4, estos no son más que un marco de referencia, ya que la perspectiva bíblica del relato es muy diversa, sobre todo en el ámbito antropológico y ético. Así lo señala R. Girard:

En el mito romano, el asesinato de Remo nos parece un acto deplorable, pero justificado a causa de la transgresión de la víctima. Remo no ha respetado el límite ideal trazado por Rómulo entre el interior y el exterior de la ciudad. El motivo de matar es al mismo tiempo irrisorio, porque la ciudad no existe, pero aun así imperioso (...). Rómulo es, por tanto, justificado (...). En el mito de Caín, al contrario (...), es presentado como un vulgar asesino. El hecho que el primer asesinato dé paso al primer desarrollo cultural de la humanidad no redime para nada al individuo ni al resto de los asesinos frente al texto bíblico. El carácter fundante del asesinato está claramente expresado, del mismo modo y aún más que en los mitos no bíblicos, pero todavía hay otro y es el juicio moral. La condena del asesinato prevalece sobre cualquier otra consideración. "¿Dónde está tu hermano Abel?"¹⁹.

En esto radica la novedad de la perspectiva bíblica respecto al mito romano: el hermano asesinado es reconocido sin tapujos como víctima y el delito es totalmente inexcusable.

3.2. Resonancias de Gn 3

A partir de la primera intervención directa de Yhwh en el relato (Gn 4,6-7) comienza una serie de reminiscencias que evocan la narración de la transgresión de Adán y Eva (cf. 3,1-24). Así queda de manifiesto en el cuadro comparativo que se expone a continuación²⁰:

Gn 3 – En Edén	Gn 4 – Caín
Diálogo sobre el límite (vv.1-5): La serpiente animal) habla de Elohim a la mujer para conducirla a transgredir	Palabra de Adonai sobre el límite (vv.6-7): Adonai habla del ‘pecado’ (animal) a Caín para invitarlo a hacer el bien
Relato: Transgresión (vv.6-7)	Relato: Asesinato (v.8)
Diálogo con Adonai Elohim. Sobre la culpa (vv.8-13) X Voz (לִיָּק) de Adonai Elohim en el jardín Y ‘¿Dónde estás?’ Negación de responsabilidad ‘¿Qué has hecho?’	Diálogo con Adonai sobre la culpa (vv.9-10) Y’ ‘¿Dónde está tu hermano?’ Negación de responsabilidad ‘¿Qué has hecho?’ X’ ¡Escucha! (לִיָּק) Las sangres de tu hermano hacia mí

¹⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Verbo Divino, Madrid 1997, 41. Al respecto, inmediatamente después del relato de Caín y Abel, el narrador afirma: “Caín edificó una ciudad y le puso el nombre de su hijo, Henoc” (Gn 4,17b).

¹⁸ Cf. P. GRELOT, *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*, Verbo Divino, Estella 1976, 37.

¹⁹ Traducción al español de la versión en italiano de R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983 42005, 197.

²⁰ El esquema es una traducción al español del cuadro presentado por A. Wénin, siguiendo a P. Auffret, pero con algunas mínimas variaciones lingüísticas, para concordar con la traducción propuesta en este trabajo. Cf. A. WENIN, *Da Adamo...*, 96; P. AUFFRET, *La sagesse a bâti sa maison. Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1982, 57-65.

<p>Sentencia para el humano (vv.17-19) <i>'Maldito (מְרִירָה) el suelo a causa de tí'</i></p> <p>Trabajo penoso, poco productivo</p>	<p>Sentencia para Caín (vv.11-12) <i>'Tú estás maldito (מְרִירָה), lejos del suelo...'</i></p> <p>Trabajo estéril y errancia</p>
<p>Protesta del humano y respuesta (vv.21-22)</p> <p>- La vida continua, mujer madre</p> <p>- Adonai Elohim <i>protege</i> a los humanos (túnicas)</p>	<p>Protesta de Caín y respuesta (vv.11-15) Miedo de la muerte: <i>'Me echas...'</i></p> <p>- Adonai <i>protege</i> a Caín (signo)</p>
<p>Ejecución del castigo (vv.22-24) Adonai Elohim echó al humano del jardín para trabajar el suelo</p> <p>- Al oriente (מִקְדָּם) de Edén</p>	<p>Ejecución del castigo (v.16) - Caín se aleja de Adonai y el jardín en tierra de errancia (Nôd)</p> <p>- Al este (מִקְדָּמָת) de Edén</p>

Así pues, en el relato fratricida se introducen algunas palabras e imágenes que remiten una y otra vez al relato precedente. Ante estos frecuentes paralelismos, P. Beauchamp y D. Vasse llegan a la siguiente conclusión: “Este parentesco nos sugiere que nos remontemos del homicidio de Caín hasta el pecado de la primera pareja: es ahí donde se oculta el secreto del comienzo de la violencia (...). En ambos casos se presenta una alternativa: o escuchar al animal o dominarlo”²¹.

4. Análisis de la trama

Para identificar los momentos que componen la trama de la dramática historia de Caín y Abel es necesario recurrir a la *Poética* de Aristóteles, en la cual se establece un esquema tripartito para toda trama narrativa²². Con los estudios contemporáneos sobre la narrativa, este esquema fue ampliado en cinco momentos: la exposición de los antecedentes, la complicación, la acción decisiva (o *turning point*), la resolución del problema (o *peripeteia*) y el epílogo. Sin embargo, la trama puede ser ofrecida por el narrador con total libertad²³, tal como ocurre en este relato bíblico, donde se duplica tanto la complicación como la *peripeteia*. De esta manera, el autor logra un efecto de mayor dramatismo, además de acentuar con esto el factor sorpresa, en vistas a captar la atención del lector y así percibir mejor el mensaje que se le quiere transmitir²⁴.

4.1. La exposición (vv.1-5a)

El relato comienza con las informaciones de fondo: presenta los personajes (“el

²¹ P. BEAUCHAMP – D. VASSE, *La violencia en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1992, 7; cf. A. WÉNIN, *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, EDB, Bologna 2005, 44-45.139-140.

²² Cf. ARISTÓTELES, *El arte poética. Traducción del griego, prólogo y notas de José Goya y Muniain*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1948, 31; J.P. SONNET, “L’analisi...”, 55-58. Básicamente, Aristóteles sostenía un esquema tripartito: complicación (nudo), inversión y solución. Actualmente se propone un modelo quinario que completa el esquema aristotélico. Cf. L. ZAPPELLA, *Io narrerò...*, 51-52; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Per leggere...*, 56-58.

²³ Cf. J.P. SONNET, “L’analisi...”, 56.

²⁴ Cf. A. FERRADA, “Una lectura...”, 351.

hombre” y Eva; Caín y Abel). Los vv.1-2 proveen al lector de las principales características de los personajes: Caín es el primogénito y Abel es llamado con el epíteto de “su hermano”, además se detalla el oficio de cada uno de ellos (Caín era labrador y Abel, pastor). A partir del v.3 se da paso a las primeras acciones mediante la fórmula sintáctica *wayehi* + indicación temporal (“después de días”)²⁵. En este punto del relato irrumpe el personaje de *Yhwh*, quien cumplirá un rol fundamental para pasar al siguiente momento, debido a su preferencia por la ofrenda de Abel.

4.2. La primera complicación (vv.5b-8a)

La trama avanza a su primer y gran momento de tensión, marcado por la reacción iracundo y celosa de Caín. Esta tensión va *in crescendo*. Con su discurso (vv.6-7), *Yhwh* busca dialogar con Caín y lo exhorta a tomar una decisión, esperando una respuesta, pero finalmente no la encuentra.

Cabe destacar aquí el “juego de focos” que lleva a cabo el narrador— como si fuese una obra de teatro — y que advierte A. Ferrada con notable sagacidad:

El primero es la comunicación en forma de diálogo entre YHWH y Caín (4,6-7) [...]. El segundo foco es la reacción de Caín, que empieza con la propuesta que hace a Abel. Tanto YHWH como Abel aparecen y desaparecen del palco escénico sin mayores explicaciones y preámbulos, casi como si el escenógrafo iluminara ambos personajes alternadamente, aunque manteniendo siempre la luz encendida sobre Caín²⁶.

