

¿DÓNDE ESTÁ TU HERMANO? — ¿DÓNDE ESTÁ TU HERMANA?

Dos preguntas pertinentes en el actual horizonte socio-cultural marcado por los tratados comerciales

*María Cristina Ventura Campusano (Tir-
sa)*

Cuando se presta atención a la relación entre la religión y los valores sociales, se puede percibir cómo la religión absorbe y refleja los valores y la visión de mundo de los varios grupos sociales. Además, ciertos conceptos religiosos y creencias, como, por ejemplo, los conceptos de salvación, pecado, humildad, etc., se adaptan mejor a determinados grupos sociales dependiendo de su situación económica y social ¹.

A partir de este referencial teórico busco leer el mito de Caín y Abel, desde su surgimiento como fenómeno cultural: un sistema de significaciones que apunta hacia determinados valores sociales ². En ese sentido, las preguntas que identifican este ensayo son preguntas ético-culturales que permiten dialogar con preocupaciones actuales, verbigracia, la de una gran parte del pueblo costarricense frente al futuro que amenaza a los grupos socialmente más vulnerables por causa de tratados comerciales.

¹ Max, Weber. *The sociology of religion*. Boston, Beacon Press, 1963; Émile, Durkheim. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Paulus, 1989.

² El referencial de cultura con el que me interesa trabajar es ése de entender que la cultura no puede ser reducida a un complejo de comportamientos concretos, tiene que ver con un conjunto de mecanismos de control, planes, recetas, instrucciones para gobernar o de comportamientos. Cultura será, por ende, un código de símbolos y significados compartidos por los miembros de un mismo grupo, que deberán ser interpretados, y la finalidad es normalizar los comportamientos (ver: C, Geertz. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos Editora S. A., 1989, págs. 104s.)

En la sociedad la religión ³ puede apoyarse en el orden social vigente mediante la legitimación del poder hegemónico, en la tentativa de institucionalizarse, pero también puede funcionar como elemento de subversión e innovación cuando es expresión de grupos marginales, insatisfechos con los valores y las propuestas de la sociedad vigente. Ante esto me sentí desafiada a prestar atención a Génesis 4 desde la perspectiva de las preocupaciones y expresiones de esos grupos insatisfechos.

Estoy consciente de que cada afirmación histórica del mito surge de una demanda de significación y, a través del lenguaje simbólico, apunta hacia determinados valores y *ethos* que posibilitan un proceso de adaptación social: éste puede ser en la línea de la legitimación del *statu quo*, o en la de la reformulación de nuevos equilibrios sociales y de poder.

³ Religión entendida como sistema de creencia y comportamientos que representan los valores e ideas sociales. (Emile Durkheim, 1912). En la religión, los símbolos son representaciones de un tipo de vida ideal correspondiente a la visión de mundo del grupo. En este ámbito pueden ser incluidos los mitos, los ritos y las normas morales que definen la religión, y cuya finalidad es modelar e inducir disposiciones y actitudes en quien cree, volviéndose significativa a su vida y sus acciones, a partir de la referencia a la existencia de la trascendencia. La religión así entendida tiene que ver, entonces, con la cuestión del significado (C, Geertz, pág. 103).

⁴ Para Milton Schwantes, Génesis 4 tiene su origen en los tiempos

1. Para entender Génesis 4

El texto posee una relevancia simbólica, cultural y social, que lo legitimó para su apareamiento y su fijación. Dentro de esto tiene mucho sentido leerlo en el contexto de Gn 11,1-9, de forma particular, y de forma más general, dentro de los primeros once capítulos del Génesis. Tales capítulos del Génesis se caracterizan por ser relatos míticos; lo que no significa que sean falsos, pues como construcción literaria, nacen de una realidad a la que pretenden “conectar” con el mundo divino, siendo generadores de modelos tanto divinos como humanos.

Luego, Génesis 4, siendo un mito, tiene la intención de crear modelos. Estos modelos apuntan a determinados valores, al tiempo que critican otros. El contexto al cual encamina este texto parece ser muy antiguo. Se trata de un contexto en el que los primeros contactos con la ciudad están causando espanto, amenaza, al proyecto seminómada⁴. En ese momento sitúo este mito, en la búsqueda de descubrir su relevancia simbólica, cultural y social, la cual legitimó su apareamiento y aceptación. Vale recordar que el Pentateuco, como tal, encuentra su afirmación definitiva en el contexto posexílico.

2. El texto y sus relevancias

Génesis 4 puede ser dividido en dos grandes partes o momentos —v. 1-16 y v. 17-26—. Ambas partes están relacionadas. A pesar de que arrastra los personajes principales de Génesis 3: Eva y Adán, y que en Génesis 5 encontramos el relato de la descendencia de Adán (hembra y varón) (v. 2), Génesis 4 nos ofrece un relato que posee en sí mismo unidad de sentido, por tanto, en él se pueden descubrir varios temas importantes de resaltar. Sugiero prestar atención a algunos de estos temas, por entender que son relevantes de cara a las coyunturas actuales vividas en América Latina y el Caribe.

2.1. Entre: conocer-concebir-crear

1Conoció Adán a su mujer Eva,
la cual concibió y dio a luz a Caín,
y dijo: “hice/formé/creé un hombre junto
a Yahveh.

de las tribus (siglos XII y XI a. e. C.). (*Projetos de esperanza. Meditações sobre Génesis 1-11*. São Paulo, Paulinas, 2002, págs. 79s.).

