REFLEXÃO

ORIGINAL

Editores
Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Breno Martins Campos

Conflito de interesses
Não há conflito de interesses.

Recebido
18 abr. 2025

Aprovado
15 dez. 2025

A responsabilidade ética diante do rosto violentado: um estudo narrativo e fenomenológico-hermenêutico de *Gênesis* 4,1-16

Ethical responsibility in the face of violence: a narrative and phenomenological-hermeneutical study of Genesis 4,1-16

Thiago Abdala **Barnabé**[1], Lucas Alamino Iglesias **Martins**[2]

[1] Pesquisador autônomo. Correspondência para T. A. BARNABÉ. *E-mail*: <thiagoabdala.his@gmail.com>.
[2] Pesquisador autônomo.

Como citar este artigo: Barnabé, T. A.; Martins, L. A. I. A responsabilidade ética diante do rosto violentado: um estudo narrativo e fenomenológico-hermenêutico de *Gênesis* 4,1-16. *Reflexão*, v. 51, e2615447, 2026. https://doi.org/10.24220/2447-6803v51202615447.

Resumo

A narrativa bíblica de Caim e Abel tem sido objeto de múltiplas abordagens exegéticas e filosóficas. Tradicionalmente, a maioria dos estudiosos foca no caráter histórico da narrativa, compreendendo-a como um relato etiológico que explica as origens da violência e da culpa na experiência humana, além de destacar os diferentes modos de vida representados na configuração social do antigo Israel. Nos últimos anos, no entanto, houve um incremento das interpretações éticas e fenomenológicas da Bíblia, especialmente a partir dos trabalhos hermenêuticos de Paul Ricoeur, enfatizando elementos simbólicos e metafóricos no texto e suas reverberações existenciais. Com isso, este artigo teve como objetivo realizar uma leitura sincrônica e atenta da narrativa de Caim e Abel, integrando a crítica narrativa à fenomenologia ética. O foco central da análise recaiu sobre a temática do rosto, da responsabilidade ética e da alteridade, à luz dos escritos de Emmanuel Lévinas. A metodologia adotada foi dupla: inicialmente, uma leitura crítico-narrativa que examina os artifícios literários e a construção interna do texto; em seguida, uma leitura fenomenológica e ética com base nos conceitos de Lévinas. Nesse ínterim, a narrativa de *Gênesis* 4,1-16 aborda a violência e a responsabilidade ética através do fratricídio de Caim contra Abel. O rosto derretido ou desfigurado de Caim reflete sua raiva e incapacidade de reconhecer o outro, culminando na agressão e na indiferença ao rosto ausente de Abel. Por fim, a análise fenomenológico-hermenêutica evidencia as implicações éticas dessa negação da alteridade.

Palavras-chave: Bíblia Hebraica. Crítica Narrativa. Ética. Lévinas. Rosto.

Abstract

The biblical narrative of Cain and Abel has been the subject of multiple exegetical and philosophical approaches. Traditionally, most scholars have focused on the historical character of the narrative, understanding it as an etiological account that explains the origins of violence and guilt in human

CC BY

experience, in addition to highlighting the different ways of life represented in the social configuration of ancient Israel. In recent years, however, there has been an increase in ethical and phenomenological interpretations of the Bible, especially from the hermeneutical works of Paul Ricoeur, emphasizing symbolic and metaphorical elements in the text and their existential reverberations. This article aims to undertake a synchronous and attentive reading of the narrative of Cain and Abel, integrating narrative criticism with ethical phenomenology. The central focus of the analysis was on the theme of face, ethical responsibility, and otherness, considering the writings of Emmanuel Lévinas. The methodology adopted was twofold: initially, a critical narrative reading that examines the literary devices and the internal construction of the text; then, a phenomenological and ethical reading based on Lévinas' concepts. In the meantime, the narrative of Genesis 4:1-16 addresses violence and ethical responsibility through Cain's fratricide against Abel. Cain's melted or disfigured face reflects his anger and inability to recognize the other, culminating in aggression and indifference to Abel's absent face. Finally, the phenomenological-hermeneutic analysis highlights the ethical implications of this denial of otherness.

Keywords: *Hebrew Bible. Narrative Criticism. Ethics. Levinas. Face.*

Introdução

O tema da violência e da responsabilidade ética permeia diversas tradições religiosas e míticas, desempenhando um papel central na construção de narrativas fundacionais. No antigo Oriente Próximo, encontramos relatos de intrigas envolvendo irmãos, primos e até deuses, refletindo simbolicamente tensões fundamentais para a organização da vida humana. Exemplos como Osíris e Set, ou Dumuzi e Enkidu, Rómulo e Remo, ilustram conflitos entre modos de vida distintos e fundações de cidade, simbolizando oposições culturais e existenciais na região (Cassuto, 1989; Shulman, 1986). A narrativa bíblica de Caim e Abel, nesse contexto, insere-se em uma longa tradição de narrativas míticas que exploram questões da ética e da convivência.

De acordo com Westermann (1984), as interpretações da narrativa d*e Gn* 4,1-16 se dividem em duas principais abordagens: uma que identifica Caim e Abel como indivíduos primevos (A) e outra que identifica Caim como uma persona representando um coletivo (B). Durante séculos, as compreensões tradicionais trataram Caim e Abel como personagens históricos reais, mas essa perspectiva começou a perder força no século XIX[3]. Com o advento do método histórico-crítico, os estudiosos passaram a interpretar as narrativas do Pentateuco, especialmente aquelas inseridas na chamada "história primitiva" d*e Gn* 1-11, como etiologias – relatos que explicam as origens ou causas de determinados fenômenos históricos do presente do autor que as compôs (Cassuto, 1989; Nogueira, 2019; Von Rad, 2006). Nesse contexto, críticos como Julius Wellhausen, Hermann Gunkel, Bernhard Stade, entre outros, entenderam *Gn* 4,1-16 como um relato "etiológico etnológico", dado que Caim foi associado ao antepassado epônimo dos quenitas, uma tribo do sul de Judá conhecida pela prática da metalurgia (*Nm* 24,21).

