

# }2.2

## A figura bíblica de Caim – um Deus violento ou a violência de Deus?<sup>1</sup>

José Carlos Carvalho

Esta figura sempre tem suscitado quer perplexidade quer variadas leituras do texto bíblico de Gen 4. Tornou-se uma figura memorial por ser na Escritura o primeiro assassino da humanidade ao tirar a vida ao irmão mais novo. Mas para lá desta nota que o caracteriza na memória da piedade popular, na memória de muita literatura e de alguma teologia, a narrativa genesíaca quer com o episódio do primeiro fratricídio da humanidade (“primeiro” de acordo com a narrativa bíblica, cuja concepção de “primeiro” não é cronológica) chamar a atenção para outra questão muito mais fundamental porque até mitológica: como conceber e compaginar a justiça de Deus com a vida humana? Trata-se então de uma figura bíblica que necessita de uma leitura atenta do que o texto dela diz, bem como de uma figura cultural, pois a Sagrada Escritura marca a história da humanidade e é gramática da cultura ocidental. Neste contexto, a figura bíblica de Caim conta coisas muito mais fundamentais como a justiça e a violência. Mas de quem?

### 1. O dado bíblico da violência

No mundo bíblico, e nos mundos que mais de perto dele dependem do ponto de vista textual, encontram-se várias figuras de Caim, que não apenas

<sup>1</sup> Este texto constitui a revisão integral da comunicação apresentada na Paróquia da Senhora da Conceição no Porto a 30-10-2009.

o canónico. Segundo a tradição rabínica de *TanhBer* 6b, Caim foi morto pelo seu descendente Lamec. No texto midráshico do Génesis de *BerRab* 22,12, o sinal que Caim tinha na fronte era um corno, e esse foi o motivo pelo qual Caim foi confundido com um animal, tendo por isso sido morto por Lamec. No texto apócrifo de *Jub* 4,31, Caim morreu sobre os escombros da sua própria casa. Esta morte nesta tradição peri-testamentária foi aqui entendida como a aplicação necessária e lógica da lei de talião.

A bíblica judaica mostra que desde o antigo Israel o povo manteve sempre uma consciência muito lúcida da intangibilidade da vida humana. Isto influenciou sobremaneira o sentido moral dessas gerações bem como a sedimentação da convicção profunda, da persuasão religiosa de que Deus é o Senhor da vida e o senhor do universo. Ele é Aquele que faz do ser humano um ser vivente (cf. Gen 2,7), ser vivente esse ao qual se lhe é tirado o alento morre (cf. Sl 104,29-30)<sup>2</sup>. Isto fazia de todo o atentado à vida humana um atentado contra Deus. Daí resulta que a proibição do homicídio, repetida à saciedade no texto bíblico, encontra um fundamento religioso.

Mas a condenação divina da violência e do homicídio alarga-se a outras formas de violência: é proibido derramar sangue como oprimir o inocente, tyrannizar os súbditos, fazer a guerra sem princípios humanos, desprezar o órfão e a viúva. Salvar a vida acompanha a tarefa de defender a justiça. Neste sentido, o homem bíblico assume uma concepção elevada da vida, uma concepção abrangente e não apenas vitalista. Nesta vida Deus surge como defensor da vida, a qual não deve nem ser apagada, nem suprimida e muito menos ofendida, o que constituiria um atentado à vida e uma forma de injustiça. O homem bíblico vive assim num horizonte de justiça a tutelar e de injustiça a excluir. Neste contexto, a justiça de Deus ela mesma fica limitada a alguns casos de justiça. A condenação divina da violência humana fica circunscrita à violência injusta, aquela violência ignóbil, objectiva. A violência para defender uma causa justa recebe outro tratamento. Seja como for, será a violência punitiva tanto de Deus como dos homens que constituirá a resposta normativa à violência infligida ao inocente. Esses são crimes que bradam aos céus. A Sagrada Escritura distingue assim entre violência injusta e violência justa, sendo esta última a resposta dissuasora e proporcional ao delinquente e aos homens violentos. Há então violências que podem ser respondidas com violência (pelo menos aparente) como meio de tutelar ou de defender a justiça e aquilo que é justo, e não para gerar ainda mais violência. O objectivo de violentar o violento é o de o fazer parar, para que se possa assim interromper o ciclo vicioso e obsediante da violência.

<sup>2</sup> Cf. GIUSEPPE BARBAGLIO, *Dios violento? Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas*, Navarra 1992, 23.

A Sagrada Escritura começa com poemas, curiosamente, não com historietas. O livro dos Génesis abre-se com uma linguagem mitopoiética própria da narrativa mitológica. Neles a fé de Israel descobre aquilo que nós somos e Israel relata que desde os inícios vivemos todos uma história de violência. Esta é precisamente a boa notícia, o facto de existir alguém que não deixa de nos dizer o que somos e aquilo de que somos capazes. Esta é uma compreensão da condição humana que não tem nada de optimista ou de ilusório, antes, bastante pessimista porque realista. Não se trata de um pessimismo por pessimismo, mas de um realismo duro e concreto. A relação com Deus, de facto, nunca foi edénica. Desde os inícios não vivemos num paraíso, mas em relações dilaceradas do homem com Deus e dos homens (irmãos) entre si. É isto que conta a Sagrada Escritura. Não narra uma história sem vida e toda transparente. Não. Ao invés, atesta como desde os inícios a aliança foi quebrada. Esta não seria uma história feliz sem a ressurreição.