⁵ Carol L. M. “Papéis de Género e Génesis 3,16 revisitado”, en *Génesis. A partir de uma leitura de gênero*. Athalya Brenner (org.). São

Así inicia Gn 4, dejando ver una relación dinámica entre “conocer”, “concebir” y “crear”.

La raíz *[dy, “conocer”, “conocer carnalmente”*, hace pensar de inmediato en acción. La acción de relacionamiento sexual entre Eva y Adán. Ese conocer, en el texto, se corresponde con otra acción, la acción de *hrh, “concebir”*. El “concebir” aparece como resultado del conocimiento entre Adán y Eva.

Los vv. 1-2 permiten destacar que un relato mítico, como ya fue señalado, estaría relacionado con alguna relevancia simbólica social y cultural que legitimó su apareamiento. Se me ocurre recordar, entonces, que en la mayoría de los textos bíblicos donde aparecen mujeres y, principalmente en el Génesis, el tema de los papeles de género enfatiza la maternidad femenina. Como bien afirma Carol Mayers, el papel reproductor de la mujer va a ser determinado por la necesidad de mayor o menor participación de ella en las actividades agrícolas y las tareas que dicen respecto a la subsistencia de la familia y el clan⁵. Además, con el texto, de entrada queda sellado ese papel o tarea que tiene el que un hombre y una mujer “se conozcan”, se relacionen sexualmente. La procreación.

Ahora bien, después de esa introducción fijadora de modelos, sorprende la fuerza con que aparece la frase “hice un hombre junto a Yahveh” (Gn 4,1c). En esa frase encontramos la raíz *hmq* que, frecuentemente, con el cuidado de no enfrentar problemas teológicos patriarcales, sustituye la traducción “crear”, “hacer” por “adquirir”. Sin embargo, en el relato de la creación, en Génesis 1, la raíz *hmq* es usada para hacer referencia a “Dios como creador de cielos y tierra” (Gn 14,22); así como también la frase, “pues tú formaste (*t’ynlāq’*) mis entrañas; me hiciste en el seno de mi madre” en (Sl 139,13).

Todo eso me permite pensar que la presencia de Gn 4,1c pueda ser leída como una forma de resistencia, dentro del mismo texto, a los modelos que están siendo impuestos. En ese sentido, Ilana Paredes sospecha que el discurso de Eva puede ser resquicio de una fase mitológica en la cual las diosas eran presentadas en un papel más activo en el proceso de procreación⁶. En ese sentido, la reproducción humana no sólo sería parte constitutiva del trabajo creador de Dios, sino que ese trabajo creador es compartido, en Gn 4, con Eva.

Es así que la pregunta que mueve esta reflexión se amplía con la reflexión anterior, dando paso a que preguntemos también, con firmeza y decisión por, ¿dónde está tu hermana? O, más específicamente, ¿dónde está tu hermana en esa tarea creadora? Lo que

Paulo, Paulinas, 2000, pág. 139.

⁶ Ilana Paredes. *Para além de Génesis 3. A política da nomeação pela mãe*. São Paulo, Paulinas, 2000, pág. 200.

⁷ Nancy Cardoso Pereira. “...sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra...” (Génesis 1, 28) produção e reprodução na Bíblia

el texto presenta sobre esa posición es muy diferente a lo que se ha contado. La confusión o más bien, la invisibilización de la participación conjunta de Eva y Dios en la reproducción o procreación humana, parece deberse a que,

...lo sagrado que embaraza las mujeres no excluye la participación y la pertenencia en las relaciones sociales de las mujeres con sus hombres y otras mujeres (Sara y Agar en Génesis 16; Raquel y Lía en Génesis 30, 14 a 16; la madre de Sansón en Jueces 13; Ana y Penina en 1Samuel 1,1 a 18) sino, al contrario acentúa estas relaciones ⁷.

Vale igualmente hacernos la pregunta, ¿dónde está tu hermana?, en el contexto actual de tratados comerciales en América Latina y el Caribe. O, desde el punto de vista socio-cultural, ¿dónde está tu hermana indígena, afro-descendiente, en los proyectos actuales que prometen “desarrollo” en los distintos países? Por el momento, sugiero mantener vivas estas preguntas mientras avanzamos en el estudio del texto.

El texto continúa contando sobre otro hijo que también fue creado, Abel (v. 2). Entiendo que de él no se hace la aclaración de que fuera también creación conjunta, por no tratarse del primogénito ⁸. Abel es el segundo hijo, de quien se dice es “pastor de ovejas”, mientras Caín es “labrador de la tierra”.

2 Otra vez dio a luz a su hermano Abel.
Y Abel fue pastor de ovejas.
Y Caín fue labrador de la tierra.

La frase anterior se inicia con la raíz @sy, que puede ser traducida como “incrementar”, “añadir”; como esta raíz está seguida de un infinitivo, *dly*, “parir”, “dar a luz”, puede ser traducida como “otra vez”; y acompañada de una terminación femenina, indica que es Eva quien realiza la acción, y se supone con la participación de Dios, pues es hermano de quien fue creado junto a Dios. Eva, entonces, se presenta en su

Hebraica”. (Texto a ser publicado en Reproducción Humana, Ribla No. 57, 2007).