Mas será que o relato de Caim e Abel possui ainda outros sentidos latentes para além da história, ou estaria preso enquanto narrativa etiológica de um passado já distante? Nogueira (2019, p. 305) adverte que "A exegese histórico-crítica, devido à sua agenda moderna, cientificista e obcecada pelo histórico-factual, não se permite apreciar o texto bíblico em sua hiperconectividade imagética e narrativa"[4]. Desse modo, pressupõe-se que os elementos narrativos internos, nuances

[3] É importante ressaltar, contudo, que Cassuto (1989) e Buber vão interpretar a figura de Caim enquanto um indivíduo primitivo. Não necessariamente eles assumem a historicidade da personagem, mas atribuem que Caim seja um protótipo do assassinato e uma reflexão humana sobre a violência generalizada (Westermann, 1984, p. 284). No mais, Brueggemann (1982, p. 56), mesmo reconhecendo certos aspectos etiológicos da narrativa, também dirá que: [...] the story has no interest in such differences [agricultores e pastores]. It focuses on the individual persons". Por outro lado, Shulman (1986) e Von Rad (2006) observaram na narrativa uma pungente explanação sobre os modos conflituosos entre a emergência da cidade e a vida nômade no antigo Israel.

[4] Nogueira (2019) ainda aponta que se no século XIX obteve-se uma transformação radical nos estudos bíblicos a partir da exegese histórica, ele se pode dizer em relação ao século XX e as inúmeras contribuições interdisciplinares com a filosofia da linguagem, a história cultural, a sociologia da religião, a hermenêutica-fenomenológica e outras diversas metodologias tanto diacrônicas e sincrônicas da Bíblia.

sintáticas, metáforas e outros diversos recursos poéticos apontam que o texto possui, sim, sentidos latentes em seu próprio universo linguístico. Além disso, as narrativas bíblicas estão profundamente interligadas, tanto tematicamente quanto linguisticamente, o que contribui para a ampliação e compreensão do texto em sua totalidade e unidade. Neste sentido, mais vale compreender "[...] não as realidades por trás do texto, mas o próprio texto como um padrão de significado e efeito" (Sternberg, 1987, p. 15, tradução nossa)[5].

E, eticamente falando, do próprio texto podemos extrair reflexões profundas sobre a natureza humana. Como bem observou Cassuto (1989, p. 206, tradução nossa, grifo nosso), "Caim, que tirou a vida ao seu irmão, *é o protótipo do assassino, pois todos os seres humanos são irmãos*, e quem derrama o sangue do homem derrama o sangue do seu irmão"[6]. Assim, dentro do universo linguístico deste e outros textos, podemos analisar sentidos que dialogam com necessidades emergentes da contemporaneidade.

Por esta razão, um olhar atento para a dimensão hermenêutica também corrobora a abertura de horizontes e a multiplicidades de significados de um texto, na medida em que identifica o papel poético, mítico[7], metafórico e simbólico da linguagem religiosa (Eliade, 1972; Frye, 1981; Ricoeur, 2004). E como afirma Palmer (1999, p. 21), "Uma obra literária não é um objeto que compreendemos através da conceptualização ou análise; é uma voz que devemos ouvir, e ouvindo-a (mais do que a vendo) compreendê-la".

Nesse sentido, Ricoeur (1988; 2004) aponta que, a compreensão da experiência do Ser parte de um esforço necessário em direção aos chamados "sinais" ou "signos" no mundo, naquilo que ele denominou de uma "via longa da ontologia da interpretação", permeado pela preocupação com os campos da semântica e da reflexão. Assim, enquanto Heidegger pegou "um atalho" para pensar o sentido do Ser, Ricoeur (1988) viu nos textos, sobretudo os míticos e religiosos, um lugar de profunda riqueza conceitual, muita das vezes, inacessível pelo campo da razão. Com isso, propõe-se um movimento metodológico semelhante ao de Ricoeur (1988), ao abordar os "sinais" do Ser presentes no texto bíblico e ao continuar o processo hermenêutico em que os sentidos emergentes do "mundo do texto" e do "mundo do autor" se entrelaçam com o "mundo do leitor", numa fusão de horizontes.

Tendo em vista esses elementos introdutórios, o presente artigo almeja analisar a narrativa de Caim e Abel, atentando-se aos elementos narrativos e literários da passagem, sobretudo em relação à imagem metafórica e simbólica do rosto derretido (*wayyippəlū pānāyw*) de Caim momentos antes do assassinato de seu irmão, Abel (*Gn* 4,5). A disposição desse rosto derretido ou caído, como colocam algumas traduções, serve tanto como anúncio de enredo[8] para o que sobrevirá, como se constitui também em um elemento simbólico central para reflexão do tema da alteridade e da responsabilidade em diálogo com os escritos fenomenológicos e éticos de Emmanuel Lévinas.

Conforme Lévinas (2015, p. 178) postula em *Totalidade e Infinito*, "A epifania do rosto é ética [...] O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se

[5] No original: "[...] *not the realities behind the text, but the text itself as a pattern of meaning and effect*" (Sternberg, 1987, p. 15).

[6] No original: "*Cain, who took his brother's life, is the prototype of the murderer, for all human beings are brothers, and whoever sheds the blood of man sheds his brother's blood*" (Cassuto, 1989, p. 206).