4.3. La acción decisiva (v.8b)

La trama da un vuelco irreversible: se consume el primer fratricidio narrado en la Biblia y la tragedia se apodera de la escena. Con el *turning point* se genera el movimiento determinante del relato, pasando de la situación inicial (hermandad) a la situación final (fratricidio).

4.4. La primera resolución (vv.9-12)

Caín rompe su silencio y la escena adquiere un tono netamente judicial, en la cual el mismo *Yhwh* interviene como juez. El proceso se desarrolla de la siguiente manera: “el juez acusa en forma de pregunta, el reo se excusa, el juez aduce la prueba y pronuncia la sentencia”²⁷.

4.5. La segunda complicación (vv.13-14)

Cuando parecía que la trama llegaba a su desenlace, surge una nueva crisis, la cual consiste en un recurso de amparo interpuesto por el culpable ante el juez divino con el fin de mitigar la sentencia dictada. He aquí la gran ironía del relato: aquel que asesinó sin compasión a su hermano, ahora suplica compasión para no padecer la misma suerte (“y cualquiera que me encuentre me matará”).

4.6. La segunda resolución (v.15)

La nueva complicación es resuelta de inmediato mediante la sorpresa acogida de la apelación del culpable por parte del Juez, protegiendo su vida a través de la imposición de un “signo” (v.15b), el cual cumple a la vez la función de acción decisiva dentro de la resolución.

4.7. El epílogo (v.16)

De modo muy escueto se relata el desenlace de la trama, sin prolongarse en detalles accesorios, con la sobriedad lingüística que caracteriza la narrativa bíblica. El epílogo

²⁵ Cf. J.P. SONNET, “L’analisi...”, 56.

²⁶ A. FERRADA, “Una lectura...”, 355.

²⁷ L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 36.

está marcado por la salida de escena de Caín. Así, la ejecución de la sentencia es *ipso facto*.

5. Análisis del texto en clave narrativa

5.1. “El hombre conoció a Eva, su mujer, y ella concibió y parió a Caín. Ella dijo: ‘He adquirido un varón con el Señor’” (v.1)

El verbo *yādaʿ* (“conoció”), se trata aquí de un eufemismo para referirse a tener relaciones sexuales²⁸. Cabe señalar que el uso de este verbo con una connotación sexual se aplica muy pocas veces en la Biblia, puesto que en la mayoría de los casos se usa el verbo “ir hacia” (*bôʿ ʿel*) o “acostarse con” (*šakav ʿim* o *ʿet*)²⁹. Por lo mismo, esta poco usual aplicación del verbo *yādaʿ* conlleva a pensar en una elección intencional de parte del autor, quien desea evocar el diálogo entre la mujer y la serpiente en el relato inmediatamente precedente. En tal relato, el animal utiliza el mismo verbo “conocer”, pero entendido como el privilegio que asegura la superioridad de Elohim (cf. Gn 3,5).

Después se nombra a “Eva”, a quien se le confiere el epíteto de *ʾištô* (“su mujer”). Curiosamente, esta aposición, que en Gn 2,23 era conectada íntimamente al varón (*ʾiśah – ʾiś*) en cuanto esposo, ahora es vinculada a su primogénito: otro detalle que transmitirá un contenido particular al relato.

Con respecto al significado del nombre del primogénito, este ha sido objeto de múltiples interpretaciones³⁰. Sin embargo, a partir de las propias palabras de Eva puestas en evidencia por el narrador, el nombre del niño se relaciona con el verbo *qānāh*, que significa “adquirir”, “comprar”, “crear”, “fundar”, “procrear”³¹. En definitiva, se trata de un juego de palabras elaborado meticulosamente por el autor y que encierra en sí una ambigüedad intencionada: insinúa al lector una relación marcadamente posesiva entre madre e hijo.

Es el momento de enfocarse directamente en la exclamación postparto de Eva. La fórmula que anuncia un discurso directo (*watʾōmer*) se trata más bien de un monólogo interior, colocando al lector en sintonía con el pensamiento del personaje. El punto de vista es de focalización interna y con ella el narrador deja en evidencia su omnisciencia, teniendo acceso incluso a la intimidad de los personajes.

El sintagma final *ʿet-Adōnai* (“con el Señor”) incluye una nueva ambigüedad querida por el autor: esto puede interpretarse en primera instancia como un acto de humildad de parte de Eva, quien reconoce en *Yhwh* al autor principal del ser humano que de ella ha nacido, pero también — en concordancia con las primeras palabras de la exclamación — manifiesta la exclusión total del padre del niño, sustituyéndolo por *Yhwh*³². Así, la existencia del hijo queda distorsionada desde el momento de su nacimiento, considerándolo incluso un semidios³³.

5.2. “Continuó a parir a su hermano, a Abel. Abel fue pastor de rebaño mientras Caín fue trabajador del suelo” (v.2)

Entre los elementos narrativos que más destacan en este versículo se encuentra el uso del sustantivo *ʾāh* (“hermano”), el cual adquiere suma relevancia para el relato en su

²⁸ Cf. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1982, 124.

²⁹ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 98.

³⁰ La etimología más admisible coincide con la propuesta de U. Cassuto, quien afirma que *qayin* deriva del árabe *qayun*, sustantivo afin al arameo *qēnāyāʿ*, y que designa a aquel que ejerce el oficio de herrero o refinador de oro y plata; así también, en el hebreo bíblico se usa para designar la lanza confeccionada por el artesano (cf. 2Sam 21,16). Cf. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis. I. From Adam to Noah. Genesis I-VI*, Magnes Press, Jerusalem 1961, 197.

³¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 24.

³² Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 99-100.

³³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 24-25.

conjunto, ya que es la primera de las siete veces que aparece este término en el relato, convirtiéndose así en el *leitwort* que indica el tema central.

A la hora de comparar los relatos del nacimiento de ambos hermanos, se evidencia una gran diferencia: la exclamación de la madre. En el caso de Abel, el relato de su nacimiento sobresale por su parquedad. No obstante, el nombre del segundogénito está colmado de significado³⁴. En efecto, Abel (*Hébel*) puede significar “aliento”, “vacío”, “soplo”, “humo”, “vanidad”, “nadería”³⁵. Con ello, el lector descubre la escasa importancia de este hijo para su madre. A su vez, el nombre posee un valor proleptico, puesto que anticipa la poca duración que tendrá su vida.

Así surge la primera elipsis del relato, la cual exige de parte del lector una dilucidación: ¿por qué la madre guarda silencio? Al respecto, cabe agregar el análisis psicoanalítico de M. Recalcati, quien observa que en la llegada del hermano menor está la raíz del fratricidio. De hecho, el nacimiento de Abel es un evento realmente traumático para Caín, sintiéndose destronado de su condición privilegiada de hijo único — de sus padres y de la humanidad entera — y de ser objeto total del deseo de su madre. En este sentido, no será la ulterior preferencia de *Yhwh* por Abel la que desencadenará el odio mortal de Caín, sino que el origen se encuentra ya en el momento de hacer experiencia de la alteridad, en su constitución como hermano, marcado por un profundo narcisismo: “Es el nacimiento de Abel lo que inevitable y traumáticamente desintegra esta representación narcisista de Caín como el Uno absoluto sin el Otro”³⁶.

Por último, con la especificación de los oficios que desempeñaban los hermanos, se introduce la primera diferenciación que genera la hermandad: la de orden cultural. En efecto, Abel ejercía la labor de pastor y Caín, de labrador. Ambos prolongan las actividades de su padre en el jardín: A Adán se le encomienda la misión de dar nombre a los animales (cf. Gn 2,19) y, a su vez, ejerce el rol de jardinero (cf. Gn 2,15, 3,17).