⁸ Entre los hijos, el primogénito gozaba de ciertas prerrogativas, tenía la preferencia entre los hermanos, en cuanto el padre vivía, Gn 43,33. Al morir el padre, además de recibir doble parte de la herencia, Dt 21,17, pasaba a ser la cabeza de la familia. Ahora bien, por más que las costumbres sociales enfatizaban en la preferencia del primogénito, esto no siempre se cumplía, pues varios son los textos en los que esa costumbre parece ser cuestionada, Gn 25,24-26; 29-34. Inclusive el mismo Dios escoge distintamente a primogénito o no, como en Gn 4. A pesar de que como primicias del matrimonio, los primogénitos pertenecían a Dios, no para ser inmolados sino para ser rescatados. (Roland de Vaux. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Daniel de Oliveira (trad.). São Paulo, Editora Teológica, 2003, pág. 65).

⁹ Walter Brueggemann. *An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination*. Louisville/London, Westminster

papel no solamente de procreadora, sino además de multiplicadora, como en Gn 9,7; 17,20, etc., que tiene que ver con la capacidad de garantizar el crecimiento numérico de la comunidad.

2.2. La ofrenda y la experiencia del desprecio

En Gn 4,3-5, la experiencia está ligada a ofrenda y desprecio. Cuando me refiero a experiencia quiero destacar no sólo lo observado, sino asimismo lo sentido, lo vivido. El experimentar algo nos coloca en el propio cuerpo, en la propia vida. Más específicamente, en el texto citado, esa experiencia pasa incluso por lo religioso. Esa experiencia es vivida por Caín y por Abel, pero el existir frente a esa experiencia es diferente, observemos:

3 Y aconteció que al cabo de días, Caín trajo del fruto de la tierra
una ofrenda al Señor.

4 También Abel, en especial, trajo él de los primogénitos de sus ovejas
y de la grosura de los mismos.
Y el Señor miró con agrado a Abel y a su ofrenda,

5 pero para Caín y para su ofrenda no miró con agrado.
Y Caín se enojó mucho
y su semblante decayó.

Es evidente que Caín vive la experiencia desde la reacción del desagrado de Dios.

La raíz *h/v*, “mirar con agrado”, en el sentido de aprobar, mirar con atención, refleja la actitud de Dios frente a las ofrendas. En el v. 4c la relación entre ofrenda y mirar o aceptar se corresponden, en tanto que la mirada de Dios hacia Caín está acompañada de *all*, “no”. Se trata de una mirada negativa hacia Caín y su ofrenda.

Las ofrendas no solamente son recibidas de manera diferente, ellas son diferentes. La ofrenda de Abel no sólo es la de un pastor, sino que tiene algo de particular. La partícula ~G, que con frecuencia se traduce como “también”, para indicar que además de los primogénitos llevó asimismo “de la grosura”, se refiere a algo especial, por eso el sentido más originario de esta partícula es el de “en especial”. De modo tal que al ser usada para caracterizar la ofrenda de Abel, se está enfatizando la relación de correspondencia con la “mirada de agrado de Dios”. En ese sentido, queda visible la oposición entre los vv. 3 y 4.

La experiencia de “traer ofrenda” de Caín, como

experiencia que busca proximidad con Dios, no se halla desvinculada de la experiencia del “traer” de Abel, más bien, sugiero ver estas experiencias dentro de las relaciones sociales del momento a través de las cuales se evidencian dos proyectos de vida diferentes. Y esto me lleva de nuevo a que así como el mito está creando modelos de género entre Adán y Eva, al inicio del texto, está de igual modo creando modelos entre Abel y Caín.

El Israel tradicional propone el pastoreo como el proyecto de las tribus, pues representa el proyecto del movimiento, de la libertad. Ese proyecto entra en conflicto con el de la sedentarización, el proyecto de la ciudad. En ese sentido, no se puede ver a Caín y Abel como simples personajes individuales dentro del texto, sino como figuras míticas que imponen o representan modelos de vida. Como bien señala Walter Brueggemann, refiriéndose a las narrativas de Gn 1-11, “se trata de relatos dichos con la intención de explicar la causa o el origen de relaciones existentes culturalmente”⁹.

El texto no pierde tiempo en subrayar que la ofrenda de Caín no tiene la especialidad que la de Abel. Se trata simplemente de una ofrenda, “del fruto de la tierra”, que habla de la procedencia o del oficio de Caín, pero no hace énfasis en ella. A esta ofrenda le falta el ~G (*gam*); o, lo que es lo mismo, le falta lo especial. Entiendo que por la falta de esta especialidad en la ofrenda la mayoría de los autores no prestan atención a esa temática, sino que insisten en centrar la reflexión del capítulo en el asesinato de Abel por parte de Caín, en los supuestos celos que tuvo de la ofrenda de su hermano, o, la institución de la ley de la venganza de sangre a la que apunta el texto¹⁰.

Se me ocurre sugerir que prestemos atención, precisamente, a la característica de la ofrenda de Caín, ya que sospecho que es esa falta de especialidad la que desencadena lo que sigue en el texto. Por eso, me parece pertinente preguntar ¿por qué la ofrenda de Caín no es especial? O de otra manera, más allá de los sentimientos que Caín pueda tener como individuo, vale decir, celos, falta de fe, falta de generosidad, tal como concluyen la mayoría de las lecturas que han sido realizadas del texto, ¿qué puede estar provocando estas actitudes en Caín? Intentando una aproximación a esta pregunta, intuyo que puede ser de gran ayuda el siguiente ítem.