[7] Sobre a função mítica, Eliade (1972, p. 10) elucida dizendo que "a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas". E Frye (1981, p. 37), tratando sobre o caráter mítico da Bíblia ainda afirma que: "*Mythology is not a datum but a factum of human existence: it belongs to the world of culture and civilization that man has made and still inhabits*".

[8] O conceito de "anúncio de enredo" advém da obra *Anúncios de enredo em Gênesis* do teólogo bíblico, Laurence A. Turner. Em suas palavras: "Cada um dos quatro principais blocos narrativos que formam o livro (isto é, a história primeva e as narrativas de Abraão, de Jacó e sua família) é prefaciado por declarações que ou manifestam explicitamente o que acontecerá, ou indicam ao leitor como provavelmente serão os principais elementos do enredo" (Turner, 2017, p. 15). Esses anúncios, segundo ele, poderão ou não se desenvolver ao longo da trama, mas são marcadores que definem os desdobramentos das histórias.

levanta dura e absoluta do fundo dos olhos". Assim sendo, é no elemento do rosto que visamos identificar os fundamentos éticos que norteiam a narrativa e discutem o tema da responsabilidade diante do Outro, sobretudo, daqueles que têm o seu rosto violentado, como Abel. E ainda, é nosso intento também analisar, mesmo que de maneira breve, os sentidos simbólicos da marca de Caim, a partir dos conceitos tardios levinasianos, como o *rastro* e a ferida.

Assim, este estudo ocorrerá em três etapas. A primeira etapa, analisará a caracterização narrativa dos irmãos, Caim e Abel, a partir de uma leitura atenta do texto e seus elementos literários, sintáticos, etimológicos e estruturais. Em um segundo momento, será discutida a tensão metafórica entre o rosto derretido de Caim e o rosto ausente de Abel, além de um breve apanhado do estatuto do termo *pānīm* na Bíblia Hebraica. E por fim, desdobramentos fenomenológico-hermenêuticos a partir dos escritos de Lévinas acerca do papel ético-infinito do rosto e as implicações deste conceito no relato d*e Gn* 4:1-16.

A caracterização narrativa dos irmãos

Estruturalmente, *Gn* 4,1-16 pode ser organizado da seguinte forma: 1) vv. 1-2, temos a apresentação das personagens e suas respectivas funções; 2) vv. 3-5, o episódio das *minhah*; 3) vv. 5-7 – o diálogo entre YHWH e Caim; 4) v. 8-10, a morte de Abel e o questionamento de YHWH; 5) vv. 11-12, a punição de Caim; 6; vv. 13-15, outro diálogo entre YHWH e Caim; 7) por fim, Caim expulso da face de YHWH (Nandi, 2016).

Olhando para a estrutura da história, é notório constatar que o protagonismo da narrativa recai sobre a figura de Caim. Conforme observa Westermann (1984, p. 296, tradução nossa), "A narrativa não se refere a dois irmãos, mas a Caim"[9]. E isso se justifica, à primeira vista, pelo fato de Caim ser o primeiro a ser apresentado na narrativa, o que do ponto de vista da prosa hebraica é significativo (Sternb*erg,* 1987).

No versículo 1, após o homem conhecer Eva, esta diz: "Criei um homem, o YHWH"[10]. A ambiguidade dessa fala já começa pelo estatuto controverso do verbo *qanah*, que possui uma ligação direta com o próprio nome de Caim (*qayn*) e ainda, dispõe de uma gama variada de significados, desde "adquirir, obter posse e criar ou gerar"[11] (Cassuto, 1989; Van Wolde, 1991). O último sentido, criar, usualmente é associado com a função divina, e se traduzido deste modo, intensifica-se a ironia, pois pressupõe Eva, após o fatídico episódio da queda (*Gn* 3), "gerando" um homem[12] como o próprio YHWH, aquele que solucionaria todos os problemas[13]. Pois como sugere Hamilton (1990, p. 233, tradução nossa) "[...] com o nascimento de Caim, Eva pensou, erradamente, que a semente divinamente prometida em 3,15 tinha agora surgido em Caim"[14]. Contudo, as coisas não se encaminham nessa direção.

[9] No original: "*The narrative is not concerned with two brothers, but with Cain*" (Westermann (1984, p. 296).

[10] Todos os versos citados de *Gn* 4,1-16 são traduções feitas pelos autores do original, a partir da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (Elliger, Rudolph, 1997). Os demais versos bíblicos citados ao longo do texto são da Bíblia de Jerusalém. No original: הָוהְי־תֶא שִׁיא יִתיִנָק

[11] Sarna (1989, p. 32) ainda acrescenta os sentidos do verbo qanah em relação a outras expressões do antigo Oriente Próximo: "[...] k-n-h, meaning 'to produce, create' which appears in Hebrew, Ugaritic, and Phoenician. It is present in the divine epithet used in Genesis 14:19 which is discussed in Excursus 8, as well as in the name Elkanah. In Ugaritic, the goddess Asherat bears the description *qnyt ilm*, 'progenitress of the gods'".

[12] Outra estranheza também está no próprio termo **שִׁיא** visto que este indica um homem adulto e não é usado para referir-se a uma criança. Na perspectiva de Nandi (2016, p. 62) isso pode ser explicado talvez pelo fato de que "No nascimento de seu primogênito macho, Eva exulta de alegria por ter adquirido, em meio às dores e sofrimentos, um auxiliar, um homem, proveniente de Yhwh. O uso do termo estaria indicando que Eva contempla, na criança que nasce, o homem futuro".

[13] Nandi (2016) observa que a presença do indicador do objeto direto (**תֶא**) antes do nome de YHWH, sugere a possibilidade de que Eva achasse que seu filho era o próprio Deus. Deste modo, tamanha atribuição a figura de Caim depois servirá como quebra de expectativa da própria narrativa, na medida em que o filho não se revela bondoso como YHWH, mas como aquele que assassina o seu próprio irmão.