5.3. “Pasaron los días, y Caín presentó de los frutos del suelo una ofrenda al Señor, mientras Abel presentó también de los primogénitos de su rebaño y de sus grasas” (vv.3-4a)

La diferenciación cultural (cf. v.2b) trae como consecuencia la diferenciación cultural entre los hermanos, presentando sus homenajes a *Yhwh* conforme a la actividad que cada uno desarrolla. El primogénito es el primero en presentar su ofrenda a *Yhwh*: ofrece frutos vegetales. Hasta aquí nada hace entrever un posible error a la hora de presentar la ofrenda o una doble intención por parte del hermano mayor.

Llega el turno del hermano menor: presenta a *Yhwh* los primogénitos de su rebaño. El aspecto más importante de la segunda proposición de la frase es el detalle de la especificación de la ofrenda de Abel. Si bien, bastaba con que el narrador evidenciara genéricamente — como en el caso de Caín — el tipo de ofrenda presentada por el hermano menor, al final de la primera proposición puntualiza la parte de los animales dada en sacrificio a *Yhwh*: “y de sus grasas”. Al respecto, L. Alonso Schökel hace notar el uso de la figura retórica de la paronomasia: *hébel* (Abel) *hēbî* (presentó)...*ḥelēb* (grasas)³⁷. Este fenómeno lleva al lector atento a reconocer una sutil intencionalidad de parte del autor, vinculando estrechamente a Abel con su acción y su ofrenda. Con esto, el narrador sugiere una pista sobre el sello particular del acto cultural de Abel, que lo distingue de su

³⁴ Según U. Cassuto, a diferencia de Caín, el nombre de Abel no necesita ser explicado su significado al lector. Cf. U. CASSUTO, *A Commentary...*, 202.

³⁵ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 26; A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 100; G. VON RAD, *El libro...*, 125. El sustantivo aparece 73 veces en el Antiguo Testamento, de las cuales 41 en Eclesiastés, la raíz verbal de *hbl*, 5 veces.

³⁶ Traducción al español del texto original en italiano. Cf. M. RECALCATI, *Il gesto di Caino*, Einaudi, Torino 2019, 48.

³⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 27; J. ANGELATS, *Caín i Abel Paraula o Violencia. Perspectiva hermenéutica, lectura exegética i aproximación psicoanalítica de Gn 4,1-16.*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2008, 191.

hermano mayor. En consecuencia, el lector puede formar su propio juicio: Abel se distingue de su hermano porque se involucra en la ofrenda presentada a *Yhwh*³⁸.

5.4. “El Señor miró propicio a Abel y a su ofrenda, pero no miró propicio a Caín y a su ofrenda” (vv.4b-5a)

Todo inicia con la primera intervención de *Yhwh* en la historia a través de su mirada. El verbo utilizado por el autor es *šā’ā* (“mirar atentamente”), que en este contexto expresa una atención divina que trae alegría para quien es objeto de esa acción (Abel), no así cuando aparece en sentido negativo (en el caso de Caín, adquiriendo el significado de “desatender”)³⁹. Ambas percepciones divinas son expuestas al lector en modalidad narrativa (*telling*), sin dejar espacio a diálogos entre los personajes ni a describir los hechos con más detalle⁴⁰.

En cuanto al narrador, nuevamente hace notar su omnisciencia, teniendo acceso a la percepción del personaje de *Yhwh*, asumiendo el punto de vista divino en su propio discurso. Por otro lado, utiliza el recurso de la confidencialidad, es decir, una discreción intencional que lo conduce a no dar respuesta al lector — ni tampoco es aclarada por boca del personaje divino — sobre la interrogante que surge en la mente del lector a partir de la elección y no-elección de *Yhwh*.

Se origina la gran elipsis del relato: ¿Por qué Abel y no Caín? Ante esta pregunta crucial se han desarrollado innumerables hipótesis que han buscado explicar la causa de la preferencia divina⁴¹. La misma tradición bíblica ha querido colmar este vacío narrativo: “Por la fe, ofreció Abel a Dios un sacrificio mejor...” (Hb 11,4). Así mismo, durante siglos, muchos intérpretes se adhirieron a este argumento y a otras sentencias sapienciales⁴², las cuales han sido utilizadas por los exegetas como criterio para dar respuesta a este enigma, culpabilizando a Caín por su obrar con malicia y así justificar el modo de obrar de *Yhwh*.

Cabe señalar que el texto indica expresamente que *Yhwh* miró propicio “a Abel y a su ofrenda” y no miró propicio “a Caín y a su ofrenda”. Por consiguiente, no se debe pasar por alto la prioridad que el propio narrador da a los hermanos antes que a la ofrenda misma. En este sentido, la razón de fondo de la elección divina se puede comprender a la luz de la relación de Eva con sus dos hijos: puesto que Caín era perfectamente correspondido por el deseo de su madre, *Yhwh* usa esta pedagogía para salvarlo de ese vínculo tan posesivo que no dejaba espacio a la alteridad, abriéndole un camino de posibilidad hacia el amor⁴³. Por su parte, el hijo que fue privado del amor materno desde su nacimiento (insinuado por el nombre dado y el silencio exclamativo de Eva) es ahora acogido por Dios con amor preferencial.

5.5. “Caín se enfadó mucho y cayó su rostro” (v.5b)

Del *telling* se pasa al *showing*. Haciendo uso de esta modalidad, el narrador detalla los sentimientos que afloran en Caín a raíz de la preferencia de *Yhwh* por su hermano, manifestando así la envidia que siente por Abel. De este modo, el narrador transmite el

³⁸ Conforme a esta interpretación se favorece aquella línea exegética patristica y medieval que afirmaba que la preferencia de Dios por Abel era motivada por la actitud del hermano menor en el momento del acto de la ofrenda. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 28.

³⁹ Cf. J. Lundbom, “חַוָּה”, en: G.J. BOTTERWECK (ed.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. 9, Paideia, Brescia 2009, 728-729.

⁴⁰ La distinción entre *telling* y *showing* sobresale en la obra del crítico americano W. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, University of Chicago Press, Chicago 1961, 3-20, la cual extrae del ensayo de H. JAMES, *The Art of Fiction* (1884). Para complementar, cf. L. ZAPPELLA, “Io narrenderò...”, 146-147.

⁴¹ Tres son las tendencias que explican el pecado del hijo mayor, según el momento en que se originó: antes de la ofrenda, en el acto de la ofrenda o inmediatamente después a ésta. Estas son expuestas meticulosamente por L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 27-31. Cf. A. FERRADA, “Una lectura...”, 352-353.

⁴² Pr 15, 8: “El Señor aborrece el sacrificio de los malvados y acepta la oración de los honrados”.

⁴³ Cf. J. CAMÓN, “Caín y Abel. Génesis del Bien”, *t&f* 15 (2003) 114.

punto de vista interno del personaje, deseando asociar al lector a la experiencia dramática de Caín en un momento clave de la trama, cuando inicia la complicación⁴⁴.

Como el gesto del rostro caído se introduce el motivo bíblico de “detectar el rostro”⁴⁵, el cual se irá aplicando cada vez más explícitamente a la relación entre *Yhwh* y Caín durante el relato. Lo llamativo de este caso es que el sujeto activo de la acción de “bajar el rostro” (perder el favor del rey) no es *Yhwh*, sino el propio Caín, quien considera que el Señor ha interrumpido su relación con él, escogiendo a su hermano. Esto será aclarado por el mismo *Yhwh* en los versículos siguientes, dejando en evidencia que el hecho de preferir a Abel y su don no significa que se desinterese de él⁴⁶.

