

¿Un juicio justo contra Caín? (Gen 4,1-16)

Is it a fair trial against Cain?
(Gen 4,1-16)

Un giudizio giusto contro Caino?
(Gen 4,1-16)

*Juan Sebastián Hernández Valencia**

Artículo de Reflexión

RESUMEN:

En el relato J de los orígenes, la historia de Caín ofrece la narración sobre el primer homicidio (*i.e.* fratricidio) registrado en la Biblia hebrea y las tradiciones judía y cristiana. Pero en esta historia hay más. Su dramatismo, así como la configuración arquetípica de sus personajes, hace de esta narración uno de los textos clave en la historia de Occidente. Muy variadas son las apreciaciones e interpretaciones dadas sobre la figura y papel de Caín. ¿Le hacen justicia? El presente estudio analiza el relato desde la perspectiva del análisis narrativo.

Palabras clave:
teodicea bíblica,
teología del
Génesis, violencia
en la Biblia hebrea,
Caín y Abel,
análisis narrativo.

* Candidato a la Maestría en Teología, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia, y Teólogo de la misma universidad. Docente de cátedra en la escuela de Teología y Filosofía y Humanidades, Universidad Pontificia Bolivariana; miembro del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura, Universidad Pontificia Bolivariana. ORCID: 000159241120140902125

Recibido: 11-01-17 // Aprobado: 05-10-17

ABSTRACT:

In the J narrative of the origins, the history of Cain provides the narration on the first murder (*i.e.* fratricide) reported in the Hebrew Bible and the Jewish and Christian traditions. But in this story there are more. His drama, as well as the archetypal configuration of its characters, makes this story one of the key texts in the history of the West civilization. Perceptions and interpretations given on the figure and role of Cain are varied. They do justice to him? The present study analyzes the story from the perspective of narrative analysis.

Keywords: Biblical theodicy, theology of the Genesis, violence in the Hebrew Bible, Cain and Abel, narrative analysis

RIASSUNTO:

Nel racconto delle origini, la storia di Caino rivela la narrazione sul primo omicidio (*i.e.* fratricidio) registrato nella Bibbia ebraica e le tradizioni giudaica e cristiana. Ma in questa storia c'è qualcosa in più. Il suo drammatismo, così come la configurazione archetipo dei suoi personaggi, fa di questo racconto uno dei testi più chiavi nella storia occidentale. Molto vari sono gli apprezzamenti e interpretazioni date sulla figura e ruolo di Caino. Gli fanno giustizia? Il presente studio analizza la narrazione, dalla prospettiva dell'analisi narrativa.

Parole chiavi: teodicea della bibbia, teologia del Genesi, violenza nella Bibbia ebraica, Caino e Abele, analisi narrativa.

INTRODUCCIÓN

El relato de Caín y Abel en Gn 4,1-16 presenta una historia enigmática y provocativa, abierta a múltiples interpretaciones. Tal vez tenga razón Walter Vogels (1992) al considerar que el conjunto de problemas textuales, gramaticales y teológicos que presenta su texto la hace la narración de más difícil interpretación del antiguo testamento (AT). Se esté de acuerdo o no con la valoración de Vogels, es innegable el gran atractivo del relato, así como su carácter paradigmático. La historia de Caín y Abel ha convocado en torno suyo las miradas de exégetas, teólogos, filósofos, psicólogos, literatos y artistas, quienes han propuesto interpretaciones del texto, sus personajes, sus acciones y sus motivaciones. Esta pluralidad de miradas es cuna de una polivalente interpretación del relato; todo tipo de interpretaciones imaginables se han ofrecido. Ante esta diversidad surge una pregunta: ¿existe una (y solo una) interpretación “correcta”? Enfrentar esta pregunta significa acercarse a la problemática moderna de las teorías hermenéuticas. ¿Quién da “valor” a una interpretación del texto, sobre otras posibles interpretaciones? ¿El autor?, ¿los lectores?¹. El relato de Caín y Abel es, tal vez, el mejor ejemplo bíblico para observar la diferenciación que Umberto Eco (1997) señala entre los conceptos de *uso* e *interpretación* de los textos². Para observar esta diferencia, es preciso tener una visión de conjunto de las diversas interpretaciones dadas al texto. Estas líneas de interpretación se pueden agrupar en seis tendencias básicas (Gignac, 2009)³:

¹ Sobre los problemas del círculo hermenéutico, véase a Gadamer (1992).

² Por *uso* de un texto Eco implica aquellas acciones con las cuales un lector amplía, adapta y recrea el significado de un texto; mientras que reserva el concepto *interpretación* para el significado que el autor del texto le quiso dar. Con estos conceptos sobre la relación entre el lector y el autor, y su mediación por medio del texto y su interpretación, Eco desarrolla sus ideas sobre las leyes y economía narrativa que rigen la interpretación de los textos, y su crítica a la lectura pragmática, que ya había presentado en su libro *Los límites de la interpretación* (1992).

³ Gignac presenta un resumen muy útil de las diferentes líneas de interpretación del pasaje. Asimismo, son útiles las visiones de conjunto expuestas por E. Drewermann en su trilogía. Las interpretaciones exegéticas en el primer tomo (1995a, pp. 111-147);

- 1) *Interpretaciones exegéticas.* Desde Gunkel, la mayoría de los exégetas entienden el pasaje como una etiología que representa la lucha entre dos grupos: los agricultores, asentados en la tierra e idolatras (desde el punto de vista de J), representados por Caín, y los pastores, invasores en la tierra de Canaán y fieles a YHWH, representados por Abel (Gunkel, 1901, pp. 225 y 226)⁴. Esta línea no aclara cómo funciona dicha etiología dentro del conjunto de la historia (*tōlēdōt*) de Adán (Gen 2,4b-5,32), ni el tipo de relación que existe entre la historia de Adán y Eva (Gen 3) y la historia de Caín y Abel (Gen 4).
- 2) *Interpretaciones teológicas.* En el nuevo testamento (NT) (*cf.* 1Jn 3,12; Jds 11)⁵, la tradición rabínica (*cf.* TanjB 25; GnR 22,3; ARNB 45,6; San 4,5)⁶, y los PP de la Iglesia⁷, Caín es el símbolo del mal.

las interpretaciones psicoanalíticas están en el segundo (1995b, pp. 247-294); y las interpretaciones filosóficas están en el tercero (1996, pp. 263-278, 378).

- 4 Eliade además afirma que el texto refleja el temor ante la magia, objetivada en los herreros (quienes eran considerados como magos, por sus técnicas de manipulación de los elementos) y los fundadores de ciudades, así como la rivalidad y la lucha entre el campo y la ciudad. Además, el nombre כַּיִן (“nada”) es expresión de un colectivo, no de una persona histórica.
- 5 Tanto en la cita de 1Jn como en Jds se presenta a Caín como símbolo del mal. Resulta muy significativo el pasaje joánico. En él, se dice de Caín que ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν (“era del maligno”). Si se entiende que el uso de ἐκ + εἰμί designa el origen del sujeto del cual se predica (*cf.* 1Jn 3,10), entonces la frase traduce: “Caín era hijo del maligno”. La lógica que se desarrolla en 1Jn 3,12 deduce de las obras malas de Caín su filiación diabólica. Esta misma lógica se encuentra en Jn 8,44 donde extrañamente se dice que el diablo es homicida desde el principio. Puesto que la tradición joánica conoce a la figura de Caín como homicida y la relaciona con el maligno, ¿se puede considerar que Jn 8,44 se refiera al relato de Caín y Abel? Bultmann y Alonso-Schökel responden afirmativamente. Sobre esto, véase Bultmann, 1968, pp. 241 y 242, y Alonso-Schökel, (1997, p. 34). Sobre el análisis gramatical de 1Jn 3,12, véase a Culy (2004, p. 79). Sobre las tradiciones y valoraciones cristianas, véase a Thatcher (2010, pp. 732-751, y Byron (2011).
- 6 En TanjB 25 se presenta la figura de un Caín falsamente arrepentido. En GnR 22,3 se agrupa a Caín con otros dos que “sentían pasión por la agricultura” y son censurados moralmente por la tradición rabínica: Caín (fratricida), Noé (borracho) y Uzías (leproso). En ARNB 45,6 también se agrupa a Caín entre tres que concibieron planes perversos en su interior: Caín (realizó planes para matar a su hermano Abel), Esaú (meditó el asesinato de su hermano Jacob), y Absalón (planeó el asesinato de su padre David). Finalmente, en la Mišná, en el tratado *Sanedrín*, se llega a afirmar que con el asesinato de Abel, Caín ha destruido a todo un mundo. En general, en la tradición rabínica se llega a afirmar que Caín es hijo de Satanás. En este sentido, el NT (al menos 1Jn 3,12) parece reflejar esta tradición. Sobre las tradiciones rabínicas en torno a la figura de Caín, en

En esta línea se observa una demonización de la figura de Caín. Esta demonización no solo ha sido empleada como vehículo de una moralización, también ha sido utilizada con fines antisemitas. Algunos especialistas han protestado ante esta línea⁸. Frente a estas denuncias, se puede preguntar: ¿la ética y la antropología del texto permiten presentar a Caín como símbolo del mal? Es decir, ¿el ser humano que es derrotado por la ira “es”, sin más, el mal? ¿No estará el texto apuntando más a un llamado a la decisión activa, antes que a una simbolización pasiva en la cual el hombre es presa de fuerzas que inhiben su capacidad ética?

- 3) *Interpretaciones psicológicas*. En esta línea se usa el texto bíblico en la perspectiva de la psicología profunda desarrollada por Leopold Szondi y Eugen Drewermann, en dos formas: a) como arquetipo interpretativo de la conducta humana que muestra una predisposición al homicidio (predisposición cainita)⁹, y b) como arquetipo terapéutico que trata los desórdenes conductuales en

general, véase a Ginzberg (1913, pp. 105-113), especialmente, pp. 105-105 (notas 4 a 6). Sobre el texto de ARNB, véase a Navarro Peiró (1987, p. 423). Sobre el texto de GnR, véase a Vegas Montaner (2013, p. 257). Sobre TanjB, véase a V.M. Armenteros (2009, p. 65). Sobre el tratado misnáico, *Sanhedrin*, véase a Del Valle, *La Misná. Segunda Edición, Revisada y Corregida* (BEB 98; Salamanca: Sígueme (2011, p. 548).

- ⁷ En general, la interpretación alegórica de los PP. de la Iglesia tiende a comparar a Israel con Caín, y a Abel con Cristo. En especial, se interpreta la muerte de Abel desde la perspectiva del sacrificio del justo (*cfr.* también, Lc 11,50-51; Hb 11,4; 12,24). De esta manera, el judaísmo es demonizado, junto con Caín (*cfr.* también, Jds 11). Esta interpretación antisemita ofrece un gran problema teológico, además de uno hermenéutico, ya que solo por medio de una interpretación impropia se puede entender la muerte de Abel como un sacrificio expiatorio. Sobre los problemas teológicos y hermenéuticos que suscita la lectura patristica, además de una propuesta de “revisión” a partir de la interpretación de Cirilo de Alejandría, véase a Cerbelaud (1997).
- ⁸ Cerbelaud (1997, p. 167): “Je m’emploierai ensuite à récuser certains éléments de cette lecture de l’évêque d’Alexandrie, avant de suggérer un véritable ‘renversement de perspective’. Il me semble en effet que la collusion de l’antijudaïsme chrétien avec l’antisémitisme moderne oblige à s’interroger sur l’identité réelle du frère homicide et de son innocente victime...”. Asimismo, Gignac (2009, p. 128), presenta una lectura que reta las interpretaciones moralizantes que ven a un Dios justiciero, distorsionando la figura que se presenta en el relato, aquella de un Dios que dialoga, accediendo a la consciencia moral.
- ⁹ A partir de su modelo hermenéutico de la pulsión de la muerte, Szondi (1970) desarrolla su test de diagnóstico experimental de las pulsiones. Al contrario de Freud, Szondi no cree que la consciencia se origine en la interiorización de la agresión, sino en la aspiración a la reparación de la tendencia homicida de Caín.

las relaciones filiales¹⁰. En esta misma línea de interpretación se ha presentado una exégesis en la cual se afirma que J muestra interés en la psicología de Caín, al mostrarlo “deprimido” (y no “furioso”) (Barmash, 2005)¹¹.

- 4) *Interpretaciones filosóficas*. En esta línea de interpretación también se usa el texto para desarrollar modelos hermenéuticos y arquetípicos. Desde la doctrina kantiana de la autonomía, se usa la historia de Caín para presentar el modelo contrapuesto de señor/siervo de sus propias pasiones. Caín es la figura que expresa la capacidad de regir las propias decisiones; dirigir la conducta y las acciones revelan la autonomía del sujeto. Esta interpretación moralizante abre la puerta al tipo de interpretaciones existencialistas (fenomenología del sadomasoquismo sartriano), en las cuales Caín evidencia la manifestación de la figura trágica del ser envuelto en el conflicto de hallarse atormentado por la libertad dada a sus decisiones (Drewermann, 1995c). Cercana a la interpretación kantiana, Buber (1952) ve en Caín la figura del sujeto que determina su yo a partir de su responsabilidad y diálogo con la alteridad (*i.e.*, con su hermano Abel y con Dios).
- 5) *Interpretaciones culturales y antropológicas*. En el relato de Caín y Abel se percibe la presencia del modelo mítico del conflicto entre hermanos. Este modelo se presenta en la mitología sumeria (*Enten y Emesh*), egipcia (*Osiris y Seth*), griega (*Eteocles y Polinices*), romana (*Rómulo y Remo*), y nórdica (*Höðr y Baldr*) (Drewermann, 1995a). Este modelo de conflicto entre hermanos también se presenta en las sagas patriarcales del Génesis: Esaú y Jacob, José sus hermanos (Alonso-Schökel, 1997), y en el NT (Lc 15,11-32, la parábola del hijo pródigo)¹².