[14] No original: "[...] *in the birth of Cain, Eve thought, mistakenly, that the divinely promised seed of 3:15 had now come in Cain*" (Hamilton, 1990, p. 233).

Assim, além da ironia pelo uso do verbo *qanah*, o próprio nome de Caim (***qayin***) também parece sugerir certos anúncios de enredo. De acordo com Nandi (2016, p. 59), as opções de tradução podem ser resumidas em duas principais: a primeira, que associa o significado de Caim com "lança" ou "ponta de lança" (e daqui advém as interpretações etiológicas de sua figura); e a segunda, feita de uma perspectiva fonética do termo ***qānā*** que se aproxima com algo como "sentir inveja/ciúme". Ferrada (2016, p. 341, tradução nossa) ainda acrescenta a possibilidade etimológica do nome com "[...] os verbos qwm (insurgir-se contra) e *nqm* (vingar)"[15].

Por outro lado, seu irmão, Abel, não possui uma etimologia por si só. Isso, de acordo com Van Wolde (1991) e Nunes Júnior (2017) demonstra o seu caráter efêmero e transitório na narrativa. No texto bíblico, seu nome é alternado constantemente com o termo ***hebel*** ("névoa, vapor, sopro"), tão marcante no livro de Eclesiastes, evidenciando seu aspecto quase que despersonalizado e aparentemente nulo. Afinal de contas, sua própria existência textual é subordinada ao estatuto de mero irmão daquele que é o grande protagonista da história, Caim. E ainda, a própria estrutura sintática do verso 2, iniciada com o verbo *yāsap̄* (no *hifil wayyiqtol*) acompanhado também do verbo *wattōsep̄ lāledeṯ* ("tornou a trazer à luz"), possui um sentido de repetição que, de certo modo, evidencia que o novo nascido não foi recebido com a mesma ênfase e expectativa de Caim (Nandi, 2016). Deste modo, narrativamente, Abel é apresentado apenas como uma personagem passageira e secundária, tal qual o vento que sopra toda relva no campo (*Sl* 103,15-16).

Por conseguinte, no que tange às funções desempenhadas pelas personagens, os vislumbres dispostos no versículo 2b evidenciam uma certa preferência pela atividade de Caim, pelo menos quando considerados os textos anteriores de *Gn* 2-3. De um lado temos Caim, como cultivador do solo (*'ōḇēḏ 'aḏāmāh*) e do outro, Abel enquanto pastor de gados pequenos (*rō'ēh ṣō'n*). Na perspectiva de Nunes Júnior (2017, p. 99), ambos parecem cumprir as atividades designadas a Adão por YHWH, seja de lavrar e cuidar da terra (*Gn* 2,15), seja ela de dominar sobre os animais (*Gn* 1,28). No entanto, considerando a íntima relação de Adão (*āḏam*) com a terra (*'aḏāmah*), já que é dela que ele é gerado, a atividade de Caim parece ter uma certa predominância em relação a Abel. Por estas razões e outras não elencadas, Westermann (1984) postula que Caim é uma espécie de segundo Adão.

Em seguida, a narrativa continua, mas de maneira rápida, pois como sugere Cassuto (1989) e Westermann (1984), o peso do relato não se encontra nos eventos em si, mas nos diálogos entre Caim e YHWH. Com isso, nos versos 3-5 temos a descrição do evento sacrificial das ofertas (*minḥah*). Neste momento, o verbo *bō*, utilizado para indicar a apresentação das ofertas, intensifica a imagem de adoração, dado que o termo é comumente associado, ao longo da Bíblia Hebraica, à entrada do sujeito no tabernáculo como parte do culto[16] (*Ex*, 28, 29; *Lv* 16, 23; *Dt* 23, 2,3).

Assim, de um lado, Caim apresenta sua oferta do fruto da terra e do outro, Abel, apresenta as primícias da parte gorda de seu gado. Como resultado, ironicamente, YHWH olha atentamente para Abel, mas para Caim, vira o seu rosto. Desse modo, o olhar de YHWH inverte a ordem e as expectativas anteriormente construídas, na medida em que confere a Abel o lugar que antes era dado para Caim (Cassuto, 1989; Nandi, 2016; Van Wolde, 1991).

Mas por que YHWH olhou para Abel e não para Caim? Bom, a resposta não é simples. Diversos estudiosos empenharam-se em trazer explicações sobre a preferência de YHWH pelo

[15] No original: "[...] *los verbos qwm ('levantarse en contra') y nqm ('vengar')*" (Ferrada, 2016, p. 341).

[16] Nandi (2016, p. 68) ainda acrescenta que "Nos textos cúlticos é usualmente utilizado para referir-se a oferta de cereais em oposição ao sacrifício animal (*Lv* 2), embora, ocasionalmente (*1Sm* 2,17.29) abranja a ambos". Deste modo, pode-se dizer que a escolha do verbo intensifica e anuncia a ironia da rejeição sacrificial de Caim.

sacrifício de Abel. Alguns intérpretes como Cassuto (1989), por exemplo, veem a aceitação da oferta de Abel como fruto de sua melhor intenção sacrificial. Outros, como Gunkel (1964) e Von Rad (2006), entendem o evento como valorização redacional do nomadismo pastoral. E por fim, Duyndam (2008) e Nandi (2016) associam a escolha de Abel a um padrão de eleição visto em Jacó e José. Contudo, uma outra interpretação possível – e que faz jus a proposta deste artigo de discutir questões éticas e da alteridade na narrativa – pode ser encontrada em Westermann (1984, p. 308, tradução nossa)[17] quando este diz:

> Fala da existência de seres humanos como irmãos, da vida em comum daqueles que têm direitos iguais. Aqui vêm à tona as dificuldades que põem em perigo a comunidade, quando um tem mais do que o outro, quando um é bem-sucedido e o outro não. A desigualdade entra onde deveria haver igualdade. É disto que trata a história.