John Knox Press, 2003, pág. 31.

¹⁰ Ver, José Severino Croatto. “El mito como interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco”, en *Ribla* (Quito, RECU-DEI) No. 23 (1996), pág. 20; John H. Tullock. *The Old Testament Story*. New Jersey, Prentice Hall, 2000 (6ª edición), págs. 42s.

¹¹ Por la dificultad de definir si el texto se refiere a Caín como constructor o a su hijo Henoc (consultar el texto en hebreo).

2.3. Entre lo “especial” y lo que “desagrada”

Al igual que para el ítem anterior, y con mayor fuerza para éste, es de gran ayuda entender la importancia de la cultura como sistema simbólico, como dadora de significados, de tal forma que lo definido o caracterizado como “especial” y “desagradable” cabe dentro de la concepción de mundo del grupo que hace tales definiciones, con lo cual se espera que todas las personas que forman parte del grupo accionen o reaccionen de determinada manera.

Dentro de esto, vale resaltar la reacción del grupo, o mejor, del representante divino, no recibiendo la ofrenda de Caín con agrado. Pues, es de esperar que Caín conoce las normas que, entiendo, todavía no están por escrito, no son leyes. Se trata más bien de acuerdos del grupo para la presentación de ofrendas. Sin embargo, llama la atención la reacción de Caín al experimentar lo que se puede entender como el rechazo de su ofrenda y de él mismo por parte de Dios. Caín no reacciona como un “sinvergüenza” o un “no le importa”.

Es evidente que la reacción de Caín se ubica entre lo especial de la ofrenda de Abel y la mirada no agradable de Dios para él y su ofrenda. Entiendo que es esa oposición la que arrastra la reacción que Caín muestra:

5 Pero para Caín y para su ofrenda no miró con agrado.

Y Caín se enojó mucho
y su semblante decayó.

6 Y dijo el Dios a Caín: —¿Por qué te has enojado
y por qué ha decaído tu semblante?

Caín no solamente *daom. hrx*, se “enojó mucho”, sino que además *wyn*)P' WlʃP.YIw:), “su semblante decayó”. El término *lpn* que se tradujo como “decaer”, es en el sentido de “humillado”, “caer abajo”. En términos de sentimientos es como “morir”. Se puede observar que el v. 6, de forma interrogativa, recoge o encuadra la actitud de Caín. De modo tal que no se trata nada más de sentimientos que se quedan en el interior sino que se reflejan, por lo tanto pueden ser percibidos y cuestionados por Dios.

Me llama la atención la oposición entre el “enojarse mucho” y el “semblante decaído”. Contrariamente a lo que se podría esperar después de una actitud de enojo, de enfado con alguien, lo que tenemos es un “semblante decaído”, “humillado”, “colapsado” (*sune, pesen*), como es traducido en la versión de los LXX, explicando con eso el sentimiento de muerte que se apodera de Caín. Luego, Caín actúa como alguien que no esperaba lo

que está experimentando. Dios percibe ese “colapso” y eso lo lleva a hacer una proyección de algo que no está ocurriendo, al mismo tiempo que se explica el porqué del “no agrado”.

El v. 7 está marcado por la partícula condicional ~*ai*, “si”:

7 Si hicieras lo bueno, ¿no serías enaltecido?;
pero si no lo haces, el pecado está a la puerta,
acechando.
Pero, tú debes dominarlo.

Lo condicional da muestra de lo que pudiera ser, pero que no existe, de manera que deja en evidencia la inexistencia de la buena actuación de Caín. Él no ha sido capaz de dominar el *taJ'x*, “pecado”. Además, este versículo parece querer explicar el porqué de la mirada no agradable de Dios para Caín y su ofrenda. Entonces, existe una correspondencia entre la ofrenda llevada por Caín y el pecado que no pudo dominar. Insisto en que esa correspondencia entre ofrenda y pecado tiene su relación en la falta de especialidad de la ofrenda de Caín. En fin, el v. 7 no dice únicamente sobre la actuación de Caín, sino también sobre las razones de la actuación de Dios. Se puede considerar este versículo como un paréntesis para continuar explicando los resultados de la reacción de Caín, el v. 8.

2.4. Rediseñando el espacio para la muerte

8 Y Caín dijo a su hermano Abel:
ven, vayamos al campo.
Y sucedió que cuando estaban en el campo,
Caín se levantó contra su hermano Abel y lo
mató.

La experiencia del “desagrado” hace colapsar a Caín. O sea, es una experiencia que lo lleva a expresar directamente las consecuencias de estar en pecado. El v. 8 se inicia como si no existiera el v. 7. Por esto consideramos ese versículo un paréntesis, aunque no por ello menos importante. La intención del autor parece ser mostrar que las razones de la muerte de Abel por parte de Caín, arrastran una historia. La historia del “desprecio”, pero igualmente de la “especialidad” de la ofrenda de Abel. Y más que eso, la historia del pecado que no pudo ser dominado. Ahora se amplía el sentido de “pecado”. “Pecado” no es sólo haber llevado una ofrenda que no agradó, sino también la expresión límite, “la muerte”.