¹⁰ Para Drewermann (1995b), el motivo de rivalidad entre hermanos no es piscodinámico y ontogenético, sino filogenético en su orientación.

¹¹ Barmash sostiene que existe una diferencia de matiz en Gen 4,5a entre לָרָה לֵב (“be depressed, be despondent”) וְרָה אִפְיָ (“be angry”). Sobre esto, véase también a M.I. Gruber (1980).

¹² “Der Text gehört in die lange Reihe biblischer Überlieferungen, die den Benjamin über seine älteren Brüder stellen. Trotz seiner Fehler und Ausschweifungen verkörpert der jüngere Bruder die göttliche Erwählung und erhält den väterlichen Segen” (Bovon, 2001, p. 45).

6) *Interpretaciones artísticas (literatura, artes plásticas)*. En esta línea se presenta una doble tendencia tipológica y otra de reescritura, ambas de carácter moralizante. Por un lado, en la iconografía ofrece una interpretación tipológica y moral en la cual Caín es el símbolo del mal y Abel el símbolo del bien¹³. Esta tipología se emplea libremente y recrea en varias obras literarias y del cine: en el drama shakesperiano, Claudio mata a su hermano el Rey Hamlet¹⁴. Por otro lado, en una línea de reescritura (según el modelo de Eco), se encuentran las obras de José Saramago: *Caín* (2009)¹⁵, y la novela de Manuel Vicent (*La Balada de Caín*, 1987)¹⁶. Ambas novelas ofrecen una reescritura desmitificadora y provocativa de la narración del Génesis. Un claro ejemplo de la importancia del uso de la distinción propuesta por Eco entre “uso” e “interpretación” lo ofrece el ensayo de Jione Havea (2003). La autora se propone ofrecer una interpretación de la historia de Caín y Abel desde la perspectiva de la fenomenología ética de Emmanuel Levinas, es decir, recrear una *alter*-lectura del texto; además, ofrece una interpretación que crea una relación simpática con Caín, de la cual se concluye que el sentido profundo del texto justifica las acciones de Caín: él mató a Abel obedeciendo a Dios¹⁷; de hecho, mató para volverse

¹³ En la fachada de la abadía de Saint-Gilles, en la región de Languedoc-Rosellón (Francia), se encuentra esculpido el motivo iconográfico de la escena de la ofrenda Abel: en la parte superior, a lado y lado, están Caín y Abel, el primero está acompañado por un demonio, mientras el segundo está acompañado por un ángel. Esta representación tipológica moralizante se repite en la iconografía cristiana (Michel, 1958).

¹⁴ Sobre esto, además de una descripción y análisis de la aparición de la figura de Caín en el mundo de la música, referencia a otros films, y el mundo de los comics, véase a Roncace y Gray (2007, pp. 47, 60, 319, y 331).

¹⁵ En su trama Caín es presentado como un viajero errante por el tiempo, que cuestiona a Dios por su crueldad, su vanidad, y por ser un tirano vengativo.

¹⁶ En esta novela se retrata a Caín como un saxofonista de Manhattan (Nueva York), ubicado en el siglo XX, buscado por el homicidio de su hermano Abel, un bailarín homosexual con el cual sostiene relaciones incestuosas.

¹⁷ “If Abel is the ‘sin lurking at the door’, Cain carries out YHWH’s command in Gen 4,8b: to ‘dominate sin’ is to kill Abel. Here, as Saul was told, murder signifies obedience”. La validez de esta interpretación es justificada unas páginas antes, cuando afirma: “Abel expresses desires toward Cain at birth and during the presentation of the offerings: he lurks ‘at the door’ behind Cain” (Havea, 2003, p. 106).

Dios¹⁸. Finalmente, según la interpretación propuesta por Havea, Dios es el responsable último de las acciones de Caín¹⁹. Si bien, como ejercicio de reescritura tiene su validez, la interpretación que ofrece Havea se enfrenta con varios problemas: ¿es la única *alter*-lectura que se le puede hacer al texto?, ¿no se podría entender la narración desde una lectura simpática con Dios, o con Abel? (Ben-Naftali, 2014) Finalmente, y desde un punto de vista crítico, se puede cuestionar: ¿la economía de la fenomenología ética de Levinas permite una lectura en la cual los actos irresponsables con el otro son asumidos como actos responsables, es decir, la fenomenología de Levinas entiende los actos egotizantes como actos éticos? (Yin, 2014).

Siendo conscientes de la validez y belleza de la polivalencia de los usos literarios, filosóficos, psicológicos y teológicos que se han hecho del texto, en este estudio vamos a sostener que la interpretación del texto debe reconocer la presencia de la ética deuteronomista, presentando en Caín el drama del creyente israelita que está frente al mal y su poder de seducción, y que es responsable de su hermano, especialmente de su hermano débil y desprotegido. En un primer momento, se abordará la interpretación del texto desde su estructura literaria y el análisis de sus diferentes elementos narrativos. Luego, en un segundo momento, se analizarán los problemas específicos que se presentan en algunos versículos de la perícopa.

ESTRUCTURA LITERARIA Y ANÁLISIS NARRATIVO

El conjunto de los primeros 11 capítulos del Génesis se encuentra conformado por cinco *tōlēdōt*, o historias (genealogías): (a) 1, 1-2, 4a: *tōlēdōt* de la creación; (b) 2, 4b-5, 32: *tōlēdōt* de Adán; (c) cc. 6-9: *tōlēdōt*

¹⁸ “Perhaps he wanted to remain alone (...) Alone like God and perhaps alone in place of God, like God, he thought to offer himself a human sacrifice in holocaust. He wanted to be cruel like Him, a stranger like Him, an avenger like Him. And like Him, present and absent at the same time, absent by his presence, present in his absence. Cain killed to become God. To kill God” (Havea, 2003, p. 106).

¹⁹ “YHWH’s reaction acknowledges that Abel’s blood is his responsibility” (Havea, 2003, p. 109).

de Noé; (d) 10,1-11,9: *tōlēdōt* de los hijos de Noé; y (e) 11,10-26: *tōlēdōt* de Sem²⁰. En cada uno de estos *tōlēdōt*, se encuentra la fórmula: תּוֹלְדוֹת אֱלֹהֵהָ (ó תּוֹלְדוֹת אֱלֹהֵי) + el nombre del sujeto de la historia²¹. Contrario al planteamiento de Wellhausen, tanto la fórmula de los *tōlēdōt* como su significado tienen una función configuradora muy importante en el libro de Génesis²².

El *tōlēdōt* de Adán está conformado por 4 narraciones: (a) 2,4b-25: la creación de Adán y Eva; (b) c. 3: el pecado de Adán y Eva; (c) c. 4: el nacimiento de Caín, Abel y Set; y (d) c. 5: la genealogía de Adán. A su vez, Gen 4 se subdivide en tres partes: (a) 4,1-16: el pecado de Caín; (b) 4,17-24: la descendencia de Caín; y (c) 4,25-26: Adán y Eva engendran a Set.

²⁰ No sólo Gen 1-11 estaría configurado por los *tōlēdōt*. Al parecer, todo el libro estaría estructurado por 10 *tōlēdōt*. Además de los cinco ya nombrados, estarían: (6) 11,27-25,11: *tōlēdōt* de Tera; (7) 25,12-18: *tōlēdōt* de Ismael; (8) 25,19-35,29: *tōlēdōt* de Isaac; (9) 36,1-37,1: *tōlēdōt* de Esaú; y (10) 37,2-50,26: *tōlēdōt* de Jacob. Sobre esto, véase Westermann (1992), Wenham (1987) y Woudstra (1970).

²¹ La fórmula no es fija; presenta dos variaciones: (a) תּוֹלְדוֹת (plene scriptae), y תּוֹלְדָת (defective scriptae); y (b) inicia la mayoría de las veces con אֱלֹהֵהָ (ó אֱלֹהֵי), y solo una vez con la frase וְהָ סֵפֶר.

אֱלֹהֵהָ תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ	: 2,4
וְהָ סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם	: 5,1
אֱלֹהֵהָ תּוֹלְדוֹת תּוֹלְדוֹת נֹחַ	: 6,9
וְאֱלֹהֵהָ תּוֹלְדוֹת בְּנֵי-נֹחַ	: 10,1
אֱלֹהֵהָ תּוֹלְדוֹת שָׁם	: 11,10
אֱלֹהֵהָ תּוֹלְדוֹת תְּרָח	: 11,27

Solo en la frase תּוֹלְדוֹת אֱלֹהֵהָ puede entenderse el *tōlēdōt* como “libro genealógico” (o “genealogía”). En los demás casos *tōlēdōt* parece significar: “historia”.

²² Según Woudstra (1970), Wellhausen y su escuela ven los *tōlēdōt* como agregados de P, con los cuales se compuso de forma esquemática el libro del Génesis. El talón de Aquiles de Wellhausen estaría en su explicación de Gen 2,4 (según Wellhausen, esta fórmula estaría fuera de lugar).

Gen 3 y 4 tienen una estructura y función similar²³. En su estructura narrativa, ambos están contruidos como diálogos sostenidos entre YHWH, Adán y Eva (Gen 3), y Caín (Gen 4). En su contenido, ambos presentan la historia del pecado de Adán y Eva (Gen 3), y el pecado de Caín (Gen 4). Asimismo, los dos presentan la sanción de expulsión y destierro fuera del Edén (Gen 3), y más al oriente del Edén (Gen 4). Pero ambos tienen diferencias en su introducción, y Gen 4 presenta la genealogía de Caín. La aparición del motivo del pecado, tanto en Gen 3-4, como en el resto de los cc. 1-11 (el pecado de los hijos de Dios y las hijas de los hombres, Gen 6,1-4; el pecado de Cam, Gen 9,18-28; la torre de Babel, Gen 11,1-9), y del libro del Génesis en general, así como el contraste creado por la aparición del motivo de bendición (*p.e.*, en Gen 1,28; 9,1.7) y el del castigo (*p.e.*, en Gen 3; 4; y el relato del diluvio, en Gen 6,5-9,17), permiten detectar la presencia de la estructura teológica deuteronomista, tanto en Gen 1-11, en general, como en el *tōlēdōt* de Adán y la historia de Caín, en particular²⁴. Generalmente, se puede encontrar esta estructura teológica en Gen 1-11:

Bendición	Maldición
1,28: crecer y multiplicarse	3-4: el pecado de Eva y Caín
9,1.7: crecer y multiplicarse	9,20-27: el pecado de Cam

Como se dijo antes, dentro del *tōlēdōt* de Adán, Gen 4 presenta la historia del nacimiento de los hijos de Adán: Caín, Abel y Set. Siguiendo los personajes y sus acciones, podemos subdividir Gen 4 en

²³ Ya Gunkel notaba la unidad entre Gen 3 y 4. Opina diferente Skinner, viendo incongruencias entre ambos capítulos. Hauser encuentra 8 motivos similares. Brodie percibe una estructura teológica en dos paneles: (1) Gen 2,25-3: desarmonía con Dios; y (2) Gen 4,1-16: desarmonía con el propio hermano. Sobre esto, véase a Brodie (2001), Hauser (1980), 297-305; Gunkel (1922) y Skinner (1910).

²⁴ Smith (1979) dice: "The blessings and cursings of Deut 27-28 and Lev 26 that set before the people 'life and prosperity or death and adversity' reflect an understanding of man's relationship to his Sovereign that is identical to, though more developed than, the blessings and curses found in Genesis 1-11" (p. 319). Asimismo, Westermann, *Genesis*, 17, señala: "the basic structure of genealogies in Gen 1-11 threats of the effectiveness of God's blessings".

tres perícopas: (a) vv. 1-16: la historia de Caín y Abel²⁵; (b) vv. 17-24: la historia de los hijos de Caín; y (c) vv. 25-26: el nacimiento de Set.

La historia de Caín y Abel inicia en el v. 1, con la presentación del escenario (vv. 1-2), los personajes principales y el conflicto (vv. 3-9), y la resolución de dicho conflicto y salida de escena de los personajes (vv. 10-16).