Ora, trata-se de uma situação comunitária e de irmandade em que a desigualdade impera, por motivos ocultos da parte de YHWH, e isso suscita uma decisão na narrativa, induzindo uma atitude da parte de Caim. Vitório (2016, p. 29) expande esse olhar ao dizer que as entrelinhas do texto escondem os elementos fundamentais da prática cultual, na medida em que "[...] o culto agradável é aquele que exige um cuidado com o semelhante". Caim, de fato, vivenciou uma espécie de injustiça, uma rejeição simbólica por parte de YHWH. Afinal de contas, ele era o grande protagonista da narrativa. Mas tal *negatividade*[18], inerente diante do encontro com o Outro (Deus e o próximo), induz um movimento para a personagem. Lévinas (2015) e Buber (2006) dirão que a solidão narcísica só pode ser quebrada diante do encontro face a face em que a presença negativa do Outro, força o sujeito a sair de seu próprio universo particular e experimentar a infinidade do Outro.

Assim, a construção de Abel, por mais fugaz que seja, é intencionalmente acompanhada do vocábulo "irmão" (*'aḥ*), repetido sete vezes[19] na narrativa, como uma espécie de insistência ética, um apelo. E pensando diacronicamente, pastores e agricultores, no antigo Israel, irão entrar em conflito com seus modos de vida distintos entre si, mas a narrativa parece evocar que diante dessas diferenças socioculturais inevitáveis, a comunhão e adoração requerem inerentemente a fraternidade e a reconciliação (Vitório, 2016; Van Wolde, 1991).

O rosto derretido de Caim e o rosto violentado de Abel

Mas o que se sucede na narrativa? Que elementos se dispõem literariamente após a rejeição de Caim por YHWH? Em *Gn* 4,5 é dito: "Então, Caim alçou fogo em si e seu *rosto derreteu*". A expressão *pāneh* ou *pānīm* (faces, rosto) que aparece neste verso e mais outras cinco vezes ao longo da narrativa de *Gn* 4,1-16, tem um papel fundamental no desdobramento dos eventos, conforme se pode visualizar no Quadro 1. O termo é derivado do verbo pānah que tem como significado a noção de movimento, como "virar para o lado", "virar e olhar" e ainda, "interessar-se por", como pode ser percebido em 2 *Sm* 9:8 (Brown, Driver, Briggs, 2000, p. 193; Holladay, 2010, p. 416). Nesse

[17] No original: "*It speaks of the existence of human beings as brothers, of the life in common of those who have equal rights. There come to the surface here those difficulties that endanger community, when one has more than the other, when one is successful and the other not. Inequality enters where there should be equality. This is what the story is all about*" Westermann (1984, p. 308).

[18] A negatividade é um conceito que aparece ao longo de toda a tradição filosófica, mas ganha um certo teor com o sistema hegeliano. Conforme Han (2017, p. 22, grifo nosso) expõe em Agonia do Eros, "*Absoluto, ao contrário, é o espírito que reconhece e aceita a negatividade do outro*". Em outras palavras, o Outro é apresentado como negativo, na medida em que ele é negação do Ego, isto é, algo para além do Eu, um não-Eu. Lévinas (2015) irá se apropriar de tal conceito, mas realizando uma profunda revisão, na medida em que não coloca o encontro face a face dentro do esquema abstrato dialético hegeliano, mas coloca a negatividade do Outro como essencialmente um movimento de "exterioridade absoluta".

[19] O número sete, símbolo de perfeição e completude na Bíblia Hebraica (*Gn* 1; *Lv* 8; *Lv* 25), aparece em *Gn* 4 de forma irônica. Segundo Cassuto (1989), ocorre sete vezes em referência a Abel e ao termo "irmão", além de marcar a punição perfeita contra quem matar Caim (*Gn* 4:15), contrastando com a harmonia da criação e destacando a gravidade da violência.

sentido, o estatuto da palavra rosto (*pānīm*) está intrinsecamente ligado à noção de deslocamento dos sujeitos.

Quadro 1 – Aparições explícitas e implícitas do termo *pāneh / pānīm.*

Versículo	Contexto
Gênesis 4,5	Caim se ira e seu *rosto derrete*
Gênesis 4,6	YHWH pergunta a Caim sobre seu *rosto derretido*
Gênesis 4,7[20]	YHWH associa o *rosto derretido* de Caim com o pecado e a responsabilidade diante do seu desejo
Gênesis 4,14 (2x)	Caim lamenta por ser expulso da *face* da terra e por estar ocultado do *rosto* de YHWH
Gênesis 4,16	Caim é expulso diante do **rosto** de YHWH

Fonte: elaborado pelo autor.