Depois do pecado entre o homem e a mulher em Gen 3, em Gen 4 temos o pecado de irmão para irmão. Gen 4 está a seguir a Gen 3 para dizer que o pecado afecta todas as relações da vida humana, afecta a vida toda. Gen 4 é uma segunda cara do pecado<sup>3</sup>, e diz também que a história original do pecado dos primeiros pais continua originando uma história inquinada. Neste sentido trata-se de uma história original pois nela encontramos as causas que originam uma história subsequente de histórias e de vidas inquinadas, violentadas. Também este fratricídio é original e originante. Em Gen 4 a atenção está toda sobre o homicida, sobre o fratricida. Abel (da raiz *nada*) está totalmente passivo e só fala através do seu sangue que do solo clama "maldito sejas". O texto não diz nada sobre a atitude de Deus. O texto não diz que Deus condenou a oferta de Caim. O texto não diz como é que Caim se deu conta disso. O texto só se preocupa com o Caim competidor contra o irmão, isso é que preocupa o autor porque isso é o que preocupa Caim. Caim não está preocupado em oferecer a Deus, está preocupado e a olhar para o que o irmão oferece. Este é o olhar da inveja, desajustado, logo injusto. Ora este olhar é uma *mimesis*, como referiu René Girard, é o olhar que deseja a igualdade, mas não a diferença. Caim quer ser igual ao irmão e que o irmão seja igual a ele. Ora estas nuances resultam da própria literariedade do texto que tem de ser respeitada. O texto tem que ser lido devagar. Caim não quer aceitar a diversidade entre seres diferentes e únicos. Quer que sejam todos iguais, sem diferença. É contra a biodiversidade. É muito pouco ecológico Caim. E com o homicídio do irmão, Caim terá de ser afastado. Deus não consegue ter qualquer proximidade com o mal e com o pecado. O homicida tem de ser afastado porque rompeu a relação a Deus, ao mundo e aos homens. Não existe outro caminho possível. Deus mesmo aparta-o da sua

<sup>3</sup> Cf. CLAUS WESTERMANN, *Genesis I*, Neukirchen 1974, 381.436.

presença. Nem a terra tolera a presença do sangue humano. Por isso vai para o deserto. Trata-se de um castigo exemplar para sublinhar a gravidade do sucedido<sup>4</sup>, não o capricho do juiz divino. Essa exemplaridade fica como aviso para as gerações subsequentes para não voltarem a cortar os laços com Deus, com a humanidade e com a criação. Mas há uma surpresa no fim. Não é só em Lc 15,11 que o pai é pródigo no sentido de misericordioso porque prodigaliza a compaixão e a misericórdia. Desde os inícios da criação que Deus usa de misericórdia sem deixar de ser um bom juiz. Afinal Deus não é o verdugo de Nietzsche (*Anti Cristo* &42). Até a Caim dá uma outra hipótese. Deus responde a Caim condenando radicalmente toda a violência, mas pondo até o violento sob a sua protecção. Com isto Caim descobre que a última justiça é reservada ao Criador. Deus é o guardião e o protector da vida humana, mesmo do criminoso. Todos são criados à Sua imagem e semelhança. Por isso, a violência fica também aqui excluída do consórcio humano, a violência vindicativa deixa de estar nas mãos do homem, pois Deus sabe que somos violentos até na aplicação da justiça. Deste modo, Deus refreia os homens violentos e os amigos da vingança impondo-lhes um limite. Por isso, o leitor encontra a seguir em Gen 4,23-24 o canto da espada de Lamec. É o canto do cainita Lamec numa poesia muito arcaica sobre a malvadez do diabólico Lamec, um descendente de Henoc filho de Caim. Lamec terá um filho chamado Noé, o único que se salvará da corrupção generalizada em Gen 6. A seguir vem o dilúvio, essoutra experiência exodal. No entanto, a experiência diluviana de Noé acontece como escapatória do próprio Deus para tentar encontrar outro topos para a aliança, enquanto o êxodo acontece por pura misericórdia imotivada, sem nada atrás de si. Ao contrário, o dilúvio é o efeito de uma causa – o alargar da violência (como a própria aventura exodal inspira a ler unindo evento e narrativa) – como também mostra o canto de Lamec às mulheres:

"Adá e Sila ouvi a minha voz: mulheres de Lamec, escutai a minha palavra; matei um homem por uma ferida que me fez e um jovem por uma cicatriz que recebi. Caim será vingado sete vezes, mas Lamec será vingado setenta e sete vezes" (Gen 4,23).

Depois de Lamec, Deus tenta parar a violência. Essa é a razão para a referência da numeração dos castigos vingadores. Depois de Caim, a história agudiza-se nos seus descendentes. A violência acontece já não entre irmãos mas até entre desconhecidos. Esta é uma história de violência. Inserir aqui a história de Lamec serve para chamar a atenção para o alastrar da violência, "a terra está cheia de violência" (Gen 6,11-13) ao ponto de até Deus duvidar

<sup>4</sup> Cf. GIUSEPPE BARBAGLIO, *Dios violento? Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas*, Navarra 1992, 28.

se fez bem em criar o homem. A violência é tal que o homem (como Lamec) reage violentamente, já não de forma proporcionada mas desmesurada, ferozmente à maneira dos animais. Esta é uma história de violência que responde com violência desmedida à violência<sup>5</sup>. Para travar esta violência, Deus dá ao povo uma ajuda – a lei de talião em Ex 21,23 (“vida por vida, olho por olho, dente por dente, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe”). A seguir à história de Lamec, o redactor bíblico explica onde surge esta violência: no exercício quotidiano do trabalho. Por isso, sem preocupações de rigor histórico, Gen 4,17-26 relata o surgimento das diversas profissões que serão motivo para esta violência generalizada: os pastores (v.20), o homem da cidade como Caim (v.17), os artistas (v.21) e os artesãos (v.22). Atinge todos os artífices, todos os artesãos.