Análisis narrativo de Gen 4,1-16

La historia presenta una trama unificada, con una *introducción* (vv. 1-2) de los personajes, que da paso al desarrollo del *problema* entre los dos personajes: Caín y Abel (vv. 3-7). La intervención de YHWH, en su discurso, adelanta el clímax del conflicto. El problema lleva a la primera acción dramática de la historia: la muerte de Abel (v. 8), lo que crea un *nudo* en la narración (vv. 8-9). A causa de la “salida de escena” de Abel, la tensión dramática creada entre Caín y Abel se desplaza al nuevo personaje de la historia: YHWH. Con la muerte de Abel se disuelve la tensión dramática que dirigía hasta el v. 8 la narración. Ahora toda la tensión del conflicto se centra en la relación entre Caín y YHWH. Dios retoma la función de Abel, defendiendo a aquel cuya voz ha sido silenciada, y que ahora clama justicia. Toda esta tensión se puede percibir en el discurso de YHWH (vv. 9-10). De hecho, la voz del narrador, que había aparecido en la frase “su hermano Abel” (vv. 2a.8c.), indicando la relación y compromiso entre Caín y Abel, ahora también suena con gran énfasis en la voz justiciera de YHWH: “¿Dónde está tu hermano Abel?” (v. 9a). La *resolución* (vv. 10-15) se presenta en el segundo diálogo entre YHWH y Caín: la sanción justa por la muerte de Abel trae como consecuencia el destierro como castigo. Con la descripción del cumplimiento de la sentencia se presenta la salida de escena de Caín (v. 16), y la *conclusión* de la historia (véase en el apéndice A, la división narrativa propuesta)²⁶.

²⁵ Algunos autores, como Ibáñez Arana (1964) limitan la perícopa de Caín y Abel entre los vv. 2-16. Como se verá en el análisis del v. 1, tanto el dato de las relaciones entre Adán y Eva, como la presencia del nombre de Adán y su etimología hacen parte de la perícopa de Caín y Abel.

²⁶ Para otros análisis narrativos del texto, véase a Gignac (2009, pp. 115-118); A. Wénin (1999, pp. 3-16); Alonso-Schökel (1997, pp. 21-43); Van Wolde (1994, pp. 48-62), y Vogels (1992).

Análisis de la narración y el discurso

El análisis narrativo estudia el significado de los relatos a partir de la tensión que se crea entre la narración y el discurso; es decir, la tensión que se expresa entre el *wayyiqtol* (forma verbal de la narración) y el *yiqtol* (y el *qatal*, forma principal del discurso)²⁷. La interpretación de la historia de Caín y Abel surge a partir de la tensión que se crea entre las dos grandes acciones dramáticas (vv. 8c.15b) y los dos grandes diálogos del relato (vv. 9-10. 11-15a). En esta sección se analizarán las diferentes escenas del relato (véase el apéndice B). Su objetivo es estudiar el significado de cada escena a partir de la tensión narrativa que exista entre narración y discurso.

Introducción (vv. 1-2). Desde un punto de vista gramatical, esta escena está compuesta por cuatro frases. La más compleja, el v. 1b, presenta el discurso de Eva:

וַתֹּאמֶר קַנִּיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה

El verbo קַנִּיתִי, junto con la frase אֶת־יְהוָה puede tener tres significados:

אֶת־יְהוָה	אִישׁ	קַנִּיתִי
(a) <i>para</i> YHWH ²⁸	(a) <i>un</i> hombre ²⁹	He... (a) <i>creado</i>
(b) <i>con</i> YHWH	(b) <i>el</i> hombre	(b) <i>adquirido</i>
(c) <i>con (la ayuda)</i> de YHWH		(c) <i>engendrado</i>

²⁷ Sobre esto, véase el estudio de Niccacci (2002).

²⁸ La preposición אֶת tiene sentido acusativo. Referida a un sujeto, se podría traducir como “con...”, “a...”, e implica el acompañamiento. Este sentido se da en varios contextos de narraciones sobre creación y generación, *p.e.*, Gen 1,1: “en el principio creó Elohim los cielos (אֶת הַשָּׁמַיִם) y la tierra (אֶת הָאָרֶץ)”; Gen 1,27: “y creó Elohim a Adán (אֶת־אָדָם)”; Gen 2,7: “y formó YHWH Elohim al hombre (אֶת־הָאָדָם) con polvo del suelo”; y Gen 4,1: “y dio a luz a Caín (אֶת־קַיִן)”. La tradición rabínica se decanta por la tercera interpretación expuesta arriba. En GnR 22,4 se reproduce la enseñanza de R. Aqiba: “Si estuviera dicho: ‘he adquirido un varón, YHWH’, el asunto sería difícil así que era preciso decir: ‘con la ayuda de (‘et) YHWH’. Porque no hay palabra baladí para vosotros (Dt 32,47) —le citó—, y si os resulta baladí es que no sabéis interpretarla.

El verbo קָנָה tiene tres acepciones en el hebreo del AT (Lipiński, 2004, pp. 58-65). La tradición rabínica (GnR 22,2)³⁰, los LXX y la Vg entienden la frase con el segundo significado³¹. Sin duda, el sentido de la frase es etimológico. Por medio de un juego de palabras ($\text{קָנָה} / \text{קָנִיתִי}$), se pone en labios de Eva la etimología del nombre de Caín. La presentación de la etimología de los personajes por medio de juegos de palabras es común en el Génesis (cfr. 21,6; 25,25-26). Asimismo, la extraña frase $\text{וַיִּהְיֶה אֱלֹהִים יְהוָה}$ apunta a Gen 1,27; 2,7: así como YHWH crea al hombre, de esa misma forma Eva coopera en la generación del primer hombre engendrado.

Desde el punto de vista del análisis sintáctico, en la introducción se presenta una armonía entre el *qatal* y el *wayyiqtol*. Los verbos en *qatal* de los vv. 1a.2b (“conoció”, “y fue... y fue”) quedan en el fondo de la acción, mientras que los verbos en *wayyiqtol* de los vv. 1b.2a (“concibió”, “dio a luz”, “he engendrado”), resaltados en el primer plano de la acción.

Sin embargo, ‘con la ayuda de YHWH’ enseña que en el pasado Adán fue creado de la tierra, y Eva de Adán; a partir de entonces, a nuestra imagen, a semejanza nuestra (Gn 1,26): ni hombre sin mujer, ni mujer sin hombre, y ninguno de los dos sin la *Sekinah*’. Sobre este pasaje, véase a Vegas Montaner (2013). Sobre el valor sintáctico de la preposición בְּ , véase a Arnold, (2003, p. 101).

- ²⁹ Al sustantivo אִישׁ le falta el artículo (אִישׁ). Esta deficiencia hace que se pueda entender en sentido indeterminado (“un, algún hombre”) o en sentido universal o colectivo (“el hombre”). Por su contexto, resulta obvio que se refiere a Caín. No obstante, la frase puede tener un tono enunciativo: “he engendrado *al hombre*, así como YHWH” (tomando la partícula כִּי como elemento comparativo).
- ³⁰ Para la tradición rabínica la frase de Eva apunta a la adquisición de un varón (Adán) por medio de la concepción de un hijo. Según esta tradición, R. Yisjaq enseñó: “cuando una mujer ve que tiene hijos, exclama: ‘está adquirido, está adquirido; mi marido es posesión mía’”. Sobre este pasaje, véase a Vegas Montaner (2013).
- ³¹ La LXX traduce $\text{ἐκτησάμεν ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ}$; mientras que la Vg dice: *possedi hominem per Deum*. La traducción griega conjuga el verbo κτησάμαι con número pl. del aoristo, y mantiene la imprecisión del sustantivo אִישׁ , sin artículo. Asimismo sostiene la función instrumental de la frase $\text{וַיִּהְיֶה אֱלֹהִים יְהוָה}$, por medio de la construcción $\text{διὰ} + \text{genitivo}$.

Y el hombre <i>conoció</i> (וַיֵּדַע) ³² a Eva su mujer	<i>Qatal</i>	fondo
Y ella <i>concebido</i> (וַתַּהַר) ³³ y <i>dio a luz</i> (וַתֵּלֵד) ³⁴ a Caín,	<i>wayyiqtol</i>	1 plano
Y <i>dijo</i> (וַיֹּאמֶר) ³⁵ : “ <i>he engendrado</i> (קָנִיתִי) ³⁶ un hombre con YHWH,	<i>wayyiqtol-qatal</i>	
Y volvió (וַיָּשָׁב) ³⁷ a <i>dar a luz</i> (וַתֵּלֵד) ³⁸ a su hermano Abel	<i>wayyiqtol</i>	
Y <i>fue</i> (וַיְהִי) ³⁹ Abel pastor y Caín <i>fue</i> (וַיְהִי) ⁴⁰ labriego	<i>Qatal</i>	fondo

Desde el punto de vista narrativo, se presenta el escenario y el antagonismo de los personajes del relato: Caín y Abel, agricultor y pastor, los hijos de los protagonistas de Gen 3 (Brodie 2001). La gran protagonista de la escena es Eva: la mayoría de los verbos expresan sus acciones y pensamiento. Durante todo el relato de Gen 3 se llama a Eva אֵוָה (cfr. 2,22.23; 3,1.2.8.12.13.15.16.17; LXX γυνή, Vg *mulier, virago* sólo en 2,23); solo en Gen 3,20 la llama הֵוָה (LXX ζῶή, Vg *Heva*): la madre de todos los vivientes. En Gen 4,1 este personaje es nuevamente llamado הֵוָה y es presentado en un rol procreativo. De esta forma, estos versículos dan una continuación a la historia precedente, y evidencian la unidad narrativa que existe entre Gen 3-4.

Problema (vv. 3-7). La escena está compuesta por siete frases. En ellas se presenta, en paralelo, a Caín y Abel, así como el juicio de YHWH ante los dos. Se expresa el estado interior (“emocional”) de Caín como mecanismo narrativo que adelanta y califica su acción futura, que se narrará en el v. 8. A esta acción también se adelanta

³² Q, pf, 3 persona, masculino, singular.

³³ Q con *waw* consecutivo, impf, 3p, femenino, s.

³⁴ Q con *waw* cons., impf, 3p, f, s.

³⁵ Q con *waw* cons., impf, 3p, f, s.

³⁶ Q, pf, 1p, s.

³⁷ Hi con *waw* cons., impf, 3p, f, s.

³⁸ Q, inf.

³⁹ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

⁴⁰ Q, pf, 3p, m, s.

YHWH quien, en discurso directo, exhorta y previene a Caín. La función narrativa del discurso de YHWH es hacer consciente a Caín sobre sus emociones (*i.e.*, su ira) y los elementos destructivos que la rodean. El discurso de YHWH tiene el efecto de lanzar a Caín un llamado a la decisión: elegir “hacer bien” (con descripción de la retribución consecuente), o “no hacer bien”. Este discurso y su llamado lleva a un primer *suspense* de la narración, lo que deja entrar al lector en la siguiente escena con una inquietud: ¿cómo oírará Caín?

El paralelo entre Caín y Abel, así como la descripción del estado interior de Caín, está en segunda plano de la acción. En primer plano aparece el discurso de YHWH. Los siguientes son los esquemas de análisis de la narración (vv. 3-5) y del discurso (vv. 6-7).

Narración		
Y <i>pasados</i> (וַיְהִי)⁴¹ algunos días,	<i>wayyiqtol</i>	fondo
Caín <i>trajo</i> (וַיָּבֵא)⁴² a YHWH una oblación de los frutos del suelo	<i>wayyiqtol-qatal</i>	1 plano
Y Abel <i>trajo</i> (וַיָּבֵא)⁴³ una oblación de los primogénitos de su rebaño y de la grasa de los mismos.		
Y <i>miró con agrado</i> (וַיִּשַׂע)⁴⁴ YHWH a Abel y su oblación, y a Caín y su oblación <i>no miro con agrado</i> (וַיִּשְׁפָּז)⁴⁵,		
y <i>se airó</i> (וַיִּחַר)⁴⁶ mucho Caín, y <i>decayó</i> (וַיִּפֹּל)⁴⁷ su rostro	<i>wayyiqtol</i>	fondo

⁴¹ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s. La frase וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים traduce, *lit.* “y fue después de días...”

⁴² Hi con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

⁴³ Hi, pf, 3p, m, s.

⁴⁴ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

⁴⁵ Q, pf, 3p, m, s.

⁴⁶ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

⁴⁷ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

La escena presenta un cuidadoso balance entre la primera y última frase en *wayyiqtol*, y los vv. 3b-5a en contraste del *wayyiqtol-qatal*, en los cuales se presenta la relación entre Caín y Abel. Con este contraste se expresa la fuerte tensión dramática que se da entre estos personajes. Por su estructura, llama la atención la construcción de los vv. 4b-5a:

<i>wayyiqtol</i>		וְהָיָה אֵל-הַבֵּל וְאֵל-מִנְחָתוֹ	וַיִּשֶׂע	4b
<i>qatal</i>	לֹא שָׂעָה	וְאֵל-קַיִן וְאֵל-מִנְחָתוֹ		5a

En estos versículos se puede observar que el verbo שָׂעָה (“mirar con agrado”) inicia y finaliza la oración. El juego entre *wayyiqtol* y *qatal* en el cual se presenta esta acción resalta a Abel, que además es presentado en primer lugar y de forma positiva, en contraste con Caín, que, paradójicamente en su condición de primogénito, es presentado en segundo lugar y de forma negativa. Asimismo, la estructura de la frase de complemento directo es igual para Abel y para Caín: אֵל-אֵעָמַ וְאֵל-מִנְחָתוֹ.