5.6. “Entonces el Señor dijo a Caín: ‘¿por qué estás enfadado y por qué ha caído tu rostro? ¿Acaso no, si obras bien, podrás levantar(lo)? Y si no obras bien, el pecado está tumbado a la puerta, y hacia ti es su deseo, pero tú puedes dominarlo’” (vv.6-7)

El contenido enigmático y metafórico de las palabras dirigidas por *Yhwh* a Caín, sumado a la repetición de algunos términos y otros elementos líricos, sugieren al lector estar frente a una breve obra en prosa poética. A raíz de esta observación, es posible organizar el fragmento de la siguiente manera:

¿Por qué (למה) estás enfadado,
y por qué (למה) ha caído tu rostro?
¿Acaso no, si (אם) obras bien (בְּטִיב), podrás levantar(lo)?
Y si (אם) no obras bien (בְּטִיב),
a la puerta (לפֿתחַ) el pecado (חַטָּאת) está tumbado,
y hacia ti es su deseo,
pero tú puedes dominarlo».

Las primeras palabras de *Yhwh* recogen las dos locuciones del narrador referidas previamente a Caín y las transforma en expresiones paralelas mediante la repetición de la partícula interrogativa *lāmmāh*. Otro paralelismo semántico se genera con la repetición de la conjunción condicional y del verbo *hētīb* (“hacer bien”).

La inserción de esta intervención lírica — así como también en otros pasajes bíblicos — tiene como finalidad introducir al lector en la *psyché* del personaje divino, además de proporcionar una mayor intensidad al evento ya narrado (la ira y abatimiento de Caín) y dar un alcance más amplio a su contenido (una enseñanza con valor universal)⁴⁷.

“Entonces el Señor dijo”: Las primeras palabras de un personaje en un relato — sobre todo en el modo — siempre son reveladoras⁴⁸. Es por esto que el lector ha de poner mucha atención al primer discurso directo del personaje divino. Aun cuando Abel y su ofrenda habían sido objeto de la preferencia divina, con este discurso es derribado el prejuicio de pensar que el acto de no mirar propicio a Caín significa un rechazo absoluto hacia él. Efectivamente, *Yhwh* no abandona a Caín en su sufrimiento y se acerca a él para entablar un diálogo, tal como lo señala L. Alonso Schökel: “Dios demuestra que no ha rechazado a Caín, incluso le dedica más atención que a Abel. Caín es el primogénito de la preocupación divina”⁴⁹. Cabe destacar que el tono exhortativo y didáctico del discurso refleja una actitud profundamente paternal por parte del personaje divino.

Para explicar la extraña incongruencia de género entre el sustantivo *hattā't* con su predicado participial *rōbēš*, es preciso descartar un simple error del copista, ya que evoca

⁴⁴ Cf. J.P. SONNET, “L’analisi...”, 73-75.

⁴⁵ Acerca del sustrato cultural de este motivo, véase lo que dice la Crítica Textual sobre el v.7 (nota n. 7).

⁴⁶ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 104.

⁴⁷ Cf. J.P. SONNET, “L’analisi...”, 70.

⁴⁸ Cf. R. ALTER, *L’arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 2013, 97.

⁴⁹ L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 31.

más bien la figura de un animal⁵⁰, pero más precisamente a la serpiente (*nāḥāš*, que en hebreo es masculino). Este es el único animal masculino del cual se ha hablado hasta ahora en el relato bíblico⁵¹. Así pues, la envidia de Caín es puesta en sutil analogía con la transgresión de sus padres, gestada a partir de la seductora propuesta de la serpiente. Ahora bien, el sustantivo *tešûqāh* (“deseo”) y el verbo *māšal* (“dominar”)⁵² ratifican la analogía con el relato precedente, ya que son retomados los mismos términos usados en 3,16 para describir la relación desordenada entre el hombre y la mujer a raíz de haber seguido la voz de la serpiente:

Hacia tu hombre tu *deseo* y él *dominará* en ti (3,16b)
Hacia ti su *deseo* y tú *dominarás* en él (4,7b)⁵³

Con este claro paralelismo, el lector comprenderá que el problema que enfrenta Caín está estrechamente vinculado a la alteración de la relación de sus padres influenciados por la serpiente.

Por último, surge el *suspense*, que conduce al lector a preguntarse: ¿dará rienda suelta Caín a esa fuerza inhumana que lleva en sí? ¿De qué modo expresará su agresividad y su animalidad interna y en qué momento?

5.7. “Caín dijo a Abel, su hermano: (...) Mientras ellos estaban en el campo, Caín se alzó contra Abel, su hermano, y lo mató” (v.8)

El hecho de que Caín no responda a *Yhwh* genera un fuerte contraste: *Yhwh* busca dialogar, aconseja y propone una alternativa, pero de la boca de Caín no sale palabra alguna, lo que refleja una clara cerrazón de parte suya, cegado por su ira.

La omisión del discurso directo del personaje de Caín en el TM está cargada de significado. En efecto, el lector se encuentra ante una elipsis narrativa generada intencionalmente por el autor. De ello rinde cuentas el estricto paralelismo del v.8:

‘Caín *dijo hacia* Abel, su hermano (...)’
 ‘Caín *se alzó hacia* Abel, su hermano y lo mató’

El verbo “decir” concuerda con el verbo “alzarse”, lo cual conlleva a reconocer una estrecha relación. Al respecto, afirma E. Van Wolde: “This ‘empty’ speaking would the suggest, or testify to, the negation of the existence of the other as an equal, as a brother, and it can be seen as pointing ahead to the actual elimination of the other”⁵⁴. A. Wénin profundiza esta reflexión, indicando que la agresividad no puede ser anulada, pero sí expresada. Como Caín no la descargó a través de la palabra, lo hizo por medio de la violencia física, hasta el extremo de matar a Abel⁵⁵. En definitiva, la interpretación más adecuada del v.8 contiene un tono altamente sapiencial: cuando falla el diálogo, surge la violencia.

Nuevamente el narrador hace recurso del simbolismo, encarnándose la imagen del animal del v.7 en el propio Caín: como un animal, él no habla y después “se alzó” contra su hermano, como la fiera que se lanza sobre su presa⁵⁶.

⁵⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 33-34. La raíz verbal *rbš* es usada frecuentemente en la Biblia en estrecha relación con el animal, ya sea en sentido pacífico (Dt 22,6, Is 11,6, 13,21, Ez 19,2, 29,3, Sof 2,14, Sal 104,22) o agresivo (en griego): “El león *se agazapa* a la puerta (...)” (Ecl 27,10).

⁵¹ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 106.

⁵² Cf. H. GROSS, “לשק”, en: G.J. BOTTERWECK (ed.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. 5, Paideia, Brescia 2005, 429.

⁵³ Se elige aquí una traducción más literal, para hacer notar el paralelismo semántico con 3,16b.

⁵⁴ E. VAN WOLDE, “The Story of Cain and Abel. A Narrative Study”, *JSOT* 52 (1991)35.

⁵⁵ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 108.

⁵⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 35.

Mediante la llamativa brevedad del relato del primer fratricidio, el narrador explica gráficamente la etimología del nombre del hermano asesinado, ya insinuada veladamente al principio de la historia: como un “soplo” es relatada su muerte, pues su vida fue efímera como un “soplo”⁵⁷. Por último, la repetición de la palabra clave (“hermano”) en las dos proposiciones del mismo versículo no deja de ser sugestiva para el lector, revelando el sentido más profundo y universal del asesinato: “Si todos somos hermanos, todo homicidio es un fratricidio”⁵⁸.

5.8. “*El Señor dijo a Caín: ‘¿Dónde está Abel, tu hermano?’ El respondió: ‘No sé ¿Acaso yo soy el guardián de mi hermano?’*” (v.9)

Con el v.9 se da paso al “proceso judicial” de Caín. El segundo discurso directo de *Yhwh* consiste en una nueva analogía de Gn 3, ya que comparte una evidente afinidad textual con la interpelación dirigida a Adán: “¿dónde estás?” (3,9), solo que ahora esta tiene relación con Abel. La pregunta es retórica, ya que *Yhwh* sabe la respuesta (cf. 4,10), pero a través de ella intenta una vez más el diálogo con Caín, esperando encontrar ahora una palabra sincera de parte del imputado⁵⁹.