## 2. Caim perante a lei e a violência

A torah resulta da combinação subtil de dois modos de expressão: a narrativa e a lei. A primeira constitui a trama narrativa que vai da criação do mundo em Gen 1 até à morte de Moisés em Dt 34 onde se conclui o Pentateuco. A lei fornece as normas de comportamento prescritas ao indivíduo e à comunidade da parte de Deus. A narrativa é o fundamento da própria lei na medida em que explica a necessidade, a génese e o sentido. Assim, em Gen 1 narra-se a criação do mundo em seis dias com o repouso divino no sétimo. Isto serve para fundamentar quanto será encontrado a seguir na narrativa em Ex 20,8-11 onde se prescreve o descanso do sábado. Por outro lado, a norma jurídica motivada pela referência a um determinado acontecimento histórico, explica o sentido de uma narrativa, o qual, em teoria, poderia ter produzido interpretações diversas e diversas práticas legais. Neste sentido, a norma do sábado de Ex 20,8-11 evidencia a inteligência (a leitura interna) do texto de Gen 1,26-27 onde se anuncia o homem Criador à imagem e semelhança de Deus, o mesmo é dizer, o homem assemelha-se ao seu criador não só porque gere filhos ou filhas à imagem e semelhança, nem só também porque domine sobre todos os seres da terra (cf. Gen 1,28-30), mas sobretudo porque pode entrar no repouso do sétimo dia tal como Deus. Lei e narrativa confluem numa inteligência recíproca de sentido quer da lei quer da narrativa. Uma diz e outra.

Neste contexto, estas narrativas genesíacas permitem descobrir também uma constante de violência, uma lei, uma regra constante que surge como um modo de ser conatural à condição humana, ao homem e à mulher, fazendo da sua história uma história em que *homo homini lupus*. A própria Bíblia não

<sup>5</sup> Cf. GERHARD VON RAD, *Das erste Buch Mose I*, Göttingen 1961, 89.

apresenta um quadro edificante. Ao invés, revela toda a complexidade e horror do reino da violência. A violência então existe. *Mas de onde vem?* Esta questão já preocupou a antiguidade, há muito tempo, até antes da Sagrada Escritura. Os poetas, os cómicos, os satirizadores desde sempre desmascararam a violência, como o fazem os profetas de Israel. O mesmo farão Thomas Hobbes (1588-1679) e o fundador do materialismo inglês Francis Bacon (1561-1626). É sintomático que o primeiro retrate a condição humana de maneira tão negativa na sua famosa obra *Leviathan* vinda à luz em Londres em 1651. Aí, o homem é um ser desconfiado, potencialmente violento, sedento de glória e de poder, competitivo contra o outro. Vive na discussão (na “quarrel”)

“so that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First competition, secondly diffidence, thirdly glory”<sup>6</sup>.

A violência é também já tratada nas epopeias da Babilónia nos mitos da criação, onde aí sim a humanidade é fruto de uma violência teomáquica. Menandro (342-291 a.C.) ironiza e ridiculariza a sociedade violenta e sarcástica do seu tempo nas suas sátiras, como na *Arbitragem*, peça na qual a violência vem como consequência de uma noite de esbórnia<sup>7</sup>. Epicteto e Epicuro tentam fugir da violência do real para a ataraxia, contra a qual se levanta o desejo violento do desejo<sup>8</sup>. Para Epicteto, o princípio da violência, esse princípio de humilhação e de degradação (“archês tapeinous”) é o que se dá na interioridade do sujeito, onde se aninham os desejos (“epithumîai”) do homem animalesco (“thênîodeis”) que cada um de nós é<sup>9</sup>, o que está em perfeita consonância com o dado bíblico de Rom 7,7-24 e de Mc 7,15.

Os mestres da suspeita, por seu lado, colocaram em suspeição o próprio Deus tal como fez a modernidade. Deus foi acusado de violência, e mais grave ainda, de violência sobre o próprio Filho ao ponto de não o poupar em Rom 8,34. Nietzsche (1844-1900) não quer este pai. Portanto, para ele (Deus) morreu e assim acaba-se com a suposta violência que ele infligia<sup>10</sup>. Sigmund Freud (1856-1939) tenta livrar-se deste “pai” porque o persegue desde o complexo de Édipo traduzido culturalmente na moral vitoriana, e Marx acusa-o de não deixar a sociedade crescer livremente por se ter tornado o pai apenas de uma certa

<sup>6</sup> Cf. THOMAS HOBBS, *Leviathan or the Matter, Form, and power of a commonwealth Ecclesiastical and civil* (London 1651). In SIR WILLIAM MOLESWORTH, *The Collected Works of Thomas Hobbes collected and edited* (1839) III, London 1994, 112.

<sup>7</sup> Cf. MENANDRO, *Arbitragem*. In IDEM, *Obras Completas*, [= Biblioteca de Autores Clássicos], Introdução, tradução e notas de MARIA DE FÁTIMA SOUSA E SILVA, Lisboa 2007, 227-245.