La relación entre los hermanos es presentada en términos de rivalidad. Este es un patrón narrativo que se repite en las sagas patriarcales de Génesis: la rivalidad entre Esaú y Jacob, y José y sus hermanos. Se ha indicado que tras este patrón narrativo se esconde un *Sitz im Leben* deuteronomista: las guerras fratricidas entre Israel y Judá⁴⁸. Así como Abel, en la historia deuteronomista se presenta a los reyes de Judá como aquellos que hicieron “lo que agrada a YHWH”. De la misma forma que Caín, los reyes de Israel son representados como aquellos que hicieron “lo que no detesta YHWH”⁴⁹.

⁴⁸ Así lo señala G. Baena Bustamante (2011), que, analizando la unidad teológica entre Gen 2 y 4, comenta: “sería imposible no pensar en una proyección al principio de la humanidad, de toda la violencia sufrida por Israel en su historia anterior, particularmente la violencia interna, pero sobre todo las guerras fratricidas entre Israel y Judá, según la Historia deuteronomista preexílica” (pp. 501 y 502).

⁴⁹ Nótese la correspondencia léxica de Gen 4,4b-5a con las fórmulas que se emplean en 1-2Re para calificar o descalificar teológicamente a los reyes de los reinos de Israel y Judá:

“e hizo lo que agrada ante los ojos de YHWH” (וַיַּעַשׂ הַיְשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה).
 “e hizo lo malo ante los ojos de YHWH” (וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה).

Esta caracterización es instrumento de una teología que premia las acciones que siguen la voluntad de YHWH, mientras castiga aquellas acciones que se oponen a su voluntad. La presencia de la doctrina de la retribución, así como el motivo de la rivalidad entre hermanos opuestos (uno obediente y el otro rebelde), indica un hecho interesante: la conformación de los elementos narrativos más importantes del relato tienen un claro sello deuteronomista.

Discurso		
Y dijo <i>וַיֹּאמֶר</i> ⁵⁰ YHWH a Caín: “Por qué <i>hay ira</i> (וַיִּרְדֵּךָ) ⁵¹ , y por qué <i>decae</i> (נָפַל) ⁵² tu rostro?”	<i>wayyiqtol</i> <i>qatal</i>	fondo
¿acaso si <i>haces bien</i> (תַּיִטִּיב) ⁵³ <i>serás elevado</i> (שָׂאָה) ⁵⁴ , y si no <i>haces bien</i> (תַּיִטִּיב) ⁵⁵ , a la puerta el pecado <i>está acechante?</i> (רִבִּי) ⁵⁶ ,	<i>yiqtol</i> <i>yiqtol</i>	1 plano
y hacia ti irá su deseo, y tú lo <i>dominarás</i> (תִּמְשָׁל) ⁵⁷ ”	<i>yiqtol</i>	

Desde un punto de vista gramatical, las inconsistencias en el género entre los sustantivos y los verbos en el v. 7b y cierto desequilibrio

En 1-2Re, al inicio y al final de la narración del gobierno de cada uno de los reyes de Israel y Judá, se presenta un resumen de su reinado, con formas estereotipadas que permiten hablar de fórmulas de inicio y fórmulas finales (p.e., en 1Re 14, 19-20.21-25; 15, 1-3.9-11.25-26.33; 16, 8. 15.23, etc.). A partir de la información de estos resúmenes, se puede construir una cronología de los reyes de Israel y Judá, y un análisis de la caracterización teológica de estos como “buenos” o “malos” reyes, a partir de la teología propia deuteronomista.

⁵⁰ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

⁵¹ Q, pf, 3p, m, s.

⁵² Q, pf, 3p, m, s.

⁵³ *Hí*, impf, 2p, m, s. La frase *הֲלוֹא יָשֵׁר* (lit. “¿no es cierto que sí...?”) presenta una situación hipotética.

⁵⁴ Q, inf. El contexto de este infinitivo absoluto le da un valor temporal de futuro. Sobre esto, véase a Arnold, y Choi (2003, p. 73).

⁵⁵ *Hí*, impf, 2p, m, s. La frase *וְאִם לֹא* (lit. “y si no”) cierra la situación hipotética abierta al inicio (v.7).

⁵⁶ Q, participio, m, s.

⁵⁷ Q, impf, 2p, m, s.

estilístico de los estiquios, hacen de este discurso los versículos más difíciles de interpretar de la narración. Varias propuestas de solución han sido ofrecidas, y serán analizadas más adelante. Aquí basta con señalar que desde un punto de vista narrativo, resaltan dos aspectos. La función que el “*qatal* de informe”⁵⁸ desempeña en el v. 6b: recuperar una información importante de la sección narrativa (vv. 3-5), *i.e.*, la reacción de Caín ante Abel (כַּיִן)⁵⁹. Esta información había sido presentada por el narrador en el v. 5b (en *wayyiqtol*), y ahora es puesta como un comentario que hace YHWH (en *qatal*). La reacción psicológica de Caín ha sido notada por el narrador, y ahora por YHWH. Este énfasis debe llamar la atención del lector. Y, en segundo lugar, existe cierta correspondencia entre Gen 3,16 y 4,6c:

<p><i>hacia tu varón irá tu deseo,</i> <i>y él te dominará</i></p>	<p>וְאֵל-אִישׁךָ תִּשְׁקֶתְךָ וְהוּא יִמְשָׁל-בְּךָ</p>	<p>:3,16c</p>
<p><i>hacia ti irá su deseo,</i> <i>y tú lo dominarás</i></p>	<p>וְאֵלֶיךָ תִּשְׁקֶתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ</p>	<p>:4,6c</p>

En Gen 3,16 se presenta el discurso que YHWH dirige a Eva. En él, YHWH dictamina el castigo que Eva recibirá por su responsabilidad en la “caída” de la humanidad. El v. 16c guarda una correspondencia léxica y sintáctica con Gen 4,6c, pero su sentido es difiere. Aquí, el discurso de YHWH no tiene carácter forense, sino exhortativo. YHWH no está condenando a Caín, sino indicando las posibilidades de actuación que tiene ante el desenlace inminente de su estado

⁵⁸ Niccacci (2002) define el *qatal* de informe como aquel *qatal* que se presenta en el discurso y relata el mismo hecho que antes se ha presentado en *wayyiqtol* en la narración. Usualmente, este *qatal* es precedido por verbos de “decir”, “contar” y “oír”. De allí el nombre *qatal* “de informe”. Niccacci analiza varios textos que ejemplifican la existencia de este recurso narrativo.

⁵⁹ Este vocablo significa, en general, “mal, maldad, pecado”. Referido a las emociones y acciones de una persona, tiene un rango de significado que va desde la “tristeza” hasta la “envidia”, pasando por la “ira”, y “odio”. Este vocablo es propio de la literatura deuteronomica, así como de la sapiencial (Sal, Prov) y de Jeremías; así lo demuestra sus estadísticas: sus mayores índices se dan en Jer (146x), Sal (80x), Prov (75x), 1-2Re (63x), 1-2Sm (57x), Gen (46x), y Dt (41x). Sobre esto véase a R. Dohmen (2004, pp. 560-588); y *The Dictionary of Classical Hebrew* (DCH 7, 1993, pp. 505 y 509).

anímico. En el discurso de YHWH se expresa una ética de la responsabilidad. Caín es llamado a tomar una decisión y el lector es introducido en un *suspense* narrativo: ¿qué decisión tomará Caín?

Nudo (vv. 8-9). Esta escena está compuesta por cinco frases. La mayor parte de la narración la ocupa el diálogo entre YHWH y Caín. En las tres primeras frases se presenta la acción dramática: Caín llama a su hermano Abel y lo lleva al campo, luego lo asesina (v. 8abc). Aunque la escena es “rápida”, vista desde un punto de vista narrativo, es relatada con viveza, y el lector es transformado en espectador. Las siguientes dos frases (v. 9a) presentan a YHWH, que interroga a Caín por el paradero de su hermano Abel. En la siguiente frase (v. 9b), se pone en escena a un Caín desinteresado por la suerte de su hermano. Los siguientes son los esquemas de análisis de la narración (v. 8) y el diálogo (vv. 9-10).

Narración		
Y dijo (אָמַר)⁶⁰ Caín a su hermano Abel	wayyiqtol	1 plano
y estando (וַיְהִי)⁶¹ en su estancia (de ellos)⁶² en el campo	wayyiqtol	
y se levantó (קָמָה)⁶³ Caín contra su hermano Abel y lo mató (וַיַּחַדֵּם)⁶⁴	wayyiqtol	

El inicio del v. 8 presenta un problema lógico: por medio del verbo אָמַר (“decir”) se introduce un discurso directo que Caín dirige a su hermano Abel, pero que no se produce. Las soluciones a este problema van desde la crítica textual hasta la filología semita comparada. Sobre esto volveremos, con algún detenimiento, más adelante. Por ahora basta notar que este verbo introduce la principal

⁶⁰ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

⁶¹ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

⁶² La frase וַיְהִי בְּהוֹלְתוֹם presenta el infinitivo constructo הוֹלֵךְ + sufijo 3p, m, pl., precedido por la preposición בְּ. La oración completa traduce, *lit.*: “y fue en el estar de ellos en el campo”.

⁶³ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

⁶⁴ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

acción dramática, narrada con dos verbos: קוּם (“levantarse”, “confrontar”)⁶⁵ y הָרַג (“asesinar”)⁶⁶.

Diálogo		
Y dijo (וַיֹּאמֶר) ⁶⁷ YHWH a Caín: “¿dónde [está] tu hermano?” ⁶⁸	wayyiqtol	fondo
Y dijo (וַיֹּאמֶר) ⁶⁹ :	wayyiqtol	1 plano
“no sé (לֹא יָדַעְתִּי) ⁷⁰ , ¿acaso [soy] yo guardián de mi hermano?” ⁷¹	qatal	

Así como ocurría en el discurso de YHWH en los vv. 6-7, este diálogo guarda un equilibrio entre el *wayyiqtol-qatal* del primer plano (vv. 9b-10a) y el *wayyiqtol* de las frases que sirven de fondo (vv.9a.10b)⁷². En el primer plano de la acción se produce un fuerte contraste: a la actitud indiferente de Caín (v. 9b)⁷³ se contraponen la preocupación y constreñimiento manifestado por YHWH (v. 10a). También se presenta un contraste en las acciones de fondo por medio del juego de palabras entre דָּם (“sangre”) y מַדְבָּר (“campo”).

⁶⁵ Este verbo implica que Caín se enzarzó en una lucha con Abel, ya que también tiene la connotación de “retar”. También así lo nota la tradición rabínica, que apunta: “Abel era más fuerte que Caín, pues la Escritura dice ‘se levantó’ precisamente para indicar que Caín estaba caído a sus pies cuando dijo: ‘sólo nosotros dos estamos en el mundo, ¿qué vas a decirle a padre [si me matas]? Y [le perdonó], lleno de compasión por él, quien al momento se alzó contra él y le mató. De aquí que la gente dice: ¿no hagas bien al malvado y nada mal te sucederá!” (GnR 22,8).

⁶⁶ Sobre la raíz הָרַג, véase el *DCH 2* (1993, pp. 588-591): “kill, slay, in murder, assassination or other personal or small-scale violence”.

⁶⁷ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

⁶⁸ La frase וַיֹּאמֶר אֵל הַבְּלִי אֶתְּ אָבִי (lit. “¿dónde Abel tu hermano?”), supone la presencia del verbo copulativo “ser/estar”.

⁶⁹ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

⁷⁰ Q, pf, 1p, s.

⁷¹ La frase וְאִם אֲנִי אֶשְׂמֵר אֶתְּ אָבִי (lit. “¿acaso guardián de mí hermano yo?”), supone la presencia del verbo copulativo “ser/estar”.

⁷² Sobre la oración nominal compleja como recurso para presentar las acciones de fondo, como en el v. 10b, véase a Niccacci, *Sintaxis*, § 3 (p. 24). Niccacci define la oración nominal como aquella que comienza con un nombre y que indica quién es el sujeto. La oración nominal es compleja cuando al nombre le sigue una forma verbal finita.

⁷³ En la frase לֹא יָדַעְתִּי, el pf implica un aspecto durativo: “no he sabido” (= “no sé nada”).

Resolución (vv. 10-15a). Esta es la escena más larga de la narración, y está compuesta por doce frases. En las dos primeras frases (v. 10ab) YHWH enuncia una pregunta retórica, en la cual se evidencia no solo la información previa que tiene sobre el asesinato, también el reproche lanzado a la frialdad y desinterés de la actitud de Caín⁷⁴. Este reproche se evidencia en el tono mordaz con el cual se describe la imagen más dramática del diálogo: “la voz de las sangres de tu hermano me claman desde el suelo!” (v. 10b). El diálogo también tiene cierta tonalidad patética: ante un Caín indiferente y evasivo, es solo YHWH el que reconoce la gravedad de la acción. Desde un punto de vista narrativo, se observa la creación de otro *suspense*, y el lector nuevamente se interroga: ante la indiferencia de Caín frente a la responsabilidad de su acción ¿cómo va a actuar YHWH?