Esa “muerte” ocurre en el *hd,f'*, “campo”. Por lo regular, “campo” es relacionado con lugar abierto, lugar de encuentro (Gn 24,65), lugar de meditación (Gn 24,63), lugar de las mandrágoras (Gn 30,14), lugar donde se encuentran las cavernas para los muertos.

Es en este lugar donde Caín “se levantó contra Abel y lo mató”. Da la impresión de que la invitación de Caín a Abel para ir al campo, revela exactamente que era un lugar de encuentro, que aun cuando no se especifica en el texto, es distinto del lugar donde habían llevado la ofrenda; así como también, distinto del lugar de Abel.

Se trata, sencillamente, de otro espacio conocido por Caín, frecuentado, público. Por lo tanto, no tiene nada de extraño el que dos hombres vayan allá. Lo extraño es que sea el lugar aprovechado por Caín para matar. Todo esto hace pensar que los espacios más comunes se convierten en espacios de muerte, precisamente para no llamar la atención. Para que todo parezca normal.

2.5. Proyectos que matan

Sin embargo, a pesar de la normalidad aparente, alguien falta:

9 Y dice el Señor a Caín:
¿Dónde está tu hermano Abel?
Y él respondió: No sé.
¿Soy yo acaso guardián de mi hermano?

De nuevo, Dios interviene preguntando: ¿Dónde está tu hermano Abel? Una pregunta retórica que parte de haber notado la ausencia, pero, además, que espera que Caín sepa del hermano.

Recordando el papel del mito, encuentro aquí un elemento fuerte de la mitificación del texto—el modelo que mata a otro—. Es justo el modelo que no agrada a Dios, el cual mata al modelo que fue mirado con agrado. Se explica con mayor amplitud, entonces, las razones de por qué se mata. En el v. 5 vimos la reacción de Caín, cuando ni él ni su ofrenda fueron mirados con agrado. No obstante, podemos quedarnos cortos al pensar que la muerte tiene su origen en esa reacción, pues en este v. 9 se observa que la muerte, el asesinato, tiene que ver, precisamente, con no saber del hermano. El “no sé” con que Caín responde lo delata, además de la negación de considerarse guardián de su hermano, “¿soy yo acaso guardián de mi hermano?” (v. 9d).

Esas dos respuestas lo delatan, por cuanto culturalmente lo que se espera es que Caín sepa dónde está el hermano, además de ser guardián. El término *rmv* que traduje por “guardián”, tiene el sentido de preservar, observar. Esto significa que el “no saber”, coloca a Caín en una posición de irresponsabilidad, descuido, y eso equivale a matar al hermano. Luego, este versículo entra en oposición con el v. 5, donde a Caín le importó la manera cómo fue recibido por Dios, le dolió ser no grato. Es, por tanto, alguien que se interesa, sólo que ahora nos damos cuenta que se

interesa por él, no por el hermano. Se puede pensar, entonces, en la instrumentalización de la religión por parte de Caín, pues va a llevar la ofrenda como parte de los ritos religiosos, sin embargo, amenaza con empequeñecerla.

En ese sentido, el v. 9 abre hacia atrás, para corregir el v. 5, y al mismo tiempo para corresponderse con el v. 7, que en este momento adquiere un significado más fuerte, en términos de la necesidad de dominar el *taʿx*, “pecado”, esto es, en no saber dónde está su hermano, en no ser su guardián. El v. 7, por ende, se visualiza dentro de una tradición que mantiene una relación reflexiva consigo misma.

Recuerdo ahora las recientes palabras de la vice-ministra de Comercio de Costa Rica, Amparo Pacheco, cuando fue cuestionada por los efectos que el TLC (tratado de libre comercio) tendría para las mujeres: “es que las mujeres no están en el TLC, ¿dígame dónde está eso?”, preguntó la ministra. Sólo que el público presente reflexionó que aun cuando no estén visibilizadas, como siempre ha pasado en las sociedades patriarcales, eso en modo alguno significa que el TLC no tendrá efectos sobre ellas.

Tomando ese acontecimiento como clave para entender la respuesta de Caín, es posible afirmar que el hecho de “no saber” no lo disculpa de la responsabilidad frente a su hermano, y más aún, el no saber evidencia la suerte de Abel. Al tiempo que se evidencia igualmente el aspecto central del proyecto del cual Caín hace parte. Se trata de un proyecto que “no sabe” del hermano, por consiguiente no es un proyecto solidario.

El v. 9 abre asimismo hacia adelante, puesto que en el v. 10 se expresa que el hecho de “no saber”, tiene unos resultados bien concretos, el “clamor de la sangre”:

10 Y Él le dijo:
¿Qué has hecho?

La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra.

En el “no saber del hermano” está envuelta la “voz de su sangre”, por lo tanto la muerte. Es ésa la causa de la maldición. La maldición desde la tierra. Ese “no saber” es el causante de la “voz de la sangre”, expresión que está en paralelo con “muerte”. Ahora bien, esa *laq*, “voz”, no se apaga con la muerte, esa voz, ese grito, sale a través de otra boca:

11 Y ahora,
maldito eres desde la tierra,
que ha abierto su boca para recibir de tu mano
la sangre de tu hermano.

La tierra misma, *hm'd'al*, que de forma más literal podemos traducir por “suelo”, “ha abierto su boca”

tanto para recibir la sangre, como para dejar salir el *q[ic]*, “el clamor”, “el grito”. Abel actúa a través de ese clamor, cuya “voz” no se apaga con la muerte, más bien provoca otra “voz”, la voz de la tierra: “maldito eres desde la tierra”. La maldición es la consecuencia de la muerte del hermano, de la muerte de quien le agrada a Dios; por ende, la maldición es la consecuencia del proyecto que no agrada a Dios.