<sup>8</sup> Cf. EPICURO, *Epístola a Marcella*. In HERMANN USENER, *Epicurea*, 306 [= *Epicurea Testi di Epicuro e Testimonianze Epicuree nella raccolta di Hermann Usener* (2002)], Traduzione e note di ILARIA RAMELLI, Milano 2007, 657.

<sup>9</sup> Cf. EPICETETO, *Diatribai* IV.4.1, edição de JOSEPH SOVILHÉ, [= BL], Paris 1965, 37.45.

<sup>10</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *A gaia ciência* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1886), §141, Lisboa 1996, 148.

classe, como se fosse este o Pai da fé cristã (tal como o descreve Feuerbach na sua teoria projectiva, da qual Marx é leitor assíduo e comentador fiel)<sup>11</sup>. Os mestres da suspeita acusaram o cristianismo daquilo que não o constitui. A violência surge assim na origem da cultura. Marx ao longo de todo o *Das Kapital* critica o sacrifício da prole a que o proletariado se vê obrigado para manter uma classe dominante. Freud tem também de aniquilar o pai pois tal permite o pacto social.

No século XX a pergunta sobre a origem da violência continua, naquele que é considerado já o século mais violento da história. Várias foram as respostas dadas no pensamento a esta realidade. O zoólogo e prémio nóbel da medicina e da fisiologia de 1973 Konrad Lorenz (1903-1989) explica-a como um hábito na sua etologia em que o homem é violento por instinto natural reagindo assim para sobreviver<sup>12</sup>. Erich Fromm busca na psicanálise as razões da manifestação da violência. Aí, na psicanálise ela resulta das pulsões reprimidas da libido que afectam até o próprio sub-consciente, tal como Freud quis assim convencer a própria psicanálise e o ambiente cultural no período entre as duas guerras. Neste sentido, Erich Fromm tece fortes críticas ao famoso psicanalista e à sua teoria redutora da sexualidade, bem como à ambiência individualista capitalista contemporânea, esses sim, os grandes factores promotores da violência subtil sobre a nobre e humana arte de amar, como ele próprio escreve<sup>13</sup>. O matemático e sociólogo norueguês Johan Galtung, com a sua sociologia aplicada ao imperialismo e à violência estrutural, encontra no desejo de domínio a motivação da violência.

No período das ideologias, tudo isto foi fornecido a René Girard<sup>14</sup> para pensar a violência na ordem da antropologia. Ora, aqui encontrou, como não podia deixar de ser quem pensa, o texto bíblico de Caim que ele explica baseando-se nestes três contributos. Para Girard a violência origina-se no acto mimético em que cada um deseja o que o outro deseja, o que desencadeia uma rivalidade. Quando a intensidade aumenta até ao ponto "mortal", o grupo passa a centrar as atenções sobre um único que tem de ser eliminado para que o grupo sobreviva. A aliança aqui resulta de um complot, o qual consegue controlar a violência "mortal" pela escolha selectiva de um "bode expiatório". Este constitui um dispositivo fundamental para controlar a violência: sacrifica-se um e todos ficam satisfeitos pela atribuição da culpa a um só. O sagrado nasce assim do

<sup>11</sup> Cf. KARL MARX, *Ad Feuerbach*. In IDEM, *Os manuscritos económico-filosóficos (1844)*, [= Estudos Sociais e Filosóficos 12], Porto 1971, 171-172; cf. IDEM, *ibidem*, 21-23.

<sup>12</sup> Cf. KONRAD LORENZ, *Das sogenannte Böse*, Wien 1963; IDEM, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer naturgeschichtlichen menschlichen Erkenntnis*, München 1973.

<sup>13</sup> Cf. ERICH FROMM, *El arte de amar (1959)*, Barcelona – Buenos Aires – México 2000, 84-93.

<sup>14</sup> RENÉ GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris 1972; IDEM, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, 168-172; IDEM, *Le bouc émissaire*, Paris 1982.

sacrifício. A vítima humana adquire uma extraordinária capacidade, até de apaziguar as hostes, uma potência de fazer a aliança entre os diferentes. Por um lado a vítima é origem da violência e por outro proporciona uma sociedade reconciliada. Segundo Girard, todas as instituições culturais resultam deste pacto, nascem do sacro, do sacrifício do bode expiatório. Então a antropologia desmascarará este “sacro” construído pelo homem através de uma violência ritualizada – a violência explosiva do desejo mimético. A antropologia descobre que só as Escrituras hebraico-cristãs desvelam este processo vitimatório, e a Escritura é a única a indicar como sair deste círculo vicioso da violência produzido pelo mimetismo: essa saída será o amor uniletaral e radical.

Assim, em Gen 3 o homem violenta Deus pois enquanto filho(s) não quer(em) receber nada dEle, deixa(m)-(n)O sozinho. Quem fica sozinho no paraíso é Deus, Ele é que acaba expulso do convívio e da comunhão. Os filhos (Adão e Eva) recusam a Alteridade fundadora de Deus Pai. Em Gen 4 não encontramos um facto subsequente ao pecado, mas uma injustiça paralela ao nível da fraternidade, pois Caim não peca por causa dos pais. Israel apenas conta que desde o princípio essa história iníqua atinge a todos – pais, filhos, povos, vizinhos, irmãos. Israel conta para mostrar que essa narrativa evidencia uma regra imemorial, uma lei que vem desde as origens. Para mostrar a robustez e consistência dessa regra Israel conta, unindo lei e narrativa. No caso presente de Gen 4, Caim recusa o outro como semelhante, quer-lo igual a si, mas não diferente e único na condição de irmão que é a sua e que assim precisamente o instaura. Se o quer igual a si quer-se apenas a si mesmo. Não é Deus que pretende tudo isto como a história do pensamento foi dizendo, sobretudo o pensamento igualitarista e nihilista marxista. Gen 4 é igualmente um relato das origens, isto é, sobre a natureza humana.