En el v. 11 se enuncia el anatema por medio de una imagen fuerte y dramática que continúa el juego de palabras de la última frase del v. 10, dando unidad y continuidad entre los vv. 10 y 11. El וַיִּשְׁפֹּט que inicia el v. 12 es causativo e instrumental⁷⁵, y explica el modo como se ejecutará el castigo, y con cierto paralelo con la escena de castigo de la narración anterior (Gen 3,17c). En los vv. 13-14 se narra la toma de consciencia de Caín, que reconoce su culpa, observa las dimensiones del castigo y nota la consecuencia de su acción: cualquiera podría también matarlo⁷⁶. Esta consecuencia lo preocupa y hace una petición a YHWH. En el v. 15a YHWH responde a la petición de Caín. Esta respuesta da unidad entre los vv. 13-15a. Al dar respuesta, YHWH es presentado ahora como el defensor de la vida de Caín, y la señal (וַיִּשְׂטֵט) que impone sobre Caín es signo de ello. El personaje de YHWH es presentado como el fiscal de la causa de Abel y el defensor de Caín⁷⁷.

⁷⁴ Esta actitud también es resaltada, de forma pintoresca, por la tradición rabínica, *cfr.* GnR 22,9.

⁷⁵ Sobre esto, véase *DCH* 4 (1993, pp. 383-391) (específicamente, p. 386, n. 4), y a Schoors (1981, p. 276).

⁷⁶ ¿Este temor refleja la presencia de la lógica de la *lex talionis*? (*cfr.* Éx 21,24-25; Lv 24,19-20; Dt 19,21).

⁷⁷ La tradición rabínica entendió así la función de YHWH, véase GnR 22,12.

Diálogo		
Y dijo (וַיֹּאמֶר) ⁷⁸ :	wayyiqtol	
“¿qué hiciste (עָשִׂיתָ) ⁷⁹ ?”	qatal	
La voz de las sangres de tu hermano <i>claman</i> (צָעֲקוּם) ⁸⁰ a mi desde el suelo	o. nominal compleja	Fondo
Ahora bien: <i>seas maldito</i> (אָרַרְתָּ) ⁸¹ ,	qatal	
desde el terreno que <i>abrió</i> (פָּצְתָהּ) ⁸² su boca para <i>tomar</i> (לָקַחְתָּ) ⁸³ de tu mano las sangres de tu hermano,	qatal	1 plano
porque <i>trabajarás</i> (תַּעֲבֹד) ⁸⁴ la tierra y no <i>seguirá</i> (תִּסְרֹף) ⁸⁵ dando (תִּתֶּן) ⁸⁶ su fruto,	yiqtol	
<i>estarás</i> (תִּהְיֶה) ⁸⁷ inquieto y errante en la tierra.	yiqtol	
Y dijo (וַיֹּאמֶר) ⁸⁸ Caín a YHWH:	wayyiqtol	
grande es mi castigo para <i>soportar</i> (מִנְשָׂא) ⁸⁹ ,		

⁷⁸ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

⁷⁹ Q, pf, 2p, m, s.

⁸⁰ Q, participio, m. pl. La frase קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ puede ser interpretada de dos maneras, sea que se entienda קוֹל, (a) como un sustantivo (“voz”) o, (b) como interjección (“¡ea, escuchad!”): “voz de las sangres (קוֹל דְּמֵי) en estado constructo) que claman de tu hermano”; o “¡ea, escuchad las sangres clamantes de tu hermano!”. Peters, (1939).

⁸¹ Q, pasivo, ptc absoluto, m, s.

⁸² Q, pf, 3p, f, s.

⁸³ Q, inf. La raíz verbal קָדַח significa “reunir”; la frase dice *lit.*: “para reunir las sangres de tu hermano”. Existe una incoherencia entre las imágenes de la boca que “se abre” (para beber la sangre), y la acción de “reunir” la sangre de Abel (DCH 7, 1993, p. 209).

⁸⁴ Q, impf, 2p, m, s.

⁸⁵ *Hi*, impf, 3p, f, s.

⁸⁶ Q, inf. La frase לְךָ תִּתֶּן כֹּחַ לְךָ dice *lit.* “dando su fuerza a ti”.

⁸⁷ Q, impf, 2p, m, s. El impf rige los dos ptes que lo preceden: וְנָע וְנָדַד תִּהְיֶה בְּאֶרֶץ, que dice *lit.* “inquieto y errante estarás en la tierra”.

⁸⁸ Q, impf, 3p, m, s.

⁸⁹ Q, inf. La frase de infinitivo גָּדוֹל עוֹנֵי מִנְשָׂא, que traduce *lit.* “grande mi castigo de soportar”, supone una cópula que se debe suplir.

Mira: <i>me echas</i> (גַּרְשָׁתָּהּ) ⁹⁰ hoy de la tierra	<i>qatal</i>	1 plano
y de tu presencia <i>me esconderé</i> (אֶסְתַּתֵּר) ⁹¹ ,	<i>yiqtol-</i> <i>weqatal</i>	
y <i>estaré</i> (וְהָיִיתִי) ⁹² inquieto y errante en la tierra,		
y todo el que me <i>haya encontrado</i> (וְהָיָה) ⁹³ ,	<i>yiqtol-</i> <i>weqatal</i>	
<i>me matará</i> (וְהָרַגְנִי) ⁹⁴ .		
<i>Y le dijo</i> (וַיֹּאמֶר) ⁹⁵ YHWH:	<i>wayyiqtol</i>	
Al contrario,		
<i>será castigado</i> (יִקָּטֵל) ⁹⁶ siete veces todo el que <i>mate</i> (וְהָרַג) ⁹⁷ a Caín.	<i>yiqtol</i>	1 plano

La importancia de este diálogo se advierte en el plano de acción de sus acciones. La intervención de YHWH tiene cierto carácter forense, y enuncia las acciones que vienen sobre Caín como consecuencia de sus actos. En la sentencia se puede percibir un cierto sentido de justicia⁹⁸:

⁹⁰ *Pi*, pf, 2p, m, s. La acción intensiva denotada por el *Pi'el* se puede traducir, *lit.*: “mira: me expulsas *definitivamente* hoy de la faz de la tierra” (la acción de “expulsar”, implica el hecho de una salida sin regreso). Pero esta acción intensiva es entendida en la LXX como una indicación condicional: εἰ ἐκβάλλεις με σήμερον ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς. Similar la Vg: *ecce eiicis me hodie a facie terrae*. Esta tendencia es seguida por Luis Alonso-Schökel (Biblia del Peregrino): “Si hoy me expulsas de la superficie de la tierra”.

⁹¹ *Ni*, impf, 1p, s. El “carácter” reflexivo del *Ni* en la frase וּמִפְּנֵי אֶסְתַּתֵּר se puede traducir así: “y de tu rostro me esconderé a mí mismo”.

⁹² *Q* con *waw* cons., pf, 1p, s. Este pf rige la serie de ptc que le siguen: וְהָיִיתִי בְּאֶרֶץ, repitiendo la sentencia de YHWH (v. 12b). Aquí el pf está en primer lugar en la oración, a diferencia de Gen 4,12b, donde el primer lugar lo ocupan los ptc.

⁹³ *Q* con *waw* cons., pf, 3p, m, s. Este pf rige el ptc que le sigue: וְהָיָה כֹּל-מִנְצֵא, esta frase traduce *lit.* “estará todo (el que) me encuentre”.

⁹⁴ *Q*, impf, 3p, m, s.

⁹⁵ *Q* con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

⁹⁶ *Ho*, impf, 3p, m, s. El verbo וְהָרַג en *Ho* significa “vengado”, “castigado” (sobre esto, véase *DCH* 5, 1993, pp. 752 y 753). El “carácter” causativo del *Ho* en la frase וְהָרַג יִקָּטֵל se puede traducir así: “todo el que mate a Caín *como consecuencia* será castigado siete veces” (el *Ho* rige al ptc en la oración).

⁹⁷ *Q*, ptc, m, s.

⁹⁸ La tradición rabínica transmite una sentencia pintoresca, en la cual los animales salvajes reclaman justicia a favor de Abel (GnR 22,12).

la tierra donde se derramó la sangre de Abel no le dará fruto, y es expulsado de ella. Esta sentencia recuerda, por recurso de analepsis interna⁹⁹, aquella otra emitida sobre Adán:

3,17c:	<i>maldito sea el suelo (אֲרֶזְרָה הָאֲדָמָה) por tu causa, sacarás de él el alimento con fatiga todos los días de tu vida.</i>
4,11-12:	<i>seas maldito desde el terreno (אֲרֶזְרָה מִן־הָאֲדָמָה) que abrió su boca para tomar de tu mano las sangres de tu hermano, porque trabajarás la tierra y no seguirá dando su fruto.</i>

Asimismo, se observa un juego de palabras entre “la tierra” (אֲדָמָה) que “abre su boca” y “las sangres” (דָּמָם) derramadas por Abel. En la intervención de Caín se presenta un *qatal* de informe en el cual se recupera la sentencia de YHWH, y se agregan nuevos datos.

v. 12b (YHWH):	<i>inquieto y errante estarás en la tierra (נָע וְנָדַד תֵּהְיֶה בְּאֶרֶץ).</i>
v. 14 (Caín):	<i>mira: me echas hoy de la tierra, y de tu presencia me esconderé, y estaré inquieto y errante en la tierra (וְהָיִיתִי נָע וְנָדַד בְּאֶרֶץ), y todo el que me haya encontrado me matará.</i>

En estos datos se expresa la psicología de Caín. Él agrega dos preocupaciones: tener que esconderse de la presencia de YHWH y la posibilidad de ser asesinado por cualquiera que lo encuentre.

Conclusión (vv. 15b-16). La conclusión narrativa de la escena es presentada en la voz del narrador. La imagen que aparece es igualmente dramática: Caín sale de la presencia de YHWH. Con ella se muestra al hombre que se aleja cada vez más del Edén. El juego de palabras de la última imagen es elocuente: el nombre del país

⁹⁹ La analepsis es “toda evocación de un acontecimiento que se desarrolla en el tiempo precedente al punto en el que está el relato”. Una analepsis es interna cuando evoca un acontecimiento pasado interno al tiempo del relato. Sobre esto, véase a Aletti, Ska y Gilbert (2007, pp. 80-81).

al cual es desterrado (נֹד) enuncia el destino de Caín, נָדָה (“errar”) (esto también lo señala Brodie, 2010, pp. 152155). Así, el nombre del país, más que un dato geográfico, es el símbolo del destino de Caín. El siguiente es el esquema de análisis del comentario del narrador (vv. 15b-16).

Comentario del narrador		
Y le puso (וַיִּשֶׂן) ¹⁰⁰ YHWH una señal para que no lo mate (וְהַבִּיחֵהוּ) ¹⁰¹ todo (el que) lo encuentre (וְיִצְאֵהוּ) ¹⁰² .	wayyiqtol	1 plano
Y salió (וַיֵּצֵא) ¹⁰³ Caín de la presencia de YHWH,	wayyiqtol	
y habitó (וַיֵּשֶׁב) ¹⁰⁴ en la tierra de Nod, al este del Edén.	wayyiqtol	

Un problema especial de interpretación lo presenta la señal (וַיִּשֶׂן) impuesta por YHWH. Sobre ella se ha lanzado una gran cantidad de conjeturas (de este tema se hablará más adelante). Por ahora notamos que la función narrativa que cumple la señal es ser signo de protección, en respuesta a la petición que hizo Caín. La relación entre YHWH y Caín concluye con un sabor agridulce; queda marcada por el signo de la protección, pero también por el del destierro. Este relato termina con cierto *suspense* final: ¿volverá Caín y se reconciliará con YHWH?; en ninguna parte Caín pide perdón o muestra arrepentimiento por sus acciones. La tradición rabínica notó este *suspense* y, para resolverlo, transmite un diálogo pintoresco ocurrido entre Adán y Caín: Adán se encontró con él (Caín) y le preguntó: “¿qué tal va tu juicio?”; “me he arrepentido y estoy reconciliado”, le respondió. “¡Tal es el poder del arrepentimiento, y yo no lo sabía!” ¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Q, impf, 3p, m, s.

¹⁰¹ Hi, inf. En la frase לְבַלְתִּי הַבִּיחֵהוּ la acción causativa explícita en el Hi se puede traducir así: “para que no lo haga matar”. Según Bandstra (2008, p. 262): “This particular adjunct (i.e. לְבַלְתִּי) negates only infinitive construct forms”.

¹⁰² Q, ptc, m, s.

¹⁰³ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

¹⁰⁴ Q con *waw* cons., impf, 3p, m, s.

¹⁰⁵ GnR 22, 13. Sobre este texto, véase a Vegas Montaner (2013, p. 269).