El *leitwort* (“hermano”) aparece por cuarta vez y con notable énfasis. Por el hecho de ser parte de la pregunta de *Yhwh* ubicada al centro del relato, revela el tema principal que desea transmitir el texto: la responsabilidad fraterna.

Por primera vez se registran en el texto las palabras de Caín, las cuales están marcadas por el engaño, la petulancia y el sarcasmo. A través de una pregunta retórica, el asesino hace renuncia formal a ser custodio de su hermano⁶⁰. El participio *šōmer* (“centinela”, “guardián”)⁶¹ es usado en múltiples ocasiones en el AT para referirse al oficio del pastor (cf. Gn 30,31, 1S 17,20, Jr 31,10)⁶², por lo mismo, Caín intenta evadir su responsabilidad, aludiendo irónicamente a la propia labor de su hermano: “¿he de ser yo el custodio de quien custodia el ganado?”⁶³. La sintaxis confirma la evasión de la responsabilidad, ubicando el pronombre *’ānōkî* (“yo”) al final de la frase, además posee una clara función pleonástica, traspasando esa responsabilidad a su hermano o al propio *Yhwh*.

5.9. “*Replicó: ‘¡Qué has hecho! ¡Escucha! ¡La sangre de tu hermano clama a mí desde el suelo! Y ahora, tú estás maldito, lejos del suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano’*” (v.10-11)

La exclamación divina inicial enfatiza la gravedad del crimen y, por su parte, la presentación de la prueba de la sangre revela sin tapujos el pleno conocimiento que tiene el juez divino de lo que Caín ha hecho con su hermano, aun cuando este no lo confiese⁶⁴.

Si entre los términos *’ādām* (“hombre”) y *’ādāmāh* (“suelo”) era patente su estrecho vínculo lexical en Gn 2-3, en 4,10-11 es ligado *’ādāmāh* con *dam* (“sangre”). Según E. Van Wolde, este efecto paronímico atribuye una sutil estructura poética a ambos versículos⁶⁵:

¡Qué has hecho!
¡escucha! la *sangre* de tu hermano

⁵⁷ Cf. A. FERRADA, “Una lectura...”, 356.

⁵⁸ L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 35.

⁵⁹ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 109.

⁶⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 36.

⁶¹ Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, “מַרְשָׁם”, en: G.J. BOTTERWECK (ed.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. 9, Paideia, Brescia 2009, 656.

⁶² Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, “מַרְשָׁם”, 655.

⁶³ G. VON RAD, *El libro...*, 127.

⁶⁴ Cabe indicar el trasfondo judicial de la expresión: “la sangre de tu hermano clama a mí desde el suelo”. En efecto, según la legislación de Israel, cuando se ha derramado sangre humana y los tribunales — por ignorancia o negligencia — no hacen justicia, la sangre derramada reclama a Dios que se haga justicia. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 37.

⁶⁵ Cf. E. VAN WOLDE, “The Story...”, 37-38.

clama a mí desde el *suelo*.
Y ahora, maldito tú estás
desde el *suelo* que abrió la boca
para recibir la *sangre* de tu hermano
de tu mano.

Además de esto, E. Van Wolde resalta la repetición del sintagma “la sangre de tu hermano” en estos versículos. A partir de lo cual afirma elocuentemente: Shedding your brother’s blood (...), represents a ‘cutting off’ equally for the murdered and the murderer. From now on, the ties are not only severed for Abel, but also for Cain. The essential tie with the earth has been made void: the relation between Cain and the earth has been severed.

A partir del v.11 se da paso a la sentencia: Caín es declarado culpable a través de la fórmula de maldición emitida por *Yhwh*, convirtiéndose en el primer *maldito* de la Biblia. Si bien en Gn 3 ya habían sido declarados “maldito” tanto la serpiente (cf. 3,14) como el suelo (cf. 3,17), no sucedió así con el hombre y la mujer en el jardín de Edén, a pesar de la transgresión cometida. Sin embargo, el autor es sumamente cauteloso en no presentar a *Yhwh* como el sujeto activo de la maldición. Por lo mismo, el verbo *’ārūr* aparece en pasivo, lo cual expresa que no es *Yhwh* quien lo maldice, pues solo constata la nueva condición de Caín, sino que es el fratricida quien está maldito por sus propios actos. Ahora bien, el estado deplorable en que ha caído Caín lo asemeja a la serpiente, puesto que se trata de la misma fórmula de maldición dirigida al animal⁶⁶. Esto ratifica que la extraña incoherencia de género entre el sujeto y el verbo en el v.7 se aclara al descubrir una alusión implícita a la serpiente, cuya acción advertida por *Yhwh* ahora tiene cumplimiento en Caín.

5.10. “Cuando trabajes el suelo, no continuará a darte su fuerza, un fugitivo errante serás en la tierra” (v.12)

La marca de muerte que pesa sobre Caín (ser “maldito”), repercute directamente en su relación con la tierra que cultivaba, haciendo de esta un terreno estéril. La imagen es potente: La sangre de su hermano derramada en la tierra de cultivo es depositada como “una semilla de maldición”⁶⁷. Así, el suelo profanado ya no generará más vida, negando la fuerza que sustentaba la vida de Caín. En síntesis, “quien siembra sangre cosecha maldición”⁶⁸.

La cláusula final de la sentencia contiene un llamativo juego de palabras entre dos participios parónimos con sonido cacofónico⁶⁹: *nā’* (“tambaleante”, “perdido”) y *nād* (“errante”, “vagabundo”). Con este extraño binomio — presente únicamente en este texto — el narrador expresa en términos existenciales la maldición de Caín, pues no se trata de una errancia geográfica o de pasar de una vida sedentaria a una nómada, sino más bien de una existencia sin descanso⁷⁰.

Al concluir la sentencia divina, aparece el factor sorpresa: el veredicto no contempla la pena de muerte. De la sorpresa surge la curiosidad, con el deseo de descifrar la razón de este modo de obrar de *Yhwh*. Esto obliga al lector a releer el relato y a replantear su limitada concepción de la justicia, descubriendo finalmente un nuevo modo de hacer

⁶⁶ A. Wénin reconoce la afinidad textual entre Gn 3,14 y 4,10-11 a partir del verbo *’āsītā* (“has hecho”), aunque más directamente en la expresión *’ārūr ’attāh min* (“maldito tú más que”). Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 110.

⁶⁷ L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 37.

⁶⁸ La sentencia encuentra eco en proverbios antiguos presentes en los Profetas y Sapienciales: “Quien siembra vientos cosecha tempestades” (Os 8,7), “Quien siembra maldad cosecha desgracia” (Pr 22,8). Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 37.

⁶⁹ Cf. A. FERRADA, “Una lectura...”, 358.

⁷⁰ Cf. U. CASSUTO, *A Commentary...*, 221; C. WESTERMANN, *Genesis*, 308. El vocablo *nād* se refiere literalmente a un caminar a tientas como los ciegos, cf. G. RAVASI, *El libro del Génesis (1-11)*, Ciudad Nueva, Barcelona 1992, 126.

justicia, conforme al criterio utilizado implícitamente por el personaje de *Yhwh*: la violencia engendra violencia, la muerte genera maldición. Es por esta razón que *Yhwh* no ha dado muerte al culpable, de lo contrario el juez divino se rebajaría al nivel del condenado, convirtiéndose en el promotor de un espiral caótico de violencia interminable⁷¹.

5.11. “Caín respondió al Señor: ‘Mi culpa es demasiado grande para soportar. He aquí, hoy me echas de la superficie de (este) suelo, y de tu rostro me esconderé. Seré un fugitivo errante en la tierra y cualquiera que me encuentre, me matará’ (vv.13-14)

Caín comienza su segundo discurso con una frase que expresa por primera vez una actitud sincera de parte suya. Recién ahora, una vez declarada la sentencia, se atreve a responder la pregunta con la cual *Yhwh* lo acusaba (“¿Qué has hecho?”), hablando de “culpa” (v.13, cf. v.10)⁷². En el v.14, el culpable apela al Juez divino exponiendo los efectos proyectados a futuro por el mismo Caín en forma de lamento. De este modo, queda de manifiesto una clara actitud de victimización, hasta el punto de llevar al extremo las consecuencias de la sentencia divina, como un recurso persuasivo mediante el cual el fratricida intenta conmover a *Yhwh* para que tenga compasión de él, mitigando la condena⁷³. Cabe mencionar que, en este punto del relato, el autor hace sagazmente uso de la ironía, tal como lo indica V. Hamilton, quien advierte la repetición del mismo verbo utilizado en el v.8 para referirse al fratricidio: “He who killed (*hārag*) his own brother now frets lest someone kill (*hārag*) him”⁷⁴.