### 3. O texto de Gen 4,1-16

Num ritmo binário cruzado, o episódio de Caim em Gen 4 apresenta cinco partes, conforme se trate de uma narração ou de um discurso dos próprios intervenientes:

- vv.1-5 – narração – os dois irmãos apresentados (Caim o mais velho, e Abel o mais novo)
- vv.6-7 – discurso – a tentação de Caim
- v.8 – narração – o fratricídio (Caim mata Abel)
- vv.9-15 a discurso – condenação do fratricídio
- vv.15b – 16 narração – Caim sozinho

No v.1 o leitor é informado que Caim é fruto de Adão e de Eva e nasce já referido a Deus com o famoso “qaniti ‘ish ‘êt Adonai” de Eva. Mas o primeiro ser humano “filho” será o primeiro assassino. Com o nascimento de Abel no v.2 Caim passa a “irmão” (usado 7 vezes). Esta característica é muito importante. O facto de serem irmãos torna-os diferentes logo à partida entre si, não são o mesmo, cada um é irmão do outro e diverso do irmão, até na idade. O nome Abel resulta da raiz “efémero”, “sopro”, “insignificante”, “vazio”, pois a sua própria vida será efémera, insignificante, até nem era o primogénito. Mas a vida humana também é efémera (cf. Sl 39,6.7.12 “sou um estrangeiro como os meus pais”; Job 7,16 “os meus dias são como um sopro [hêvel]”). Assim, Abel inicia uma história marcada também pela tragédia e não apenas pelo esplendor evocado no nascimento feliz e alegre de Caim, o único pelo qual rejubila Eva. Abel diz aquilo que Adão, o pai, é: destinado ao pó da terra (cf. Gen 3,19.23). Deste modo, a narrativa bíblica aponta na figura de Abel uma regra de vida: a marca da fragilidade e da tragédia, as quais, de facto, enformam também a vida humana deixando que ela não seja um paraíso.

Nos versículos seguintes encontramos as diferenças fundamentais entre os irmãos (vv.2-5). Abel era pastor e Caim agricultor. Caim oferece os frutos da terra, enquanto Abel as primícias dos seus animais e respectiva gordura. Abel vê acolhida a sua oferta e Caim não (v.5). Ora, quando se fala dos irmãos fala-se das diferenças. Há uma diferença no nascimento (em tempos diversos). Há uma diferença na cultura. Se Adão foi mandado cultivar a terra em Gen 2,15; 3,17-18.23, é normal que o filho mais velho continue esta tarefa. Abel viu-se forçado a buscar outra sobrevivência numa existência mais nómada (“nod”). Ora, para contrabalançar a supressão da vida de um pastor como Abel, Caim será enviado num estilo de vida nómada para cumprir o princípio da lei de talião. Mas no texto não há qualquer preferência por um estilo de vida ou por outro. No entanto, conforme espaços e cultivos diferentes, conseqüentemente cultos diversos. Abel e Caim ambos oferecem com o termo técnico do culto (verbo *ba’* no hiphil). A matéria do sacrifício é diversa porque está ligada ao ambiente cultural de cada um. A grande dificuldade do texto e da história da exegese do mesmo reside no v.5 (“Deus não olhou [sha’ah] para a oferta de Caim”). Este verbo não é o verbo usual para designar a aceitação ou a recusa da oferta. Dizer que não por comparação a outro termo é a maneira idiomática hebraica de indicar que olhou mais para um do que para outro, mas olhou a ambos, ainda que preferindo a um, o que não significa que tenha odiado outro. Encontram-se diversas explicações (nem todas convincentes) para tal “não olhou”, cuja raiz “*sha’ah*” significa “look over”, “validar”, representa um “olhar para cima”<sup>15</sup>

<sup>15</sup> HALOT IV, 1609. Este é o sentido da mesma raiz *se’êt* do v.7 (cf. HALOT III, 1301).

**a)** um dos protagonistas tem culpa que isso tenha acontecido. Ora, se Deus rejeita o sacrifício dos malvados e aceita o sacrifício dos justos (cf. Prov 15,18), então Caim tem alguma culpa que tal explica, Caim é o culpado. Esta é uma leitura segundo a justiça retributiva e que tenta literalmente encher o texto de motivos racionais pelos quais Deus não olhou ou não recebeu o sacrifício de Caim para ilibar Deus (como se Ele precisasse). *Nesta perspectiva, Deus age de maneira lógica depois daquilo que Caim fez.* Os targumim Neofiti e Onqelos vão nesta linha, pressupondo a raiz aramaica *ns'* como sendo a expressão *ns' 'wn* (cometer iniquidade)<sup>16</sup>. O próprio Novo Testamento em 1 Jo 3,12 lê assim Caim como aquele que “era do maligno e matou o seu irmão. E por que motivo o fez? Porque as suas obras eram más ao passo que as do seu irmão eram justas”;