Por último, cabe anotar algunas observaciones generales:

- ▮ En las narraciones existe un equilibrio sintáctico, una alternancia entre el *wayyiqtol* y el *qatal* en los primeros planos de las acciones.
- ▮ Sobresale el énfasis del *wayyiqtol* en los vv. 8 y 15b-16.
- ▮ En los discursos existe un equilibrio sintáctico entre el *qatal* y el *yiqtol* (vv. 11-12) y entre el *weqatal* y el *yiqtol* (vv. 14-15) en los primeros planos.
- ▮ Resalta la importancia del diálogo de resolución (vv. 11-15a), que se presenta en primer plano. De hecho, de los tres discursos-diálogos que se presentan en el relato (vv. 6-7. 9-10. 11-15a), por su extensión y por su relevancia sintáctica, este diálogo es el más importante. El juicio contra Caín (este discurso es forense) es equilibrado: presenta la condena (vv. 11-12), así como la ayuda y protección del juez (v.15a). Este aspecto del equilibrio de la justicia de YHWH es tan importante que el narrador hace hincapié en él, repitiéndolo por medio del *qatal* de informe (v. 15b). Sin duda, la figura que emerge de YHWH en el relato es la de un juez, pero la de un juez justo y misericordioso.

ILUMINACIÓN DESDE UNA MIRADA EXEGÉTICA A ALGUNOS VERSÍCULOS DIFÍCILES

Los principales problemas exegéticos de la perícopa sobre Caín se concentran en cuatro versículos, a saber: 1b, 7ab, 8ab y 15b. Estos pasajes ya han sido analizados desde la perspectiva narrativa. Ahora los vamos a considerar desde una perspectiva histórica y filológica, buscando ampliar o corregir su significado.

En el v. 1b encontramos la oración **וַתֹּאמֶר קַיִן לַיהוָה אֵשׁ אֶתְדַוְּהָהּ**. Ya se ha indicado que la dificultad se encuentra en precisar el significado del verbo **אֶתְדַוְּהָהּ** y el de la preposición **אֵשׁ**. Respecto al verbo, se han ofrecido dos tipos de soluciones: 1) desde una perspectiva antropológica, acudiendo a la historia comparada de las religiones¹⁰⁶,

¹⁰⁶ Esta es la perspectiva del estudio de I.M. Kikawada (1972, pp. 35-37).

y 2) desde una perspectiva filológica¹⁰⁷. En la primera se resalta la función creadora de Eva a partir del paralelo con la diosa babilonia Mami en el poema mítico *Atra-hasis*. Eva sería ayudada por YHWH en su función procreativa, de la misma forma que Mami es ayudada por Enki. En el segundo, se ha recurrido a la lexicografía comparada, y se han visto paralelos ugaríticos (*qny ... b*)¹⁰⁸ y acádicos (*sāmu 'itti*) de la frase *qānīti 'et*, para traducir toda la frase **קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה** como “he adquirido un hombre con el favor de YHWH”¹⁰⁹. El problema que se presenta en esta frase no es, en sí mismo, de orden filológico, sino teológico: los intérpretes se resisten a darle una función divina (i.e., “crear”) a Eva. Incluso la tradición rabínica da un matiz sutil al verbo **קָנִיתִי**, interpretándolo en el sentido de “adquirir”. Antes se ha indicado que, lo más probable es que la elección del verbo **קָנִיתִי** se deba al sentido etimológico que tiene el v. 1b. Asimismo, parece existir un matiz diferenciador en la elección de los verbos con los cuales se describen los actos creativos de YHWH¹¹⁰, y el verbo **קָנִיתִי** con el que se designa la función procreativa de Eva. Finalmente, la extraña frase **אֶת־יְהוָה** centro teológico de la dificultad de todo el v. 1b (como lo reflejan las variantes de las versiones de **אִישׁ**)¹¹¹, parece tener una función de analepsis interna, y conecta las acciones del Gen 4,1 con aquellas ya apuntadas en Gen 1,27; y 2,7.

En el v. 7ab los comentaristas señalan varias dificultades. En primer lugar, en la frase “¿acaso si haces bien serás elevado (**אֶת־אִישׁ**)?” el verbo **אֶת־אִישׁ** (“elevar, ensalzar, glorificar”) tiene tres matices de

¹⁰⁷ Dahood (1974, p. 77): “*qānīti 'iš 'et yhwh*, ‘I have produced a man with the help of the Lord’, should perhaps be rendered ‘I have acquired a man from Yahweh’.

¹⁰⁸ La frase completa sería: *k yqny ġzr b aldy* (“cuando él adquirió el joven del hombre de Alasiya”).

¹⁰⁹ Skinner (1910, pp. 102 y 103) con razonamientos filológicos, ha rechazado esta interpretación, decantándose por la interpretación del verbo **קָנִיתִי** como “crear”, “producir”, “engendrar”.

¹¹⁰ En referencia a la creación, en general, el texto emplea el verbo **בָּרָא** (“crear, hacer, formar”; *cf.* Gen 1,1a). Respecto a la creación del ser humano, se utilizan tres verbos: **עָשָׂה** (“hacer, fabricar, producir”; *cf.* Gen 1,26); **בָּרָא** (en Gen 1,27); y **יָצַר** (“formar, crear, idear”; *cf.* Gen 2,7). No obstante, en Prov 8,22-23 aparecen los verbos **קָנִיתִי** y **נָסַח** (“derramar, infundir, instituir”, *cf.* también Sal 2,6) en relación con la acción creadora de YHWH.

¹¹¹ LXX (δῖός), Vg (*per*), y el Tg Onq (**בְּרָא**). Sobre la lección del Tg Onq, véase Knudsen (1981, p. 23) y Brayford (2007, p. 249).

significado: 1) indica *elevación* (cfr. Job 11,15; 22,26); 2) señala la *aceptación* (cfr. Gen 19,21; 2Re 3,14; Mal 1,8.9), y 3) indica el *perdón* (cfr. Gen 50,17; Éx 32,32)¹¹². La elección de los comentaristas es diversa¹¹³. Sin duda, el infinitivo se relaciona con la ofrenda hecha por Caín, y con la idea de ser aceptada. La opción 3 introduce una idea extraña en un contexto sacrificial. Aunque los sacrificios buscan libar las culpas, sería difícil ver en el sacrificio de Caín una libación por un pecado que aún no ha cometido (*i.e.*, “asesinar”).

En el v. 7b se presenta un problema de incoherencia gramatical en la frase $\text{לִפְתַּח הַטְּאֵת רַבִּיךָ}$, los géneros m y f de las frases הַטְּאֵת (f) y לִפְתַּח (m), no coinciden. Ofrecemos una “visualización” en castellano de este problema:

A la puerta (*m*) la culpa (*f*) está (él, *m*) acechante.

Las soluciones que se han ofrecido tienen dos variantes: 1) corregir el texto y 2) dar un sentido diferente al ptc רַבִּיךָ ¹¹⁴. En su estudio, Léonard Ramarosan propone ambas variantes como solución (1968, pp. 233-237). En primer lugar, plantea pasar el vocablo הַטְּאֵת al final del primer estiquio; de esta forma, corrige el balance de los acentos en tres estiquios de 2 + 2, 2 + 3, 2 + 2.

<i>¿Ves que si haces bien, es el perdón de sus pecados</i>	<i>es el perdón de</i>	שֵׂאת הַטְּאֵת	$\text{הַלֹּוא־אִם־תֵּיטִיב}$
<i>Pero si no haces bien, a la puerta?</i>	<i>el demonio está</i>	לִפְתַּח רַבִּיךָ	וְאִם לֹא תֵיטִיב
<i>Su deseo es hacia ti: que dominar!</i> ¹¹⁵	<i>pero, tú lo tienes</i>	$\text{וְאֵתָה תִּמְשָׁל־בּוֹ}$	$\text{וְאֵלֶיךָ תִּשְׁוֹקְתּוֹ}$

¹¹² Sobre esto, véase DCH 8, 1993, p. 105. En este artículo se define el significado del verbo en la opción 2.

¹¹³ Según la opinión de Skinner (1910, pp. 106 y 107), las opciones 1 y 2 son las más satisfactorias. Von Rad se decide por la opción (a), desechando los matices de aceptación y perdón. Véase a Von Rad (1982, p. 126).

¹¹⁴ Sobre esto, véase Wenham (1987, p. 44).

¹¹⁵ Véase la traducción de Ramarosan (1968, p. 237): «Vois-tu? Si tu fais le bien, c'est le pardon de ton péché. Mais si tu fais le mal, le démon est à ta porte: Son élan est vers toi: mais toi, tu dois le dominer!»

La propuesta de Ramaroson da equilibrio y armonía al v. 7, pero crea dos problemas más¹¹⁶. Al cambiar de estiquio al sustantivo **שָׁמַט בַּר לְתַרְפֻּתָּנֵי הַטָּאֵת** en el sentido de “perdonar”, introduciendo un concepto teológico extraño a la narración; al mismo tiempo, al dejar la frase **לְפִתְחֵי רֶמֶסֶבִּיץ** sin sujeto lógico ni gramatical, debe darle dicha función al ptc **רֶמֶסֶבִּיץ** (el “acechante”). Ramaroson identifica a este “acechante” con el *rābiṣu*, un demonio del mundo académico (los hebreos lo llamaban *rôbesy*)¹¹⁷. Con esta identificación se está notando la conexión que se da entre el imaginario de esta escena con Gen 3,1. Pero el papel de “acechanza” también puede ser perfectamente desempeñado por “el pecado”. La interpretación de Ramaroson pide una solución: ¿cómo explicar el traslado **דְּהַטָּאֵת** de un estiquio a otro? Desde el punto de vista crítico textual ¿cómo se explica que un vocablo sea omitido en su lugar original para luego ser agregado más adelante en un lugar donde sintácticamente no encaja? Suponer semejante error es lo mismo que acusar de una gran torpeza a los escribas hebreos. A la fecha, el v. 7b sigue sin una solución satisfactoria.

Entre el v. 8ab parece que se da una omisión. Véase el TM:

<i>Y dijo Caín a su hermano Abel:</i>	וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו
<i>y cuando estaban en el campo...</i>	וַיְהִי בְהֵיוֹתָם בַּשָּׂדֶה

El problema consiste en que se introduce un discurso directo que nunca se lleva a cabo. La mayoría de los comentaristas solucionan esta dificultad interpretando de diferentes formas el sentido del verbo **אָמַר** (“decir”). Por ejemplo:

- ▶ **אָמַר** = “conversar, dialogar” (*cf.* 2Cro 32,24). En contra de esta interpretación están dos argumentos: 1) este significado es raro y tardío (solo en Éx 19,25 se da un ejemplo temprano),

¹¹⁶ Véase la propuesta de Van Wolde (1994, pp. 52 y 53), quien, desde una perspectiva retórica, divide de forma diferente la estructura de los vv. 6-7, sin desplazar ninguno de los vocablos de su posición actual en el TM.

¹¹⁷ Ramaroson (1968, p. 234). Wénin (1999, p. 5) identifica al pecado como un animal.

y 2) el uso sistemático que tiene el verbo como introducción del discurso directo (Skinner, 1910, p. 107).

- ▶ **אָמַר** = “ver” (cfr. Gen 20,11). El ugarítico *’amr* y el acádico *amāru* son tomados como base de esta interpretación. Si se toma este significado del verbo, la frase “correría suavemente”¹¹⁸. En este mismo sentido, se debe tomar la propuesta de Umberto Cassuto (1961, pp. 213-215), quien entiende el significado del verbo como un “rendez-vous”, pero también se debe objetar aquí: en la narración, **אָמַר** es utilizado de forma sistemática para introducir los discursos directos.

Otras explicaciones suponen una omisión por *homoioteleuton* (Hendel 1998, p. 47), o por emendación (**אָמַר רַב מַרְר**) (Gunkel, 1992, p. 44). Al parecer, la explicación por *homoioteleuton* es la más probable, ya que cuenta con el testimonio de la tradición textual de este versículo (LXX, Vg, Tg Onq), que agrega la frase: “vamos fuera”. De ser correcta esta explicación, tendríamos un problema teológico: la interpretación de la historia siempre sería “imprecisa”, ya que le faltaría un elemento narrativo importante: la información concerniente a la interacción de los dos personajes en conflicto. Y, posiblemente, falten más elementos¹¹⁹. De ser así, ¿se habría perdido la única intervención oral de Abel, que, como personaje, nunca habla en la historia?

Finalmente, está el problema que ha creado precisar el significado de la señal (**אָוֶן**) de Caín (v. 15b). Realmente, este es un problema abierto¹²⁰. Se han ofrecido varias soluciones, que se pueden recoger

¹¹⁸ Dahood (1980, p. 90): “when *wayyō’mer* is taken in the ugaritic-akkadian sense, the Hebrew text runs smoothly”.

¹¹⁹ ¿Tienen alguna base textual las diversas historias hagádicas que circulan en la tradición? En la tradición rabínica (cfr. GnR 22,7) crecieron varias historias respecto al diálogo que se entablaría en Gen 4,8: 1) una disputa legal en torno a la posesión de la tierra; 2) una discusión respecto al lugar donde se construiría el templo (transmitida por R. Levi), y 3) una querrela “sentimental” entorno a quién tomaría a la hermana gemela de Abel (transmitida por R. Huna). Sobre el texto de estas historias, véase a Vegas Montaner (2013, pp. 263-264). Véase los otros diálogos entre Caín y Abel que la tradición rabínica transmite en Ginzberg (1913, pp. 108-109).