5.12. “El Señor respondió: ‘Por lo tanto, cualquiera que mate a Caín, será vengado siete veces’. Entonces el Señor puso un signo a Caín, para que no lo mate cualquiera que lo encuentre” (v.15)

El relato asume un nuevo cambio en el modo de proceder del personaje divino: de un discurso en clave judicial pasa a dirigirse a Caín con palabras protectoras, volviendo a proyectar una actitud propiamente paternal⁷⁵.

En cuanto al contenido del último discurso directo de *Yhwh*, este indica una fuerte amenaza de venganza contra todo aquel que asesine a Caín. Aun cuando parece ser una sentencia cruda que intensifica la violencia, más bien señala el derecho exclusivo de *Yhwh* sobre la vida de toda persona y que solo el Juez supremo se reserva la ejecución de la sentencia dictada y nadie puede interferir en ella⁷⁶.

En el v.15b, la modalidad escénica da paso al *telling* para narrar la acción de *Yhwh* en favor de Caín: “puso un signo”. A través de este gesto divino se establece una nueva analogía con Gn 3, donde *Yhwh* Elohim confeccionó para el hombre y su mujer unas túnicas de piel y los vistió (cf. 3,21)⁷⁷. Así pues, el recuerdo de esta imagen como un claro gesto de compasión y solicitud de parte del personaje divino permite al lector interpretar la acción recibida por Caín no como una marca de humillación⁷⁸, sino como un signo de misericordia y protección continua.

⁷¹ Cf. M. RECALCATI, *Il gesto...*, 75.

⁷² Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 110.

⁷³ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 111.

⁷⁴ V. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 1–17*, Eerdmans, Michigan (MI) 1990, 233.

⁷⁵ Cf. V. HAMILTON, *The Book...*, 233.

⁷⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 39.

⁷⁷ Cf. B. ARNOLD, *Genesis*, The New Cambridge Bible Commentary, New York 2008, 80.

⁷⁸ En esta línea de interpretación se mueve W. Brueggemann, afirmando que el signo posee una doble función: “Da un lato rivela la colpa di Caino. Dall’altro, lo contrassegna come colui che è sotto la protezione di Dio”, W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, Claudiana, Torino 2002, 84. No obstante, a la luz del propio texto, solo se puede reconocer la función positiva (protectora) del signo. El rechazo a este sentido difamatorio es defendido por J.L. SKA, *I Volti insoliti di Dio. Meditazioni bibliche*, EDB, Bologna 2006, 21.

5.13. “Caín salió de la presencia del Señor y habitó en el país de Nod, al oriente del Edén” (v.16)

En el epílogo destaca la última aparición del motivo bíblico “detectar el rostro”. El hecho de que reaparezca en el desenlace insinúa una función recapitulativa del mensaje que el autor quiere transmitir al lector. El narrador es muy cauteloso en evitar que el lector piense que es *Yhwh* quien “ocultó su rostro” (quitó su favor) a Caín. El fratricida es el sujeto activo de su salida (*yāšā*), lo cual significa que *Yhwh* no ha deshecho por completo su relación con él, al contrario, él es quien se ha apartado de *Yhwh*, alejándose de su presencia.

Por su parte, la puntualización del lugar donde Caín habitará (“[al] oriente de Edén”) da espacio a la última analogía con el relato de la caída de Adán y Eva. En efecto, en la misma dirección *Yhwh Elohim* colocó querubines para vigilar el camino hacia el árbol de la vida (cf. 3,24). Al respecto, V. Hamilton interpreta esta última analogía directamente en base a la relación de Caín con *Yhwh*: “a phrase that underscores the distancing of Cain from God’s presence, the reality of his lot as one condemned to live of an outsider to live the life of an outsider”⁷⁹.

En conclusión, con la salida de la presencia de *Yhwh* y su consiguiente lugar de residencia (Nod), se describe el nuevo estilo de vida de Caín, condicionado por el distanciamiento de *Yhwh*, aunque seguirá bajo su protección⁸⁰.

6. La intención narrativa. La teología contenida en Gn 4,1-16

A partir del reconocimiento de los momentos de la trama y los diversos elementos narrativos acentuados previamente en cada versículo, se pueden descubrir al menos cuatro grandes temáticas teológicas.

6.1. Dios como padre. Al rescate del hijo

La paternidad de Dios se revela en los diversos momentos de la trama a través de su mirada, su palabra y su obrar. En la primera acción (vv.4b-5a), la mirada diferenciada de Dios por Abel y su ofrenda revela un gesto paternal, revalorizando al hijo ignorado por su madre y considerado desde su nacimiento como un simple apéndice de su hermano. En el caso de Caín, la desatención de su ofrenda tiene por real objeto ayudarlo a crecer, para que pueda liberarse de su narcisismo infantilista que le impide ver a su hermano y rescatarlo de la relación fusional con su madre, de quien recibe todo el afecto⁸¹.

Por su parte, en el primer discurso directo de *Yhwh* (cf. vv.6-7), también se evidencia la paternidad de Dios⁸²: presta atención a la reacción de Caín, intentando entablar un diálogo con su “hijo”. *Yhwh* lo exhorta a seguir el sentido común (“hacer el bien”), le advierte el grave peligro que corre al permanecer en su actitud celosa (“a la puerta está el pecado”) y le muestra una vía de escape a tal amenaza, exhortándolo vivamente a no dejarse dominar por el pecado (“tú puedes dominarlo”). En definitiva, tal como indica L. Alonso Schökel, ante el llamativo silencio de los padres en este momento de tensión: “Dios ocupa el lugar del padre para salvar a los dos primeros hermanos de la humanidad”⁸³.

La tercera y última manifestación de Dios como padre se revela en la imposición del “signo” a Caín (cf. v.15b). A través de esta marca de protección y compasión, Dios se mantiene firme en su voluntad de vida, deducible a partir de la dura sentencia que declara contra Caín por haberle quitado la vida a su

⁷⁹ V. HAMILTON, *The Book...*, 235.

⁸⁰ Cf. G. VON RAD, *El libro...*, 131; A. FERRADA, “Una lectura...”, 359.

⁸¹ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo*, 103.

⁸² Cf. G. VON RAD, *El libro...*, 126.

⁸³ L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 31.

hermano (cf. vv.11-12). Con ello confirma su propósito de no querer la muerte de ninguno de sus “hijos”, ni siquiera la del asesino que no sabe reconciliarse⁸⁴.

6.2. *La Teo-lógica de la diferenciación*

Desde una visión global del libro de los orígenes (Gn 1–11), se revela un modo característico del obrar divino respecto a su creación: la diferenciación. Si bien, todas las creaturas dependen del gesto creador de Dios; sin embargo, cada creatura es distinta de Dios, es decir, existe en su singularidad, lo cual genera una multiplicidad no reducible a un sistema ni a una totalidad⁸⁵. De esta manera, la primera gran diferenciación es entre Creador y creatura.

La segunda diferenciación se origina entre las creaturas, tal como lo describe el relato sacerdotal de la creación: “y separó Elohim la luz de las tinieblas. (...) y separó las aguas que estaban debajo del firmamento de las aguas que estaban sobre el firmamento” (Gn 1,4,7). A esta diferenciación genérica añade una más específica, entre los vegetales: “árboles frutales que den sobre la tierra fruto según su especie” (Gn 1,11) y entre los animales: “que la tierra produzca seres vivientes según su especie: ganado, serpiente y animales terrestres según su especie” (Gn 1,24).