**b)** uma outra tese defende que a culpa não está em Caim mas no que ele oferece, nos seus frutos da terra, os quais, no caso, estarão impróprios para consumo. Trata-se de uma leitura próxima da anterior, pois por isto Caim é tido como culpável. Assim, Flávio Josepho acusa Caim de ser avaro enquanto Abel era virtuoso e explica a aceitação do sacrifício de Abel pelo facto de ter sido feito com produtos naturais (que crescem espontaneamente), não manufacturados ou cultivados como eram os alimentos oferecidos por Caim (*Ant* I.2.1.53-54). Para Santo Ambrósio, Caim chegou atrasado e o seu sacrifício não era tão bom quanto o de Abel, era de menor qualidade, e por isso teve culpa<sup>17</sup>. Para Nicolau de Lyra (1270-1349), Caim ofereceu frutas deterioradas<sup>18</sup>. Em Heb 11,4 Abel ofereceu um sacrifício melhor (“pleiona thusían”), o de Caim era pior. A mesma interpretação é oferecida por Phílon de Alexandria, que curiosamente mantém duas culpas (a de Caim [menos virtuoso do que Abel]<sup>19</sup> e a dos frutos). Caim ofereceu, segundo Phílon, frutos que não eram os primeiros e que já não estavam em boas condições para consumo<sup>20</sup>. Com os mesmos argumentos sensoriais e degustativos, recentemente foi defendido sem qualquer fundamento que Deus escolheu a oferta de Abel porque cheirava melhor<sup>21</sup>. Ora, o texto bíblico não apresenta qualquer motivação;

<sup>16</sup> Cf. MARTIN McNAMARA, *Targum Neofiti 1 Genesis*, [= Aramaic Bible 1A], Edinburgh 1992, 65-66; BERNARD GROSSFELD, *The Targum Onqelos to Genesis 4:8* [= Aramaic Bible 6], Edinburgh 1988, 48.

<sup>17</sup> Cf. SANTO AMBRÓSIO, *De Cain et Abel* I.11 [= PL 14,187-188].

<sup>18</sup> Cf. NICOLAU DE LYRA (1270-1349), *Postillae perpetuae sive praevia commentaria in universa Biblia (1329)*, english translation by PHILIP D. W. KREY, Medieval Institute, Kalamazoo Michigan 1997.

<sup>19</sup> Cf. PHÍLON ALEXANDRINUS, *In Genesim* I.59-60, ed. CHARLES MERCIER, [= SC 34A], Paris 1979, 143.

<sup>20</sup> Cf. PHÍLON ALEXANDRINUS, *De Sacrificis Abelis et Caini* I.52-53; edidit CHARLES MERCIER, [= SC 34A], Paris 1979, 131.

c) uma versão próxima desta é a de algumas recensões gregas dos Setenta e do  $\omega\gamma\sigma\upsilon\zeta\theta\omicron$  de Gen 4,7: "... se realizares bem o teu projectos, e cedo, a tua culpa ser-te-á tirada". Esta conversa é bastante prolongada em  $\omega\gamma\sigma\upsilon\zeta\theta\omicron$  de Gen 4,8 e no respectivo texto recenseado dos Setenta para fazer o leitor pensar que tenha sido uma querela a justificar que Deus não tenha olhado para a oferta de Caim, pois ele já teria alguma culpa e Deus já saberia que Caim era mesmo capaz de assassinar o irmão. Deste modo, o narrador daria a seguir a justificação do que Deus fez a Caim, ficando tudo lógico se o texto tal dissesse<sup>22</sup>;

d) outra maneira muito fácil para resolver o problema é atribuir a culpa a Deus. Nesse momento Deus seria injusto e Caim teria razão, obviamente. Mas também não é isso que diz o texto porque a riqueza e a profundidade do texto são esvaziadas quando se atribui a justiça apenas a um dos protagonistas;

e) a hermenêutica da eleição em conformidade com a tradição bíblica surge como a via de solução que nos é deixada. Deus mostra que ama preferindo o mais pequeno ao maior, o mais pobre ao mais rico. Não se trata nem de acolhimento nem de recusa, mas simplesmente de escolha<sup>23</sup>, de preferência. Assim, Isaac é escolhido e não Ismael. Do mesmo modo José é escolhido e não o primogénito Rúben. Em Gen 25,23 Jacob é preferido a Esaú porque "o mais velho servirá o mais novo". No Sl 78,67 Javé "não escolheu Efraim". Segundo 1 Sam 16,12 David, o mais novo, suplanta os irmãos, Deus rejeita a escolha dos outros escolhendo David. Fará o mesmo a seguir escolhendo Salomão e não Adonias (cf. 1 Re 1,43). Isto mesmo é interpretado por Paulo em 1 Cor 1, 26-29 como sinal da loucura e da irredutibilidade do amor de Deus: "aquilo que era louco do mundo é o que Deus escolheu".

O conceito de liberalidade divina assim opera na história. Neste sentido, a oferta dos dois irmãos não tem a mesma eficácia, não obtém a mesma bênção (que não significa maldição para um deles). Por outras palavras, a ambos cabem sortes diferentes, um sucesso diverso. Um tem mais e outro tem menos, um tem e outro não tem o que o outro tem e não tem de ter. Esta situação surge como

<sup>21</sup> Cf. SAUL LEVIN, "The more savory Offerings: A key to the Problem of Gen 4:3-5" *JBL* 98 (1979) 85.

<sup>22</sup> Cf. MICHAEL MAHER, *The Targum Pseudo Jonathan to Genesis 4:8* [= Aramaic Bible 18B], Edinburgh 1992, 32-33.