¹²⁰ Wenham (1987). p. 90: “the nature of Cain’s sign or mark has been the subject of endless inconclusive speculation”.

en dos grupos: 1) las interpretaciones que suponen que la señal es un elemento impuesto sobre Caín¹²¹; y 2) aquellas que suponen que la señal es un elemento externo¹²². Ambos grupos tienen en común el hecho de reconocer la señal como un fenómeno visible, con sentido de protección, nunca de castigo (*cf.* Éx 13,9.16). Pero precisar en qué tipo de fenómeno consiste la señal va más allá de las posibilidades hermenéuticas del texto. Tiene razón Wenham (1987, p. 90) cuando concluye que la naturaleza de la señal sigue siendo insegura, aunque su función es clara. Desde un punto de vista teológico, este aspecto es importante: la señal, sea cual fuere, no solo sirve para proteger a Caín, también para revelar a YHWH como un juez misericordioso que protege a aquellos sobre los que emite juicios¹²³. En este mismo sentido, vale la pena señalar que la cláusula כָּל־הָאֶרֶץ קָיִן (“todo el que mate a Caín”) tiene valor repetitivo y colectivo. Siendo קָיִן una figura que representa un colectivo¹²⁴, la señal que lo marca es signo de la protección que se repite sobre toda su tribu¹²⁵, es decir, en los “errantes”, sean estos los quenitas, los beduinos o nómadas en general¹²⁶.

Este breve análisis de los problemas que encierran estos versículos permiten notar que la interpretación de esta perícopa, bien sea que se realice desde una perspectiva histórico-crítica o una narrativa, está atravesada por dificultades textuales e históricas inherentes al texto mismo. Fenómenos como el léxico con múltiple significancia

¹²¹ Por ejemplo, von Rad (1982, p. 129) supone que se trata de un tatuaje.

¹²² *Ber. Rab.* 22,12 indica que la señal era un perro guardián que acompañaba a Caín. El perro sería un signo tanto de acompañamiento de YHWH como de defensa. Abba Yosé decía: “hizo que le saliera un cuerno” (*cf.* GnR 22,12).

¹²³ Así también Brayford (2007, p. 254): “thus parent Lord God once again demonstrates his caring concern for his human creatures, even when they misbehave. Cain presumably was consoled by God’s words because he went out from God’s presence”.

¹²⁴ Gunkel (1991, p. 97) ha indicado que en Caín se combinan tres personajes diferentes: 1) el primogénito de la humanidad (*i.e.*, el primer hijo de Adán); 2) el hermano de Abel, y 3) el fundador de ciudades. Además, nótese que la tradición reconoce en Caín al padre de los quenitas (*cf.* Nm 24,21; Jue 4,11).

¹²⁵ Así lo interpreta Skinner (1910, p. 110).

¹²⁶ Von Rad (1982, p. 130) sabe que J probablemente no esté pensando en los Quenitas. No obstante, la historia está referida en un sentido colectivo. Por su parte, Skinner (1910, pp. 111-115) descarta los intentos de identificación con los Quenitas y los beduinos y otros. Aunque sostiene que en el actual relato concurren muchos motivos diferentes.

y referencias míticas y culturales polivalentes (v. 1b), la incoherencia gramatical y falta de equilibrio de los estiquios (v. 7ab), omisiones sintácticas (v. 8ab) y la falta de referentes literarios para precisar el significado de los vocablos clave (v. 15b), son hechos que señalan los límites interpretativos de la ciencia bíblica. También indican otro hecho: la interpretación de la perícopa de la historia de Caín y Abel seguirá siendo una “cuestión abierta”. Aquí cabe recordar una ley que rige el estudio de los textos: “el número de hipótesis posibles sobre un tema es inversamente proporcional al número de datos ciertos” (Alonso-Schökel y Bravo, 1997, p. 155). Asimismo, el estado abierto de la cuestión sobre la interpretación de Gen 4,1-16 llama también a la humildad como norma ética del ejercicio hermenéutico. Una hermenéutica que desconozca este hecho solo podrá servir a fines de adaptación y reescritura de la historia, no a una interpretación del significado del texto.

CONCLUSIÓN

En general, se reconoce la gran unidad, tanto narrativa como teológica, de Gen 2-4: la armonía creada por YHWH (Gen 2) vive una historia de destrucción, por la rebeldía (Gen 3) y por violencia (Gen 4)¹²⁷. Este es el primer contexto hermenéutico de la historia de Caín y Abel. Dicho contexto se amplía al reconocer la función paradigmática que el relato ha tenido para el pueblo hebreo: este relato cuenta el origen del mal. Los nombres de sus personajes no representan la existencia concreta e individual de personas históricas, sino que expresan conceptos sociales y colectivos, muy significantes para la historia del pueblo de Israel. *Eva* (“vida”) *Caín* (“engendrado”, “padre de los quenitas”) y Abel (אָבֵל, “nada”)¹²⁸. Sus acciones

¹²⁷ Así lo señala, entre otros, Baena (2011, pp. 500-502) y Brodie (2010, pp. 142-149).

¹²⁸ Ravasi (1992), reflexionando sobre el significado etimológico y simbólico de Abel, señala: “evoca una realidad fluida e inconsistente, a modo de las neblinas del alba disueltas por el Sol, o como las nubecillas que el viento esparce, o como la gota de rocío que se evapora al primer calor, o como la espumeante estela que un barco levanta en el mar y rápidamente se desvanece. Abel lleva simbólicamente en su nombre el drama que le espera, la fugacidad de su existencia, la fragilidad de su historia” (p. 119). Esta capacidad significativa del nombre de Abel es reconocida incluso por Josefo (*Ant.* I, 52), quien lee el texto en griego pero que, sin duda, conoce las tradiciones rabínicas respecto a esta historia. Sobre este texto, véase a Thackeray (1961, p. 25, nota c).

también se presentan en el plano del símbolo: Eva es la que “da vida”; la rivalidad entre Caín y Abel expresa la rivalidad entre grupos sociales (pastores contra agricultores)¹²⁹. La ira de Caín expresa la acción injusta y violenta (“maldad”) que destruye, lo que transforma al hermano en aniquilación y vaciedad. Esta historia de hermanos expresa el conflicto entre aquellos que, gozando de los privilegios de la primogenitura y la posesión de las tierras, arrebatan a sus hermanos lo único que tienen: la vida, vaciándolos y anulándolos¹³⁰.

Las acciones de YHWH expresan el concepto de justicia (vv. 11-12) y misericordia (v. 15) que, antes de sancionar y penalizar, hace un llamado a la actuación con el hermano, el otro, desde la responsabilidad ética activa, y desde la plena consciencia de las emociones que halan e impulsan nuestras actuaciones, que nos “acechan” tras la puerta. Asimismo, en YHWH, el pueblo experimenta al trascendente que le hace justicia al oprimido, al que es nada. Sin duda, tras esta configuración narrativa y teológica de YHWH como personaje, corre la historia de un pueblo que sueña con la justicia, pero que ha sido oprimido y anulado por otros pueblos hermanos. Desde esta experiencia, judía y bíblica, otros pueblos marcados por el signo de la opresión y la anulación pueden reconfigurar su presente, su historia. En especial, pueblos como el colombiano, con una ya dolorosa historia de violencia, pueden mirar hacia textos como Gen 4, 1-16, buscando en él paradigmas interpretativos de la génesis de la propia maldad vivida, así como paradigmas narrativos que ayuden a relatar sus propias historias¹³¹. Sin duda, en Colombia existen muchos

¹²⁹ Señalado también por Ravasi (1992, p. 119): “en los dos actores del episodio tipifica la Biblia dos modelos sociales: Caín simboliza la civilización agrícola y sedentaria, mientras que Abel encarna el tipo nómada pastoril. Las simpatías se inclinan evidentemente por este segundo esquema de vida, menos dominado por el afán de bienestar y la idolatría de las cosas”.

¹³⁰ Así lo percibió ya la tradición rabínica: “¿Acerca de qué estaban enzarzados en una querrela? ¡Venga! —decían—, repartamos el mundo’. Uno cogió los bienes inmuebles y el otro se quedó con los bienes muebles. La tierra que pisas es mía —protestaba uno. La ropa que llevas me pertenece —afirmaba el otro. ¡Desnúdate!— reclamaba uno. ¡Vete volando! —el otro exigía. A consecuencia de esta disputa, se levantó Caín contra su hermano Abel” (GnR 22,7).

¹³¹ Para una visión panorámica sobre la historia de violencia en Colombia, con bibliografía y enfoque académico, véase a Bushnell (2016, pp. 216-224, 287-316, 356-366, 409-417).

“Caínes” y “Abeles”, cuyas historias deben ser narradas. Narrar es pensar, un tipo de pensar que se hace en voz alta, para enfrentar la realidad.

Desde la psicología del relato se percibe la gran fuerza de las pulsiones primitivas de los personajes, fuerza que subyace tras los conflictos sociales. La ira tiene un gran poder destructor, es una fuerza primitiva fratricida y debe ser enfrentada y vencida. Sin duda, este aspecto de la psicología de Caín es el elemento más llamativo del relato, no solo porque desencadena sus acciones y argumento, sino también porque es sobre la cual más se han fijado la iconografía, el psicoanálisis y la literatura.

Desde un punto de vista ético, el relato presenta un gran reto. En Caín se expresa el reto que el ser humano debe tomar: relacionarse con el otro (el hermano) implica enfrentarse a sí mismo y sus demonios (sus “acechantes”). El gran drama ético del relato consiste en que Caín finalmente sucumbe ante sus demonios, y les permite no solo controlar sus acciones, sino también, y aún peor, deformar la relación con el otro, pasando de ser “su hermano” a “su enemigo”. Este drama nos lleva, de forma paradójica, a la gran ironía ética: Caín debió actuar como guardián de su hermano, en cambio se convierte en su verdugo. Pero esta función, en la cual falla Caín, es desarrollada por YHWH, quien actúa como guardián de la justicia de Abel.

El planteamiento teológico del relato es claro: la forma injusta con la cual afectamos a los otros afecta nuestra relación con Dios. Al Dios del relato le importa mucho el otro: defiende la justicia de Abel, cuida el pensamiento, el sentimiento y el actuar de Caín y su destino. Pero, de forma especial, al Dios del relato le importa el otro que ha

Ravasi (*Génesis*, 121) también comenta: “y cuando estuvieron en el campo, Caín se levantó contra su hermano, Abel, y lo mató’ (v. 8). En esta acción se condensan millones y millones de otros gestos que se repetirán a lo largo de la historia. De este acto nace aquel alud de violencia que penetrará y convulsionará la sociedad. En este acto condena la Biblia la violencia social, dondequiera anide. Caín es el símbolo de la violencia deliberada, consciente y adulta, y es también el signo de las luchas fratricidas”.

sido alienado y anulado. Tras este planteamiento ético y teológico están las líneas de justicia social deuteronomistas (Albertz, 1999, pp. 406-420). El Dios que se presenta en Gen 4,1-16 es el Dios de los anulados, de los desposeídos, de los vaciados. Un Dios que encara y hace un juicio a los abusos sociales que oprimen a los que no tienen nada. En Gen 4,1-16 encontramos la gran imagen del juicio a Caín y, en él, el juicio al abuso y la violencia que oprime socialmente y anula existencialmente; un juicio contra la maldad que convierte a los hermanos en fraticidas.