La diferenciación generativa que anima el universo entero no solo distingue las creaturas animales, sino que configura al propio ser humano en varón y mujer⁸⁶. Esta es la tercera diferenciación, que concierne directamente el plano sexual. Ambos relatos de la creación (Gn 1,1–2,4a; 2,4b-25) lo presentan solemnemente: “Y Dios creó al hombre a su imagen, los creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer” (Gn 1,27), “por eso el varón deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y los dos serán una sola carne” (Gn 2,24).

Esta misma Teo-lógica de la diferenciación se refleja concretamente en la historia de Caín y Abel. En efecto, a partir de la distinción individual de un hermano respecto al otro, se introduce una doble diversidad: cultural (cf. 4,2b) y cultural (cf. 4,3-4a). Cada uno desarrolla su propio oficio y, de acuerdo con su labor, presentan sus dones a *Yhwh*. El último y más determinante elemento de diferenciación en el relato proviene de Dios mismo, al momento de preferir la ofrenda de Abel y no la de Caín. Esta es la distinción definitiva que abre la herida narcisista latente del primogénito y que culminará trágicamente en la muerte del hermano pastor⁸⁷.

De cara a estos antecedentes, la Teo-lógica de la diferenciación es ínsita al cosmos y a las relaciones interpersonales. Por lo demás, las diferencias no son sinónimo de oposición, sino de complementariedad y mutuo desarrollo. En consecuencia, conforme a este criterio básico se comprende el problema de fondo del primer asesinato de la Biblia: “(Caín) no acepta la diversidad, no admite que Dios privilegie a un débil como Abel (...). El otro deja de ser un interlocutor: se convierte en un enemigo a eliminar”⁸⁸.

6.3. *El sustrato teológico de la fraternidad*

En el texto bíblico analizado, el tema de la responsabilidad fraterna tiene su fundamento último en Dios, y, por ende, la decisión de aceptar o rechazar al “hermano” repercute ineludiblemente en la relación con Dios. Desde una visión sincrónica de lo narrado en Gn 3–4, se genera una progresión del mal bidireccional: una ruptura con Dios (Gn 3,1-6) que luego converge en una ruptura entre hermanos⁸⁹. De esta manera, ambos relatos son hilvanados

⁸⁴ Cf. W. BRUEGGEMANN, *Genesis*, 87.

⁸⁵ Cf. M. RECALCATI, *Il gesto...*, 11.

⁸⁶ Cf. M. RECALCATI, *Il gesto...*, 12.

⁸⁷ Cf. M. RECALCATI, *Il gesto...*, 55-57.

⁸⁸ Traducción al español del original en italiano. A. SPREAFICO, *Da nemici a fratelli. Il sogno di Dio per il mondo*, San Paolo, Milano 2010, 13.14.

⁸⁹ Cf. M. CIMOSA, *Genesis 1-11. Alle origini dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1984, 49. W. Brueggemann habla de este vínculo en términos similares, refiriéndose al paso de una crisis vertical a una tentación horizontal: cf. W. BRUEGGEMANN, *Genesis*, 78.

en clave de ruptura relacional: “La ruptura con Dios es ruptura con el hermano (...). El hombre es imagen de Dios, amar al hombre significa amar a Dios, matar al hombre significa despreciar a Dios”⁹⁰.

Cabe destacar también la gravedad de la “maldición” de Caín (cf. Gn 4,11). En el lenguaje bíblico, ser “maldito” significaba la mayor de las desgracias en vida, es decir, ser marcado por la muerte e incapaz de generar vida. Si se compara la declaración de la sentencia en contra de la primera pareja en Edén (cf. Gn 3,16-19) con la de Caín, la maldición nunca recae sobre Adán y Eva, aun cuando su pecado tiene directa relación con Dios mismo, pero sí sobre Caín, por haber atentado contra la vida de su hermano⁹¹. En resumen, tal es el valor que Dios le atribuye a la corresponsabilidad fraterna, que considera más grave ofender al hermano que pecar contra Él.

6.4. La dinámica de la violencia y sus efectos nocivos

6.4.1. La escalada de la violencia

Entre los capítulos 4 y 6 del Génesis se observa un espiral de violencia colectiva que aumenta progresivamente, al punto de estar frente a una verdadera escalada⁹².

R. Girard reconoce en el relato sucesivo al primer fratricidio (Gn 4,17-26) un progresivo desarrollo urbano y cultural de la comunidad Cainita: desde la fundación de una ciudad (Gn 4,17) hasta la invención de nuevas tecnologías (cf. Gn 4,20-22), pero este florecimiento de la civilización no se sostiene a largo plazo, puesto que es incapaz de contener la violencia. La semilla de violencia sembrada en el origen de la cultura vuelve a germinar y con mayor vehemencia que antes⁹³.

El primer ejemplo del fenómeno de *escalation* se refleja en las palabras de Lamec (Gn 4,23b-24). En este canto arcaico de venganza se expresa un incremento hiperbolizado de la violencia:

Porque yo maté a un hombre per una herida,
y a un muchacho por una contusión.
Porque Caín será vengado *siete* veces,
pero Lamec, *setenta y siete*.

Luego, la *escalation* de la violencia en la comunidad humana llega a su culmen en Gn 6⁹⁴, donde, una vez ocurrida la unión entre los hijos de Elohim y las hijas de los hombres, es revelada la percepción y los sentimientos de Dios:

Cuando *Yhwh* vio qué grande era la maldad del hombre sobre la tierra y que toda intención de los pensamientos de su corazón sólo era mala a diario, se arrepintió *Yhwh* de haber hecho al hombre sobre la tierra, y se afligió en su corazón. (Gn 6,5-6)

Esta percepción divina sobre su creación es subrayada y totalizada unos versículos más adelante: “Pero la tierra estaba corrompida a los ojos de Elohim y se había llenado de violencia” (Gn 6,11).

En síntesis, la visión de conjunto de Gn 4–6 evidencia la gran *escalation* de la violencia, que tiene su origen en el acto fratricida de Caín y que se expande a nivel colectivo a toda la comunidad humana. El mensaje es claro: la violencia engendra violencia y da lugar a una historia en la que cada vez se vuelve más difícil reconocer al otro como un hermano⁹⁵.

⁹⁰ Traducción al español del orig. en italiano. M. CIMOSA, *Genesi...*, 48.

⁹¹ Cf. A. WÉNIN, *L'uomo...*, 45.

⁹² Cf. R. GIRARD, *Delle cose nascoste...*, 199.

⁹³ Cf. R. GOLSAN, *René Girard and myth. An Introduction*, Garland Publishing, New York - London 1993, 91.

⁹⁴ Cf. A. WÉNIN, *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Qiqajon, Magnano 2005, 20-21.

⁹⁵ Cf. A. SPREAFICO, *Da nemici...*, 16.

6.4.2. “Como un animal”. La violencia y su acción deshumanizante

El rasgo que más resalta en el *modus operandi* de Caín es la progresiva asimilación de cualidades animalescas que lo conducen por un camino de deshumanización hasta la ejecución del acto fratricida. El texto se encarga de presentar este proceso a través del uso de un lenguaje simbólico⁹⁶. Sin embargo, la asimilación de características animalescas se muestra con mayor fuerza a la hora de acentuar una y otra vez el silencio de Caín antes y durante el acto homicida. Efectivamente, previo a la muerte de Abel, el narrador no informa de ningún diálogo entre los hermanos. Más evidente es el silencio de Caín luego de ser aconsejado por *Yhwh*: cuando se esperaba algún diálogo con Dios o al menos una respuesta a las preguntas que aluden a la actitud de Caín de cara a la preferencia por Abel, al final nunca se ocasiona. Pero el momento en el cual se puede observar un silencio deliberado de Caín es propiamente en la escena del fratricidio: “Dijo Caín a Abel, su hermano, y sucedió que...” (v.8). Aunque el lector pueda imaginar múltiples hipótesis para colmar este vacío, lo más adecuado es aceptar que Caín nunca dirigió la palabra a su hermano ni se abrió al diálogo con él. Esto es precisamente lo que lo asemeja a un animal. Esta actitud inhumana de Caín, propia de la violencia que mata, la supo identificar muy bien el autor de la carta de Judas cuando compara a aquellos “que anduvieron por el camino de Caín» (Judas 11) con “animales sin palabras (*ta aloga zōa*)”⁹⁷ (Judas 10). A partir de este texto, A. Wénin concluye: “De hecho, el animal no habla. Mata y olvida: ‘¡No sé dónde está mi hermano! ¿Soy yo acaso su guardián?’”⁹⁸.