Lo anterior me hace preguntarme, ¿por qué la preocupación por los efectos que tendrá el TLC? Entiendo que se trata de una preocupación solidaria, se están previendo las consecuencias que él mismo pueda tener para los grupos más vulnerables, aquellos grupos que no son importadores, por lo que ya se ha visto en otros países.

12 Es que cuando cultives el suelo, no te dará más su vigor;
vagabundo y errante serás en la tierra.

Se puede notar que no se trata del exterminio del otro. No es muerte con muerte, sangre, sin embargo, no podrás cultivar más. Al ser vagabundo, Caín tendrá que vivir como los errantes, tendrá que ser pastor. Ahora bien, aunque el texto sea radical en el sentido de que escoge el ser pastor como única salida, leído desde los tiempos actuales vemos que no se trata de que el pastor no podrá cultivar, sino que quien no podrá cultivar es quien haya derramado la sangre de su hermano en la tierra. Es para ése, que la tierra se negará. Por tanto, el texto no significa que no exista el proyecto del agricultor, es más bien una invitación a que ese proyecto no mate al otro, no amenace la vida del otro.

3. Cosas que no se cuentan

Sobre la base de lo compartido hasta el momento pregunto por cosas que no son dichas en el texto, como por ejemplo, retomo la inquietud ya expresada: si Caín, como parte del grupo, conocía las normas para ir a llevar las ofrendas, (Lv 2-3), ¿por qué no cumplió con las normas sobre la condición de la ofrenda?

El texto no especifica qué tipo de sacrificio es el que se hace a través de las ofrendas presentadas por Abel; con todo, cabe pensar que es un sacrificio de reconciliación (Lv 3,12-14), pues no solamente lleva el “primogénito de las ovejas”, sino también la “grosura” (Gn 4,4).

El texto dice que Caín trajo del fruto de la tierra, sin dar más detalles. No se sabe qué tipo de fruto; pudo haber sido una ofrenda de cereales, entonces, ¿qué pasó?, ¿no fue de buena calidad? O ¿no la preparó

como mandaban las normas? (Lv 2,1.6). De cualquier manera, ¿por qué no lo hizo?

Cuando en el ítem anterior hablamos de proyectos diferentes, se trata de proyectos que representan tanto espacios como éticas diferentes, es decir, maneras de actuar diferentes. ¿Qué proyecto será ése al que pertenece Caín que le hace actuar no como el grupo acostumbra, sino desconocer sus normas? Desde el punto de vista antropológico, para el autor del texto, Caín por medio de su actuación corta todo nexo con la comunidad y la tradición que lo sostienen, pues invierte la forma de relacionarse consigo mismo, con la naturaleza, con sus semejantes o la trascendencia.

Desde el inicio del texto se siente una diferencia significativa entre el pastor y el labrador. El pastoreo y la agricultura son economías paralelas en la Palestina antigua. Entre estos dos proyectos hay conflictos, principalmente en los períodos de sequía, cuando los pastores necesitan aproximarse a los espacios de los agricultores. Son varios los textos que reflejan ese conflicto entre el campo como espacio habitable y el desierto, espacio seco (Gn 12-50).

Es de utilidad recordar que a Caín (o a su descendencia)¹¹ se le atribuye el haber fundado la primera ciudad, "...y edificó una ciudad y la llamó Enoc, como el nombre de su hijo" (v. 17). Más adelante en el texto, alguien de la ciudad, descendiente de Caín, afirma su hegemonía de poder y de violencia, "he matado a un hombre por herirme y a un muchacho por golpear-me" (v. 23). El texto no dice cómo surgió el conflicto entre ellos, qué tipo de herida o golpe fue, pudo haber sido grande o pequeña, no lo sabemos. Se me ocurre sospechar, por lo visto hasta el momento, que podría tratarse de pastores. Lo que sí se puede notar es el énfasis que el autor hace en el hecho de "matar", ya que se trata de dos personas "matadas".

Todo esto permite que la pregunta ¿dónde está tu hermano?, que el autor pone en boca de Dios, ahora la pueda entender como algo más allá de una pregunta retórica. Es una pregunta que a su vez abre la posibilidad de preguntar si ese "no saber del hermano" encuentra su explicación en la propia irresponsabilidad de Caín, en tanto que éste parece haber olvidado las costumbres de su grupo y se ha bloqueado para estar a la altura de los tiempos (tiempos de bronce, hierro, sedentarismos), o si la razón radica en los intereses propios de un modelo de vida que ve en los estilos de vida tradicionales una fuerza de resistencia y de libertad alternativa que debe ser neutralizada o marginada y, en el peor de los casos, exterminada.

Pero la ciudad no es únicamente violenta con los que no forman parte de ella, lo es también con quienes

optan por ese proyecto, pues aunque pueda sembrar, el mismo agricultor, aun cuando viva en un sistema de propiedad del tipo colectivo-clánico, es presentado en el texto sin posibilidades de escoger una ofrenda especial, por consiguiente deja entender que tiene que pagar tributo. No tiene derecho a disponer de lo que produjo.