Agora, no que diz respeito à etimologia de ***pānīm***, seu uso pode estar associado a três principais ideias: 1) o rosto e suas feições (*Gn* 4,5; *Gn* 40,7; *2Sm* 14,20); 2) a presentificação de um sujeito (seja de YHWH, de um rei ou de um profeta) ou sua pessoalidade (*Gn* 33,10; *Ex* 33,14; *Dt* 4,37; 2Sm 14,24); 3) e *estar diante de algo*, seja temporalmente ou espacialmente (*Gn* 19,13; 23,12; 1*Rs* 6,3) (Brown, Driver, Briggs, 2000; Holladay, 2010,). Assim, na Bíblia Hebraica, a face é vista como o mais representativo aspecto do corpo humano, pois é dela que se expõem os movimentos, as expressões e a identidade do sujeito (Idel, 2014). Outro aspecto curioso, se dá pelo fato de, gramaticalmente, a palavra face sempre ser usada no plural (*pānīm*), evidenciando a multiplicidade de expressões e feições que o ser humano possui (Nandi, 2016; Holladay, 2010). Idel (2014, p. 78, tradução nossa, grifo nosso)[21] ainda intensifica essa dimensão ao relacionar a multiplicidade das faces com a representação divina no texto bíblico:

> Em hebraico, o próprio termo para rosto, panim, tem uma forma plural, mas não há dúvida de que não é a forma plural gramatical, mas é o conceito de multiplicidade de rostos que transparece nesta passagem. O Deus como o outro não é um objetivo experimentado pela diversidade humana. Ele não é o denominador comum estável das diversas experiências humanas, mas uma entidade flexível, que tanto unifica quanto diversifica as experiências humanas [...] Não há dúvida de que a ênfase nas diferentes faces reduz o papel de uma teologia antropomórfica forte e estática, *permitindo uma atitude muito mais dinâmica, relacionada a uma face divina elástica*.

Nesse sentido, o divino também possui um rosto ou rostos na narrativa hebraica, os quais são expressões de sua presença. Ainda, é por meio do seu rosto que sua glória é revelada, como pode-se averiguar no encontro de YHWH com Moisés em *Ex* 33,20-23, em que é dito que: "Não poderás ver a minha face[s], porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo". Embora nesta passagem a face de Deus seja apresentada como uma realidade que evidencia a distância infinita entre a santidade de YHWH e a indignidade humana, em outros momentos, YHWH aproxima seu *rosto* dos homens. Contudo, essa aproximação não implica um esgotamento ou a plena possibilidade de o humano analisar o divino, já que a glória de YHWH permanece infinita. Em vez disso, ela reflete

[20] O termo *panah* não aparece no verso 7, mas é subentendido na narrativa, conforme apontam Cassuto (1989), Nandi (2016), Nunes Júnior (2017) e outros. Literalmente o verso poderia ser traduzido como: "Acaso, se proceder bem, não se elevará?" (תֲאֵשׂ בִיטִיתֹ־תַא אוֹלֲה). Em várias traduções, o elemento rosto é indicado para trazer sentido conectivo com o verso anterior, ainda mais quando considerado a regra gramatical hebraica que afirma que um objeto que seja comum a dois verbos pode ser expresso uma só vez (Nandi, 2016).

[21] No original: "*In Hebrew the very term for face, panim, has a plural form, but there can be no doubt that it is not the grammatical plural form, but it is the concept of multiplicity of faces that transpires in this passage. The God as the other is not the objective One experienced by human diversity. He is not the stable common denominator of the human diverse experiences, but a flexible entity, which both unifies and diversifies human experiences [...] There can be no doubt that the emphasis on the different faces reduces the role of a strong, static anthropomorphic theology, allowing a much more dynamic attitude, related to an elastic divine face*" (Idel, 2014, p. 78).

um relacionamento possível, um encontro "face a face" que se traduz em amizade e parceria, como ilustrado em *Ex* 33,11 (Cassuto, 1997). Por fim, considerando que a glória de YHWH é retratada como infinita, é curioso, no entanto, notar que a imagem da bondade divina é representada pelo ato de YHWH *levantar o seu rosto* (*yiśśā' yəhwāh pānāyw*) em favor do povo, conforme podemos observar na perícope da bênção sacerdotal em *Nm* 6, 22-27.

Mas o que esses elementos nos dizem sobre a face derretida de Caim? Em primeiro lugar, a rejeição de YHWH ao seu sacrifício provoca nele uma reação de profundo desgosto, ódio, raiva ou mesmo depressão, conforme Sarna (1989) e Hamilton (1990) sugerem. A força do verbo *ḥārah* indica que, em seu sentido mais literal, Caim alçou fogo em si mesmo e seu *rosto* se derreteu, como que se desfigurando (Nandi, 2016). Seja uma raiva profunda ou uma depressão, de todo modo, o texto instiga essa pluralidade de emoções que desaguam no ato de Caim abaixar o seu *rosto*. E aqui reside a chave da narrativa.

A dinâmica do *rosto derretido*, caído e desfigurado sugere a incapacidade de Caim avaliar a situação, dado que sua face está consumida de raiva/tristeza, tornando-se, assim, indisposto a enxergar seu irmão ou YHWH. Ora, ele se encontra angustiado diante da preferência de YHWH, uma vez que essa inversão o retira do centro de tudo. Deste modo, sua única reação é desviar o olhar da realidade, abaixar o rosto e preocupar-se exclusivamente consigo mesmo. Por esta razão, Nandi (2016, p. 77) disserta: "[...] a distinção de Yhwh não foi a causa do estado de Caim, mas apenas serviu para 'despertar' nele a consciência de uma realidade que vai além dele mesmo. Esta realidade, não acolhida por Caim, parece ser a causa autêntica do processo que o conduzirá ao fratricídio".

Deste modo, há um elemento simbólico evidenciado no *rosto derretido* de Caim. Ora, quando falamos da linguagem simbólica, devemos retomar os escritos ricoeurianos. Ricoeur (1988) postula que todo símbolo possui um duplo sentido: 1) o sentido primário - enquanto literal, mundano; 2) e o sentido figurado ou espiritual, muitas vezes estruturado de maneira existencial e ontológica. Com isso, há no elemento do *rosto derretido* um dispositivo simbólico que não apenas estrutura uma reação física da circunstância narrada, mas que assume um papel fundamental para a compreensão do tema da alteridade. O rosto derretido, desfigurado e caído, exemplifica a negação do olhar para o outro, simbolizando a perpetuação egoísta de Caim e a recusa da alteridade para com seu irmão, Abel. Contudo, além de seu valor simbólico, o rosto derretido e abatido também desempenha um papel narrativo crucial, pois atua como o prenúncio explícito da tragédia que se desenrolará, além de ser o ponto central do diálogo de YHWH nos versos subsequentes da narrativa.