7. Conclusiones

El análisis narrativo de Gn 4,1-16 ha demostrado que la historia de Caín y Abel no es un simple paradigma moral de la compleja realidad entre los seres humanos en la vida social y comunitaria, sino que contiene ante todo una alta teología, es decir, revela “el rostro de Dios”: a través de su lógica de la diferenciación, patente en la creación y, sobre todo, mediante la relación paterno-filial que tiene con el hombre, incluso cuando este último decide rechazar la fraternidad. De este modo, ambas dimensiones relacionales llegan al punto de depender una de la otra, puesto que la relación del hombre con Dios está supeditada a la relación con el “hermano” y, viceversa, la ruptura con el “hermano” trae consigo la ruptura con Dios. Por lo demás, una gran lección transmite el texto a partir del silencio de Caín: sin diálogo no es posible la fraternidad y sin fraternidad sólo perdura la violencia y la destrucción.

Entre los muchos detalles que la crítica narrativa ha ayudado a detectar dentro del texto para favorecer su interpretación, resalta, sin duda alguna, la palabra clave del texto: “hermano”, la cual aparece como si fuese un verdadero estribillo, exhortando una y otra vez al lector a vivir como hermano. Con sumo cuidado, el autor ha dejado al centro la pregunta crucial que interpela a la corresponsabilidad fraterna universal: “¿Dónde está tu hermano?” (v.9). Esto explica por qué el AT no comienza con un ejemplo positivo de la fraternidad humana, porque la hermandad no se da por supuesta a causa de los lazos de sangre, ni tampoco es un acto automático o “instintivo”, sino que es más bien una tarea, un camino, un arte y una respuesta a la pregunta divina.

⁹⁶ Cf. P. BEAUCHAMP – D. VASSE, *La violencia...*, 7.

⁹⁷ La palabra *alogos* está compuesta por la partícula negativa “α” y el sustantivo *λόγος*, lo cual significa literalmente “sin palabra”, o en sentido propio: “mudo”. En la versión griega (LXX) de Ex 6,12 asume un significado análogo: “sin razón, motivo, sentido o cálculo”. En el NT, tanto en 2P 2,12 como en Judas 10 puede asumir ambas acepciones, es decir, el escritor pudo cualificar a los animales como mudos o como privados de razón (irracionales). Sin embargo, sobre todo en el caso de Judas 10, el acento recae sobre la carencia de lenguaje. Cf. G. KITTEL, “λόγος”, en: G. KITTEL – G. FRIEDRICH (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 6, Paideia, Brescia 2000, 394-395.

⁹⁸ A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 108.

Bibliografía

- ALONSO SCHÖKEL, L., *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Verbo Divino, Madrid 1997.
- ALTER, R., *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 2013; orig. inglés, *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York 1981.
- ANGELATS, J., *Caín i Abel Paraula o Violencia. Perspectiva hermenéutica, lectura exegética i aproximación psicoanalítica de Gn 4,1-16.*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2008.
- ARISTÓTELES, *El arte poética. Traducción del griego, prólogo y notas de José Goya y Muniain*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1948.
- ARNOLD, B., *Genesis*, The New Cambridge Bible Commentary, New York 2008.
- AUFFRET, P., *La sagesse a bâti sa maison. Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1982.
- BAUKS, M. – CH. NIHAN (eds.), *Manuale d'esegesi dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 2010, 45-85, orig. francés, *Manuel d'exégèse de l'AT*, EDB, Genève 2008.
- BEAUCHAMP, P. – VASSE, D., *La violencia en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1992.
- BOOTH, W., *The Rhetoric of Fiction*, University of Chicago Press, Chicago 1961.
- BOTTERWECK, G.J. (ed.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 9, Paideia, Brescia 2009.
- BRUEGGEMANN, W., *Genesi*, Claudiana, Torino 2002; orig. inglés, *Genesis*, Atlanta 1982.
- CAMÓN, J., “Caín y Abel. Génesis del Bien”, *t&f* 15 (2003) 105-114.
- CASSUTO, U., *A Commentary on the Book of Genesis. I. From Adam to Noah. Genesis I-VI*, Magnes Press, Jerusalem 1961.
- CIMOSA, M., *Genesi 1-11. Alle origini dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1984.
- FERRADA, A., “Una lectura narrativa de Gn 4,1-16: hermandad y violencia”, *TV* 57 (2016) 335-366.
- FOKKELMAN, J.P., *Come leggere un racconto biblico. Guida pratica alla narrativa biblica*, EDB, Bologna 2002; orig. neerlandés, *Vertelkunst in de bijbel. Een handleiding bij literair lezen*, Zoetermeer 1995.
- GIRARD, R., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983 42005, orig. francés, *Des choses cachées depuis la foundation du monde*, Paris 1978.
- GIUNTOLI, F., *Genesi 1,1-11,26. Introduzione, traduzione e commento a cura di Federico Giuntoli*, San Paolo, Milano 2013.
- GOLSAN, R., *René Girard and myth. An Introduction*, Garland Publishing, New York - London 1993.
- GRELOT, P., *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*, Verbo Divino, Estella 1976.
- HAMILTON, V., *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Eerdmans, Michigan 1990.
- KITTEL G. – FRIEDRICH, G. (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 6, Paideia, Brescia 2000.
- MARGUERAT, D. – BOURQUIN, Y., *Per leggere i racconti biblici. Iniziazione all'analisi narrativa*, Borla, Roma 2001.
- RAVASI, G., *El libro del Génesis (1-11)*, Ciudad Nueva, Barcelona 1992, orig. Italiano, *Il libro della Genesi (1-11)*, Città Nuova, Roma 1990.
- RECALCATI, M., *Il gesto di Caino*, Einaudi, Torino 2019.
- SALVATORE, E. – GUIDA, A. – MANUNZA, C., *Il racconto biblico. Narrazione, storia, teologia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, 17-29.
- SKA, J.L., *I Volti insoliti di Dio. Meditazioni bibliche*, EDB, Bologna 2006.
- SPREAFICO, A., *Da nemici a fratelli. Il sogno di Dio per il mondo*, San Paolo, Milano 2010.
- STERNBERG, M., *La grande cronología. Tempo e spazio nel racconto biblico della storia*, San Paolo, Milano 2015; orig. inglés, *Time and Space in Biblical (Hi)story Telling: The Grand Chronology*, Oxford 1990.

- VAN WOLDE, E., "The Story of Cain and Abel. A Narrative Study", *JSOT* 52 (1991) 25-41.
- VON RAD, G., *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1982; orig. alemán, *Das erste Buch des Mose. Genesis*, Göttingen 1972.
- WÉNIN, A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008; orig. francés, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Paris 2007.
- WÉNIN, A., *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Qiqajon, Magnano 2005.
- WÉNIN, A., *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, EDB, Bologna 2005; orig. francés, *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, Evue et Augmentée, Paris 2004.
- WESTERMANN, C., *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 21995; *Genesis 1-11. I*, Fortress Pr, Minneapolis (MN) 1994; orig. alemán, *Genesis 1-11, I*, Neukirchen-Vluyn 1974.
- ZAPPELLA, L., *'Io narrerò tutte le tue meraviglie'. Manuale di analisi narrativa biblica*, Claudiana, Bergamo 2010.