4. De las preguntas de ayer a las propuestas de hoy

Recientemente, los obispos católicos latinoamericanos y caribeños reunidos en la Quinta Conferencia, en Aparecida, Brasil, advirtieron sobre la complejidad de la globalización en sus diversas dimensiones (económica, políticas, culturales, comunicacionales, etc). Conducida por una tendencia que privilegia el lucro y estimula la competencia, la globalización sigue una dinámica de concentración de poder y de riquezas en manos de pocos, no sólo de los recursos físicos y monetarios, sino sobre todo de la información y de los recursos humanos, lo que produce la exclusión de todos aquellos no suficientemente capacitados e informados¹².

Regresando a Gn 4 desde esa clave actual de la globalización, y al mismo tiempo teniendo en cuenta los límites de la misma para el diálogo con el texto, me atrevo a sugerir que no es Caín como individuo quien manifiesta —lo que se puede entender— esa poca importancia de las costumbres tradicionales, sino más bien el proyecto de mundo y de humanidad que afirma el modelo de ciudad presentado en el texto. Se trata de la defensa y consolidación de la hegemonía de dicho proyecto, quienes propagan la irrelevancia del proyecto representado por Abel.

En ese sentido, se trata de un interés ideológico del sistema hegemónico de la ciudad, interesado en silenciar lo diferente. Para esto, necesita construir un modelo antropológico que se enoje ante la preferencia de Dios por el otro, que afirme no saber del hermano, que corte nexos significativos con la comunidad y la tradición que de hecho lo sostienen. Simultáneamente es un modelo que entrega lo mejor de su cosecha por la ilusión de poder y refugio, al estilo de Lot que se abriga en la "protección" citadina (Gn 13-14; 18-19).

Los gobiernos centroamericanos y de República Dominicana, ante el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos afirman estar decididos, entre otras cosas, a

¹² V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. *Documento conclusivo* (versión no oficial).

¹³ Tomado de: <http://www.asamblea.go.cr/tlc/tlc.htm>

¹⁴ Franz J. Hinkelammert. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia (Costa Rica), EUNA, 2005, págs. 235s.

...proteger, fortalecer y hacer efectivos los derechos fundamentales de sus trabajadores y fortalecer la cooperación en materia laboral.

Pero lo que no dicen justamente es que de trece decisiones ¹³ tomadas, apenas dos tienen que ver con las condiciones humanas de los trabajadores (así expresadas en masculino).

No se dice de modo transparente que las decisiones no están centradas en el ser humano y su libertad, sino en el mercado y sus beneficios para importadores e importaciones. Es a través de esto que proponen “fortalecer y hacer efectivos los derechos fundamentales de sus trabajadores”. Vale decir, los derechos de los trabajadores están supeditados al mercado.

Franz J. Hinkelammert explica que Adam Smith describe la sociedad burguesa mediante un gran mito utópico, el mito del mercado. El mercado es para él la gran síntesis humana, buscada durante toda la historia, entre el interés propio de cada uno de los seres humanos y el interés público, o interés general, el interés de todos. Comportándose el ser humano en mercados, su persecución del interés propio asegura automáticamente el interés de todos. De tal forma que la ética social es substituida por una técnica. Para cumplir con lo que sociedades anteriores pensaban como ética, la burguesía ahora la suplanta por una simple técnica: imponer mercados ¹⁴.

Y, precisamente, se trata de una ideología movida por el “imponer”. Esto significa que la exterminación del diferente, es vista como su salvación. En Gn 4 el mundo agrícola está concentrado en la ciudad que representa, en las palabras de Lamec, el derecho a la violencia contra (supuestos) enemigos (v. 23). Al mismo tiempo, para el autor del texto, existe un tipo de pastoreo que no está integrado a ese mundo citadino, representado por Abel. En algún momento el mismo Caín hacía parte de este proyecto (vv. 16 y 20) ¹⁵. Abel por ende no debe quedar vivo, el texto explica muy bien que el proyecto de Caín mata a Abel. Por eso, entiendo, la preocupación del autor por buscar nuevas referencias simbólicas y nuevas identidades.

5. ¿Dónde está tu hermano? ¿Dónde está tu hermana?

¹⁵ Milton Schwantes. *Projetos de esperança. Meditações sobre Gênesis 1-11*. São Paulo, Paulinas, 2002, pág. 78.

¹⁶ Raúl Fonet-Betancourt, usando el término “intempestivo” de Nietzsche y Heidegger. *La interculturalidad a prueba*. Aachen, Verlagsgruppe Mainz, 2006, pág. 71.

Frente a todo lo analizado vemos de nuevo estas preguntas como preguntas éticas. Una ética que se grita desde la tierra ensangrentada, por el asesinato del hermano, es decir, la ética de no matar. Se trata de una ética que promueve saber dónde está el hermano y la hermana; y de esa manera, poder dominar el “pecado”. Ubicados en el lugar de resistencia del proyecto seminómada, el texto presenta éste como una *sabiduría intempestiva* ¹⁶, una sabiduría que, por la propuesta que trae, está literalmente fuera del tiempo y lugar del proyecto que mata.