Por conseguinte, YHWH procura Caim para dialogar. Inicialmente, ele questiona Caim sobre o porquê de sua angústia/raiva e a razão para seu *rosto* ter derretido e se tornado desfigurado. O mais interessante, por sua vez, é a imagem metafórica utilizada por YHWH em sua segunda fala. Em *Gn* 4,7 é dito: "Acaso, se procede bem, teu rosto não se elevará? E se não proceder bem, na entrada se agacha à espreita a transgressão. E para ti é o desejo *dele* e tu dominarás *ele*"[22]. Esse diálogo, de difícil tradução, expõe uma série de elementos fundamentais para a narrativa.

Em primeiro lugar, a ideia do rosto levantado/caído é reforçada, só que agora com um acréscimo do elemento moral. YHWH expõe que "[...] a face levantada indicaria a 'dignidade' de alguém capaz de agir bem diante de uma frustração, suportando-a e mantendo-se elevado" (Nandi, 2016, p. 81). Por outro lado, caso mantivesse seu rosto abaixado, a transgressão estaria à espreita, como um animal ou demônio (Cassuto, 1989; Nandi, 2016; Van Wolde, 1991). A expressão incomum que aparece no texto e evoca uma metáfora animalesca e monstruosa é *rāḇaṣ*. Seu

[22] No original: וּבֹ֣לֶשְׁמֵ֣ת הִתְאֵ֔וּ וּתְקוּשִׁ֥תְךָ֖ רְיֻלְאֵ֑וּ עָבֹ֣ר תאֵטָ֔ח חַתָּ֖פֶל בִיטִ֣ית אֹל֑ מאֵ֖וּ תאֵ֥שׂ בִיטִ֖ית־חַא אוּלָֽה: (*Gn* 4,7).

significado varia desde "estar deitado, agachado, repousado", ou um animal que se agacha prestes a atacar (*Gn* 49:9), até mesmo associado na literatura assíria com um demônio chamado rabitsu, conhecido como o Espreitador (Cassuto, 1989; Hamilton, 1990; Nandi, 2016). Toda essa imagem metafórica da transgressão, como uma espécie de animal/monstro/demônio feroz agachado, entra em confluência com a condição anterior da face caída, como se fosse uma metáfora justaposta. Cassuto (1989, p. 211, tradução nossa) ainda comenta, "*rāḇaṣ*, que é o pecado, vai desejar-te (o seu desejo será para ti), isto é, vai tentar dominar-te, manter-te perto de si e fazer-te deitar no chão tal como ele. Se uma vez começares a pecar, o pecado atrair-te-á cada vez mais para si"[23].

E de fato, Caim não se torna capaz de controlar esse desejo animalesco e monstruoso dentro dele. Incapaz de enxergar a situação, ele apenas visualiza a si mesmo em seu universo particular de dor e sofrimento. Em termos buberianos, Caim age como um *egótico* (Eu-Isso), na medida em que se afasta dos outros e estabelece uma relação de apropriação e posse da realidade (Buber, 2006). Ora, ele não se importa com o irmão, não se importa com YHWH, apenas se importa com a terra que lavra - elemento este que ele acha possuir. Essa é a face do desejo (*təšūqah*) que ele deve controlar. Nas palavras de Brueggemann (1982, p. 58, tradução nossa, grifo nosso), "É a mesma palavra utilizada em 3,16 para descrever a inclinação pervertida da mulher pelo homem no caso desordenado do jardim. *Este desejo não é um anseio humano normal*. *É o lado negro da vida sob a perversão*"[24].

E trazendo prenúncios da linguagem levinasiana, Caim para poder enxergar o *rosto* do seu irmão e transformar o seu desejo, deve "desviar de si", "sair de si", a fim de experienciar o infinito do outro. Por esta razão, uma tradução atenta do verso confere o sentido de que para Caim o desejo é dele, ou seja, de outro (Abel). Não é apenas uma relação de Caim consigo mesmo, mas esse desejo é evocado em relação ao seu irmão e ele deve respondê-lo, pois como disserta Pinto (2021, p. 82), "[...] desejar é, sobretudo, sair de si para além do horizonte de compreensão do eu. É estabelecer uma relação não 'alérgica' com a alteridade". Contudo, como a própria etimologia da palavra pecado (*ḥaṭṭa't*) sugere, a partir de sua derivação verbal (*ḥāṭā*), a transgressão é essencialmente "errar o alvo, o objetivo", "ir para a direção errada" (Brown, Driver, Briggs, 2000, p. 776; Koehler, Baumgartner, 1994, p. 747). Assim, Caim, imbuído de uma transgressão animalesca dentro de si, é incapaz de direcionar o seu desejo para o seu irmão, reconhecendo o apelo do seu rosto. O seu alvo é apenas ele mesmo.

E, assim, a narrativa continua com o fatídico episódio do assassinato. Mesmo diante da insistência de YHWH para Caim levantar o seu rosto e controlar o seu desejo animalesco, a única coisa que Caim faz é ignorar YHWH e não o responder. Em *Gn* 4:8 vemos: "E disse Caim a Abel, seu irmão. E aconteceu que estavam no campo, se levantou Caim contra Abel e o estraçalhou"[25]. Toda construção do verso ecoa a imagem de um animal no campo prestes a assassinar sua presa. Vitório (2016, p. 34) ainda comenta:

> O campo (*sadeh*), um espaço aberto, é o ambiente do pastor Abel. Logo, não foi convidado para um lugar estranho e, sim, para um lugar conhecido. Uma forma sagaz usada para enganá-lo! O agricultor Caim quer eliminar o irmão Abel não em meio às suas plantações e, sim, onde pastam as ovelhas de sua vítima. A morte de Abel, portanto, poderá ser comparada com a de uma ovelha indefesa.