APÉNDICE A

División narrativa del texto hebreo de la perícopa de Gen 4,1-16

Texto masorético (BHS)		
introducción	וְהָאָדָם יָדַע אֶת־חַוָּה אִשְׁתּוֹ	1a
	וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת־קַיִן	B
	וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה:	
	וַתִּסְרֶף לָלֶדֶת אֶת־אָחִיו אֶת־הָבֶל	2a
	וַיְהִי־הֶבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה:	B
problema	וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים	3a
	וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרֵי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַיהוָה:	b
	וְהֶבֶל הֵבִיא גַם־הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ וּמִחֶלְבֵן	4a
	וַיִּשַׁע וְהוּא אֶל־הֶבֶל וְאֶל־מִנְחָתוֹ:	b
	וְאֶל־קַיִן וְאֶל־מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה	5a
	וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו:	b
	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־קַיִן	6a
	לָמָּה הָרָה לָךְ וְלָמָּה נָפְלוּ פָּנֶיךָ:	b
	הֲלוֹא אִם־תֵּיטִיב שְׂאֵת	7a
	וְאִם לֹא תֵיטִיב לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ	b
	וְאֵלֶיךָ תִּשְׁוֹקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בוֹ:	c

nudo	8a	וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הֶבֶל אָחִיו
	b	וַיְהִי בְהִיוֹתָם בַּשָּׂדֶה
	c	וַיִּקָּם קַיִן אֶל-הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ:
	9a	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן אֵי הֶבֶל אָחִיךָ
	b	וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי:
resolución	10a	וַיֹּאמֶר מַה עָשִׂיתָ
	b	קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ זֹעָקִים אֵלַי מִן-הָאֲדָמָה
	11a	וַעֲתָה אָרוּר אַתָּה
	b	מִן-הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת-דִּפְיָהּ
		לְקַחַת אֶת-דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדְךָ:
	12a	כִּי תַעֲבֹד אֶת-הָאֲדָמָה לֹא-תֹסֵף תִּתְּכֹחֶהּ לָךְ
	b	נָע וְנָד תִּהְיֶה בְּאָרְץ:
	13a	וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-יְהוָה
	b	:גְּדוֹל עוֹנִי מִנְשָׂא:
	14a	הֵן גִּרְשַׁתָּ אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה
	b	וּמִפְּנֵיךָ אֶסְתֵּר
	c	וְהָיִיתִי נָע וְנָד בְּאָרֶץ יְהוָה כָּל-מִצְאֵי וַהַרְגֵנִי:
	15a	וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוָה
		לָכֵן כָּל-הָרֹג קַיִן שִׁבְעָתַיִם יִקָּם
	b	וַיִּשֶׂם יְהוָה לְקַיִן אוֹת
	לְבַלְתִּי הַכּוֹת-אֹתוֹ כָּל-מִצְאוֹ:	
Conclusión	16a	וַיֵּצֵא קַיִן מִלְּפָנֵי יְהוָה
	b	וַיֵּשֶׁב בְּאָרֶץ-נוֹד קְדַמְת־עֵדֵן:

APÉNDICE B

Diagrama del análisis narrativo de todo el relato

	Forma Narrativa	Personajes y roles	Plano de la acción
Introducción vv. 1-2	Sumario de acciones (vv. 1a.2) Discurso: Eva (v. 1b)	Adán (personaje de fondo) Eva (materno, su discurso resalta su rol), Caín y Abel (sujetos pasivos sobre los que recae la acción enunciada en el discurso).	2 plano
Problema vv. 3-7	Sumario de acciones (vv. 3-5) Discurso: YHWH (vv. 6-7)	Caín (personaje antagonico, se irrita) YHWH (rol disuasivo, su discurso revela su rol).	1 plano
Nudo vv. 8-10	Acción dramática (v. 8) Diálogo: YHWH/ Caín (vv. 9-10)	Caín (sujeto del acto dramático: “asesinar”). Abel (sujeto pasivo sobre el cual recae el acto). YHWH (rol fiscal y antagonico de Caín).	
Resolución vv. 11-15	Diálogo: YHWH/ Caín (vv. 11-15a) Acción dramática (v. 15b)	YHWH (rol forense, y sujeto del acto dramático: “poner una señal”). Caín (sujeto pasivo sobre el cual recae la sentencia, presenta una rogativa que desencadena la segunda acción dramática).	
Conclusión v. 16	Acción final	Caín (cumple la sentencia: destierro).	

ABREVIATURAS

Las abreviaturas que se usan en este artículo siguen las normas expuestas en Schwertner (1992) y Alexander, Kutsko, Ernest, Decker-Lucke y Petersen (1999). Otras abreviaturas usadas son:

BHS	Elliger et Rudolph (1997).
DCH	Clines (1993).
NA ²⁸	Aland (2012).
Rahlfs	Rahlfs et Hanhart (2006).

REFERENCIAS

Aland, B. *et al.* eds. (2012). *Novum Testamentum Graece*. 28 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Albertz, R. (1999). *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Tomo 1: de los comienzos hasta el final de la Monarquía*. Madrid: Trotta.

Aletti, J.-N., Ska, J. L. y Gilbert M.. (2007). *Vocabulario Razonado de la Exégesis Bíblica*. Navarra: Verbo Divino.

Alexander, P. H., Kutsko, J. F., Ernest, J. D., Decker-Lucke, S. y Petersen, D. L. (Eds.). (1999). *The SBL Handbook of Style: For ancient near eastern, biblical and early christian studies*. Peabody: Hendrickson.

Alonso-Schökel, L. (1997). *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el Libro del Génesis*. Navarra: Verbo Divino.

Alonso-Schökel, L. (Dir.). *Diccionario Bíblico Hebreo-Español* (2da. Ed.). Madrid: Trotta.

Alonso-Schökel, L, y Bravo, J.M. (1997). *Apuntes de hermenéutica* (2da. Ed.). Madrid: Trotta.

- Armenteros, V. M. (2009). *Midraš Tanḥuma Génesis*. Navarra: Verbo Divino.
- Arnold, B. T. y Choi, J. H. (2003). *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baena Bustamante, G. (2011). *Fenomenología de la revelación: teología de la Biblia y Hermenéutica*. Navarra: Verbo Divino.
- Barmash, P. (2005). *Homicide in the Biblical World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bandstra, B. (2008). *Genesis 1-11: A Handbook on the Hebrew Text*. Waco: Baylor University Press.
- Ben-Naftali, M. (2014). Abel's Look: Levinas Read Cain. En Y. Yin (Ed.), *Levinas Faces Biblical Figures* (pp. 133-148) Lanham: Lexington.
- Botterweck, G. J., Fabry, H.-J. y Ringgren, H. (Eds.). (2004). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: Michigan.
- Bovon, F. (201). *Das Evangelium nach Lukas. 3 Teilband: Lk 15,1-19,27*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Brayford, S. (2007). *Genesis*. Leiden, Boston: Brill.
- Brodie, T. L. (2001). *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical and Theological Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Buber, M. (1968). *Good and Evil: Two Interpretations*. London: Charles Scribner's Sons.
- Bultmann, R. (1968). *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bushnell, D. (2016). *Colombia una nación a pesar de sí misma: nuestra historia desde los tiempos precolombinos hasta hoy*. Bogotá: Planeta.

- Byron, J. (2011). *Cain and Abel in Text and Tradition*. Leiden, Boston: Brill.
- Cassuto, U. (1961). *A Commentary on the Book of Genesis. Part 1: From Adam to Noah*. Jerusalem: Magnes.
- Cerbelaud, D. (1997). Caïn et Abel: le renversement. *Recherches de Science Religieuse*, 85(2), 167-175.
- Clines, D.J.A., ed. (1993). *The Dictionary of Classical Hebrew*. 8Vols. Sheffield: Sheffield University Press.
- Colson, F.H. y Whitaker, G. H. (1992). *Philo Judaeus. With An English Translation. Tomo 2: De Cherubim; De sacrificiis Abelis et Caini; Deterius potiori insidiari solet; de posteritate Caini*. Cambridge: Harvard University Press.
- Culy, M. M. (2004). *1, 2, 3, John: A Handbook on the Greek Text*. Waco: Baylor University Press.
- Dahood, M. (1974). Northwest Semitic Notes on Genesis. *Biblica*, 55(1), 76-82.
- Dahood, M. (1980). Abraham's Reply in Genesis 20, 11. *Biblica*, 61(1), 90-91.
- Dohmen, R. (2004). "רַעַע", en: *Theological Dictionary of the Old Testament* (tomo 13, pp. 560-588) Grand Rapids: Michigan.
- Drewermann, E. (1995a). *Strukturen des Bösen. Bd. 1: die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*. München: Paderborn.
- Drewermann, E. (1995b). *Strukturen des Bösen. Bd. 2: die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*. München: Paderborn.
- Drewermann, E. (1996). *Strukturen des Bösen. Bd. 3: die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*. München: Paderborn.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen.

- Eco, U. (1997). *Interpretación y sobreinterpretación* (2da. Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Elliger K., et Rudolph, W., eds. (1997). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5 ed. Stuttgart.
- Eliade, M. (1980). *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Tomo 1: de la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*. Madrid: Cristiandad.
- Gadamer, H.-G. (1992). *Texto e Interpretación*. En *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gesenius, W. (1857). *Gesenius's Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures, translated, with additions and corrections from the authors' thesaurus and others works, by Samuel Prideaux Tregelles*. Londres: Bagster & Sons.
- Gesenius, W. (1939). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press.
- Gignac, A. (2009). Caïn, protégé du Seigneur? Le voix de Gn 4,1-16 dans une perspective narratologique. *Théologiques*, 17, 111-134.
- Ginzberg, L. (1913). *The Legends of the Jews. Volume 1: Bible Times and Characters from the Creation to Jacob*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Gruber, M. I. (1980). Was Cain Angry or Depressed? Background of a Biblical Murder. *Biblical Archaeological Review*, 6, 34-36.
- Gunkel, H. (1901). *The legends of Genesis*. Chicago: The Open Court Publishing Co.
- Gunkel, H. (1922). *Genesis. Übersetzt und erklärt* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Hauser, A. J. (1980). Linguistic and Thematic Links between Gen 4:1-16 and Gen 2-3. *JETS*, 23, 297-305.
- Havea, J. (2003). To Love Cain more than God. En T. C. Eskenazi, G. A. Phillips y D. Jobling (Eds.), *Levinas and Biblical Studies* (pp. 91-112). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Hendel, R. S. (1998). *The Text of Genesis 1-11: Textual Studies and Critical Edition*. Nueva York, Oxford: Oxford University Press.
- Ibáñez Arana, A. (1964). La narración de Caín y Abel en Gen 4,2-16. *Scriptorium Victoriense*, 11, 281-319.
- Kikawada, I. M. (1972). Two Notes on Eve. *Journal of Biblical Literature*, 91, 33-37.
- Knudsen, E. E. (1981). *A Targumic Aramaic Reader: Targum Onkelos and Jonathan*. Leiden: Brill.
- Lipiński, E. (2004). “כַּיִן”, en *Theological Dictionary of the Old Testament* (tomo 13, pp. 58-65) Grand Rapids: Michigan.
- Maher, M. (1997). *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*. Collegeville: Liturgical Press.
- Michel, P. H. (1958). L'iconographie de Caïn et Abel. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1(2), 194-199.
- Navarro Peiró, M. Ángeles. *Abot de Rabí Natán: Versión Crítica, Introducción y Notas* (BM 5) Valencia: Institución san Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1987.
- Niccacci, A. (2002). *Sintaxis del Hebreo Bíblico*. Navarra: Verbo Divino.
- Pérez Gondar, D. (2010). *Estudio Exegético de Gn 4,1-16* (Tesis Doctoral). Pamplona, Universidad de Navarra.
- Peters, C. (1939). Hebräisches כַּיִן als Interjektion. *Biblica*, 20(3), 288-293.

- Ramaroson, L. (1967). A propos de Gn 4,7. *Bíblica*, 49(2), 233-237.
- Rahlf's A. et Hanhart, R. eds. (2006). *Septuaginta: Editio altera*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Ravasi, G. (1992). *El libro del Génesis. Tomo 1: caps. 1-11*. Barcelona, Madrid: Herder, Ciudad Nueva.
- Roncace, M. y Patrick G. (Eds.). *Teaching the Bible through Popular Culture and the Arts* Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Saramago, J. (2009). *Caín*. Madrid: Alfaguara.
- Schoors, A. (1981). The Particle ׀: *Oudtestamentische Studiën*, 21, 240-276.
- Siegfried M. Schwertner (1992). *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (2da Ed.). Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Skinner, J. (1910). *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Genesis*. New York: Scribner's.
- Smith, G. V. (1979). Structure and Purpose in Gen 1-11. *Journal of the Evangelical Theology Society*, 20, 307-319.
- Szondi, L. (1970). Thanatos et Caín. Au commencement de la culture. *Revue Philosophique de Louvain*, 68, 373-384.
- Thatcher, T. (2010). Cain and Abel in Early Christian Memory. *Catholic Biblical Quarterly*, 72, 732-751.
- Thackeray, Henry St. John. (1961). *Josephus. With an English Translation. Tomo 4: Jewish Antiquities, Books I-IV*. London: Heinemann.
- Valle, C. del. (2011). *La Misná* (2da. Ed.). Salamanca: Sígueme.

- Vegas Montaner, L. (2013). *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11): Comentario Midrásico al Libro del Génesis*. Navarra: Verbo Divino.
- Vicent, M. (1987). *La Balada de Caín*. Barcelona: Destino.
- Vogels, W. (1992). Caïn: l'être humain que devient une non-personne (Gn 4,1-16). *Nouvelle Revue Théologique*, 114(3), 321-340.
- Von Rad, G. (1982). *El libro del Génesis* (2da. Ed.). Salamanca: Sígueme.
- Wenham, G. J. (1987). *Genesis 1-15*. Waco: Word Books.
- Wénin, A. (1999). Adam et Eve. La jalousie de Caïn, "semence" du serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1-4. *Revue des Sciences Religieuses*, 73(1), 3-16.
- Westermann, C. (1992). *Genesis: An Introduction*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wolde, E. van. (1994). *Words Become Worlds: Semantics Studies on Genesis 1-11* Leiden: Brill.
- Woudstra, M. H. (1970). The Toledot of the Book of Genesis and their Redemptive-Historical Significance. *Calvin Theological Journal*, 5, 184-189.
- Yin, Y. (2014). Introduction: Bible, Ethics and Poetics. En *Levinas Faces Biblical Figures* (pp. 1-18). Lanham: Lexington.
- Zilio-Grandi, I. (1999). La figure de Caïn dans le Coran. *Revue de l'histoire des religions*, 216(1), 31-85.