<sup>23</sup> Neste sentido ver JOSÉ LOZA VERA – RAÚL DUARTE CASTILLO, *Introducción al Pentateuco Génesis*, [= BBB 3], Navarra 2007, 149; VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis Chapter 1-17*, [= NICOT], Grand Rapids, Michigan 1990, 223.

injusta, mas o que realmente surge é a inveja do coração humano daquele que possui menos, daquele que não tem o que o outro possui. É importante que esta assimetria venha atribuída a Deus, pois de facto distribui os seus dons de maneira variada concedendo a uns o que não concede a outros. Deus quer então a diversidade, essa é que é a riqueza da criação desde Adão e Eva, ambos diferentes: iguais na dignidade da imagem e semelhança mas diferentes na missão. A diversidade surge assim inscrita no próprio acto criador. Deus só quer a igualdade na dignidade. No resto, Deus quer e cria a diferença, Deus não quer a igualdade.

Assim, as próprias diferenças entre homem e mulher são originárias. Deus quer que o homem não seja uma mulher e vice-versa. Por isso, a relação esponsal é o cume da criação como expressão da liberdade inscrita até na genética da sexualidade, a qual se torna princípio de desejo que conduz à aliança matrimonial, à união e à comunhão de amor. Quando os dois diferentes pretendem ser uma só carne não desejam a supressão das diferenças. Ora, esta diferença originária encontra-se igualmente na dimensão histórica da eleição. Cada eleito é alvo de um dom específico que lhe é dado para os outros e que o caracteriza como diverso de todos os outros. O sentido desta escolha, deste desígnio divino, é que o dom recebido do eleito seja comunicado aos demais. O irmão escolhido é aquele então que não goza de um privilégio, mas é escolhido para promover a vida dos outros irmãos. Por isso Cristo é o anti-tipo de Adão. Este último quis ser como Deus, enquanto Cristo desapossou-se de si mesmo para o mundo. A verdade desta eleição que nos descestra cumpre-se em Cristo, sendo modelo também Ele para todos os cristãos que só o serão (eleitos em Cristo) na disposição de si mesmos como Cristo e não querendo ser iguais aos outros. A nossa eleição pretende levar nos dons que o Senhor nos concedeu à diversidade e ao encontro com o diferente tornando-nos mediadores da comunhão (cf. 1 Cor 12,4; Ef 4,1-13). Os eleitos de Deus estão chamados a evidenciar a identidade diferente, a viver não indiferentemente ou ensimesmadamente, mas excentricamente, para fora de si mesmos. Caim só quer viver para si e que todos vivam como ele. Só que a Sagrada Escritura indica que estas diferenças deveriam originariamente aumentar a biodiversidade e a alegria, a solidariedade entre os não iguais. Em vez disso, Israel descobre desde Caim uma inveja e uma violência crassas.

#### **4. As tentações de Caim(?)**

No v.5b o narrador apresenta os sentimentos de Caim. Parece que ficou defraudado, diminuído. Isso pode constituir um momento de tentação, como acontece quando o ser humano fica exposto a situações interpretadas como

desfavoráveis. Mas Caim é advertido pela voz da consciência para não reagir de forma instintiva, para avaliar os factos. Esta voz surge no v.6 como uma pergunta: porque é que ficaste triste? Esta pergunta é indirectamente uma recriminação perante o perigo de um estado de alma soturno e potencialmente violentador: “se agires bem, então levantar-te-ás (a cabeça), mas se não agires bem, eis que o pecado está escondido à porta: o seu impulso está voltado para ti, mas tu deves dominá-lo”. Aparece bem a oposição entre agir bem e agir mal, que se opõe de algum modo à oposição entre olhar e não olhar dos vv.4b-5a. Deus faz assim notar que a alternativa entre bem e mal não se aplica ao agir divino, mas activa-se no comportamento humano. Não se trata de um agir bem ou mal de maneira abstracta, mas de uma reacção bem ou mal a uma acção (divina) precedente. Deus sai ilibado desta cena, ao contrário do que muito foi escrito. Antes de acontecer seja o que for, Deus dá a possibilidade da escolha, oferece a hipótese de agir bem. A este agir bem (ím teitiv) correspondem dois significados:

a) “se te comportas de modo justo, Deus far-te-á levantar a cabeça”. Isto implica que o não olhar (par)a oferta de Caim por parte do Senhor não é um acto de recusa ou de repúdio. Ainda que tal possa ser entendido como “prova” ou “tentação” para Caim, isso não impede que actue convenientemente. Por outras palavras, quando as coisas não estão bem, quando não se possui o que se acha conveniente possuir, isso não é impeditivo que Deus favoreça;

b) “se agires bem, podes levantar a cabeça”. Aqui existe um nexó entre a alegria e a causa, que é o comportamento humano. Daqui resulta que “se estás triste, é porque reagiste mal à situação, e fazendo assim caís em perigo e em tentação, tornas as coisas mais difíceis para ti”. Deus lê esta situação de Caim como uma situação perigosa, tentadora, possivelmente violenta. Mas Deus avisa-o que é possível evitar o mal, uma má reacção.