La pregunta por la hermana, aun cuando en el texto estudiado ella no aparezca, no es ingenua y, por qué no, un tanto delicada. Pues está dirigida a todas las personas que hemos leído este texto desde mentalidades patriarcales y su lenguaje androcéntrico, ignorando la presencia de la mujer en los proyectos sociales y religiosos, sean ellos de resistencia o de dominación. Por eso, me interesó destacar la presencia de Eva como “co-creadora con Dios de un hombre” (v. 1c). Luego, entiendo que como a Dios, dentro del mito, y aunque el autor se lo calla, a ella también le agrada el proyecto que no mata.

De igual modo, debo destacar que en el texto se habla de cinco mujeres, de las cuales una no tiene nombre, “Caín se unió con su mujer” (v. 17a): Eva, Adá, Silá y Naamá son los nombres que aparecen. El que estas mujeres aparezcan nombradas dentro de una genealogía que, tradicionalmente, son masculinas, ya es una evidencia de que los proyectos tanto de la ciudad como el semi-nomadismo eran construidos con la presencia de mujeres y hombres. Si bien soy consciente de que, aun no siendo nombradas, los distintos proyectos sociales o religiosos tienen sus efectos sobre las mujeres. Por eso, llama mi atención la forma en que Lamec se dirige a Adá y Silá:

Y dijo Lamec a sus mujeres:
Ada y Silá, escuchen mi voz;
Mujeres de Lamec,
Presten oído a mi discurso,
Es que un hombre maté por haberme herido
Y un joven por golpearme.

El texto es lo suficientemente enfático en nombrar a las mujeres, en no dejar dudas de que se trata de las mujeres de Lamec; ellas son “sus mujeres”, el sufijo de la tercera persona masculina singular indica eso. Pese a que esta expresión no es extraña en la Biblia, siempre queda el sabor de que las mujeres son vistas como objeto. Por otra parte, la frase imperativa *yliêAq !;m;äv*, “escuchen mi voz”, no deja duda de que se trata de una orden ante la cual no debe haber ninguna

¹⁷ Raúl Fonet-Betancourt (2006, pág. 70) desarrolla esta idea. Al referirse a la importancia de la filosofía frente a un sistema hegemónico que fragmenta a los seres humanos, recuerda que lo

distracción: *yti_r'm.ai hN"zEfa.h;*, "presten oído a mi discurso". Todo ese llamado a prestar atención es para informar de que asesinó dos personas.

Me pregunto, ¿para qué Lamech hace esto? ¿Se trata de una intimidación por posibles actuaciones de estas mujeres? El texto no dice nada sobre ello, y termina con la historia de la venganza (v. 24). Aun así, la arrogancia con que Lamech es presentado me hace sospechar que las mujeres corren peligro en ese proyecto de violencia. Pues frente a un sistema hegemónico que fragmenta a los seres humanos y reduce su subjetividad a un punto egoísta, donde el principio comunidad es irrelevante, el quitar del camino al diferente es una práctica normal¹⁷. Desde las experiencias de violencia que sufren, han sufrido, o estamos expuestas la mayoría de mujeres en América Latina y el Caribe, la realidad presentada en el texto deja de ser sospecha.

Es evidente que, en el texto, al proyecto representado por Abel no le interesa matar, más bien insiste en que Caín vuelva a ser como antes, (vv. 15-16). Y, en ese sentido, por medio del mito se imponen nuevas referencias simbólicas: el no perder la libertad de poder escoger lo mejor de su propia cosecha. Bien nos recuerda Milton Schwantes:

Caín no trae más porque de hecho poco le sobró,
después de pagar los tributos, los intereses, los
impuestos y los prestamos. Le sobró lo usual.

Los tratados comerciales tan de moda en la actualidad, están amenazando la libertad no solamente de poder escoger, sino de poder comer, de poder vivir. A los campesinos mexicanos, por no mencionar otros, los he escuchado contar muchas historias de este tipo, después de que México firmó el tratado de libre comercio con los Estados Unidos.

Abel nada pagó al ejército o al Estado. No sólo tiene libertad, sino también abundancia para disponer y comer. Por eso puede llevar una ofrenda especial. Se trata de un proyecto que a pesar de la amenaza de la ciudad va a seguir existiendo, porque la resistencia de quienes optan por ser libres no pasa:

Y conoció Adán continuamente a su mujer
Y dio a luz un hijo
Y ella llamó a su nombre Set
Es que Dios puso junto a mí otra semilla en
lugar de Abel
Es que lo mató Caín.

Mientras, culturalmente hablando, las mujeres de

primero es la relación y que el principio comunidad es irremontable e insustituible.

¹⁸ Lurdilene da Silva en *Identidade!*, Vol. 2, No. 2 (mayo-agosto, 2001).

los pueblos originarios y las afro-descendientes, y otras mujeres marginadas, continúan resistiendo en este mundo de globalización neoliberal que las explota y cosifica, que las define como inferiores. Que las mata, negándoles la posibilidad de ser. Estas mujeres, pese a todo eso, siguen creando y co-creando junto a los hombres que optan por proyectos alternativos a los proyectos sexistas, racistas, clasistas. Y principalmente, siendo co-creadoras junto a las diosas, dioses o dios, de sus creencias religiosas. Mujeres y hombres que quieren continuar cantando:

Voy a regresar en la primavera,
Era todo lo que yo quería,
Llevo tierra nueva de aquí¹⁸.



PRÓXIMA APARICIÓN

La transición al postcapitalismo: el socialismo del siglo XXI

Wim Diercksens