Caim deste modo é deixado com o seu lugar secreto, aquele da decisão pessoal. É aí que decide a opção pelo bem ou pelo mal, pela justiça ou pela violência. A decisão para o acto violento tem motivações exteriores que podem produzir a violência crassa, ignóbil. No entanto, estas condicionantes externas não são inexoráveis, necessitantes, não conduzem fatalmente à injustiça. Do coração humano nascem invejas e violências (cf. Mt 15,19). Ora, este é o enigma da liberdade humana que Deus respeita até ao fim, e por isso Deus avisa-o antes que pode escolher o que fazer, tal como tinha já feito com Adão e Eva. Afinal Deus sai ilibado de cena, deixa ao homem a possibilidade de escolha, ao contrário do que muito foi dito ou escrito. Caim poderia ter continuado a oferecer

o que sempre ofereceu. Mas não admitiu a diferença. Mas há um lugar que é comum ao exercício do pecado e da violência – o campo.

No v.8 o fratricídio acontece no campo. O campo é um lugar solitário, abandonado, escondido. Normalmente é aí que acontecem as desgraças, às escondidas. O filho mais novo perdeu-se e viu-se perdido nos campos com os porcos em Lc 15,11ss. A injustiça é perpetrada às escondidas, o malvado tende a esconder os vestígios dos seus actos. A busca das causas de tudo isto acontece a seguir nos vv.9-15 no interrogatório do imputado (no diálogo entre Deus e Caim). Deus começa com uma questão, mas Caim responde com uma mentira dizendo em 9b que não sabe do irmão, e até arranja desculpas (“sou o *shomer* do meu irmão?”). Parece não querer sentir-se responsável pela morte do irmão, de não se preocupar com aquele que é mais frágil do que um “sopro”, do que um “hevel”. De seguida Deus pergunta à maneira da acusação: “que fizeste?”. E apresenta a prova da acusação “o sangue do teu irmão clama a Mim da terra”. Esta constitui apenas uma nova formulação do ditado antigo de Israel, segundo o qual “quem semeia injustiça recolherá calamidade” (Prov 22,8). Deus surge aqui não como o castrador ou o vingador caprichoso e sedento de morte, mas como o defensor da vítima. A seguir Caim é mandado para longe, a vaguear, a vagabundear para a terra da vagabundagem (nod) e da precariedade, a ser nómada como era o irmão, pois ele queria ser como o irmão. Obteve aquilo que queria, ser igual a ele. O camponês Caim semeou a violência, obterá uma terra estéril, sem vida, uma terra violenta, sem o irmão para o ajudar. Aqui é a terra a ter um papel activo na aplicação do princípio da lei de talião. Assim, quem quis extinguir a vida encontrará a desolação. Caim exilou-se e exilou Deus, afastando-se do solo, da terra prometida que o Pai lhe queria deixar como herança. Afinal, Deus não fez nada de mais. Comporta-se de modo justo, respeitador das circunstâncias. Não fere susceptibilidades. Caim é que quer um Deus à sua medida e que faça o que ele quer ou gosta, ou pensa que deva ser feito. A sua é uma história sem transcendência, só de autonomia.

## 5. A misericórdia

Depois de tudo isto seria esperado que Deus agisse como juiz aplicando de maneira cega a lei de talião. Ora, Deus afinal actua como Pai. Ao dar a Caim uma outra chance, Deus afinal comporta-se como um pai tentando romper pela via da compaixão o ciclo vicioso da violência em que Caim se deixou enredar. Não deixa de o castigar, para que também por aí Caim aprenda e chegue a ser salvo da sua própria lógica. Esta lógica de Deus já tinha sido aplicada com Adão e Eva aos quais, mesmo condenados, é-lhes deixado o anúncio do triunfo de uma descendência sobre a serpente em Gen 3,20. Deus mostra essa

misericórdia a seguir quando ainda ouve Caim que corre o risco de se ver exposto devido à gravidade da violência cometida. Aqui o v.13 ("*wayyomer qayin 'el-Adonai gadôl 'awôny minnesô*") tem 4 traduções possíveis, porque o verbo *nasa'* tanto pode significar "suportar" ou "perdoar", e "'awôn" tanto traduz culpa como castigo:

"A minha culpa é demasiado grave para a suportar (por mim mesmo)"

"A minha culpa é demasiado grave para ser levada (= ser perdoada por Deus)"

"A minha punição é demasiado grave para a suportar (por mim mesmo)"

"A minha punição é grande sem qualquer alívio (da parte de Deus)".

Caim acaba por reconhecer que o pecado merece a punição, mas esta pode originar outra violência: o punido pode ser objecto de outras violências. A dinâmica da punição introduz a lógica da vingança. Isso mesmo é visível na duplicidade semântica da raíz "*nasa'* 'awôn". Por isso, no v.15 é usado o verbo *naqam* no hophal que não significa vingança, mas punição, castigo, acção reivindicativa de justiça. Na verdade, a punição por vezes pode tornar insuportável a existência

"O Senhor, porém, lhe disse: Assim, qualquer que matar a Caim será vingado sete vezes. E pôs o Senhor um sinal em Caim para que o não ferisse de morte quem quer que o encontrasse".

É o próprio Deus a refrear esta sede de vingança e a cortar a espiral de violência que os seres humanos produzem uns com os outros. À pergunta inicial "de onde vem a violência?" o autor bíblico responde que há situações difíceis que facilitam tais actos, e que tais actos são devidos à liberdade humana que egoisticamente quer tudo para si. Então o que é proposto ao crente e ao leitor, qualquer que ele seja, não é o acesso à justiça partindo de uma situação neutra. É proposta a saída da condição de violência, a superação da injustiça. Ora, Deus é justo porque deixa desde os inícios a liberdade da escolha sem nunca deixar de amar, apenas elegendo, o que não é o mesmo que condenar.