[23] No original: "*The 'robbes', which is sin, will long for you (its desire shall be for you), that is, it will endeavour to have dominion over you, to keep you near to itself, and to make you couch on the ground just as it does. If once you start to sin, sin will draw you to itself more and more*" (Cassuto,1989, p. 211).

[24] No original: "*It is the same word used in 3:16 to describe the perverted inclination of the woman for the man in the disordered affair of the garden. This desire is not a normal human yearning. It is the dark side of life under perversion*" (Brueggemann,1982, p. 58).

[25] No original: וַתָּקָם קַיִן אֶל־הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ׃ (*Gn* 4:8).

E como uma ovelha indefesa, Abel é estraçalhado. Afinal de contas, ele não é sequer uma pessoa, do ponto de vista de Caim, quem dirá um irmão (expressão enfaticamente repetida duas vezes no verso 8). Ora, Abel não fala e nem mesmo possui um *rosto* na história. É um despersonalizado, uma coisa. Sua presença na narrativa é vaporizada, pois como mesmo afirma Ferrada (2016, p. 356, tradução nossa), "Abel morre, a sua vida foi um sopro; a sua morte encarna, portanto, o significado do seu nome"[26].

A continuidade imagética da despersonalização de Abel é reforçada, sobretudo, pelo fato de: "Caim não *olha diretamente para o seu irmão Abel*, mas fica à espreita dele como um animal selvagem" (Van Wolde, 1991, p. 32, tradução nossa, grifo nosso)[27]. Nesse sentido, além de não dirigir o olhar ao irmão, negando-lhe o reconhecimento como pessoa, conforme o sentido amplo de *pānīm* na Bíblia Hebraica, a supressão de sua voz indica, na perspectiva de Cassuto (1989) e Van Wolde (1991), a negação da existência do outro como igual. Deste modo, a disposição de silenciamento de uma voz já é um notório ato de assassinato e negação da existência do outro.

Consequentemente, diante de todas as exortações de YHWH, a única ação realizada por Caim, no entanto, foi a de tirar a vida de seu irmão, ignorando completamente a fala divina. E quanta ironia, pois como bem observou Van Wolde (1991, p. 35, tradução nossa), "Caim não levanta a cabeça para olhar para Abel, mas levanta o corpo da emboscada e salta sobre a presa como um animal selvagem e mata-a num ataque selvagem"[28]. Essa descrição evoca a expectativa etimológica associada ao nome de Caim, conforme proposta por Ferrada (2016), que sugere a ligação do nome ao verbo *qūm* (levantar-se, insurgir-se). Deste modo, é mais fácil para o opressor levantar suas mãos para o assassinato do que levantar o seu rosto e enxergar no olhar do oprimido, um irmão. É mais fácil para o egótico apenas prezar por si mesmo e seu desejo insaciável do que dispor de responsabilidade diante dos outros. Assim, Caim trata seu irmão como "Mesmo", como nada além de um objeto descartável no horizonte do seu próprio mundo (Lévinas, 2015).

É possível uma ética do rosto?

> "E disse YHWH para Caim: Onde está Abel, teu irmão?
> E disse: Não sei, acaso sou eu responsável por meu irmão?"[29]
> (*Gênesis* 4,9, tradução nossa)

Chegamos ao momento ápice do relato: o momento em que YHWH novamente convoca Caim para o diálogo, questionando-o sobre seu irmão. A fala divina, "Onde está", é a mesma direcionada a Adão em sua fuga da responsabilidade diante de seu ato pecaminoso em *Gn* 3,9. Nesse sentido, Westermann (1984, p. 304, tradução nossa) comenta: "O homem não existe como ser humano por si só; há alguém que o interpela. O irmão, enquanto irmão, também não existe sozinho"[30]. No entanto, a resposta de Caim é o retrato da mais pura indiferença desumanizadora. Ao dizer "não sei", Caim não apenas demonstra desrespeito para com YHWH – afinal, tendo matado Abel, ele certamente sabe onde deixou o corpo do irmão –, mas também subverte o sentido relacional e afetivo do termo *yāḏa*, como observado em *Gênesis* 4,1, 17 e 25. Além disso, ao questionar ironicamente ser responsável pelo seu irmão, Caim demonstra incompreensão da dimensão do que significa ser humano.

---

[26] No original: "*Abel muere, su vida ha sido un soplo; su muerte, en consecuencia, encarna el significado de su nombre*" (Ferrada, 2016, p. 356).

[27] No original: "*Cain does not look directly at his brother Abel but lies in ambush for him like a wild animal*" (Van Wolde, 1991, p. 32).

[28] No original: "*Cain does not raise his head to look at Abel but raises his body from its ambush and jumps on his prey like a wild animal and kills in one savage attack*" (Van Wolde, 1991, p. 3).

[29] No original: "יכֹנֹאִ יחִאָ רמֹשֶׁה יתִעדְִי אלֹ רמָאֹיַוְ־יחִאָ לבֶָה יאַ ויַקִ־לאָ תוהִיְ רמָאֹיַוְ:" (*Gênesis* 4,9).

[30] No original: "*The man does not exist as a human being on his own; there is one there who questions him. Neither does the brother as brother exist alone*" (*Gênesis* 4,9).

Curiosamente, em *Gn* 2,15 é dito que o ser humano deveria "cultivar e guardar" (*'ābḏāh ūləšämrāh*) a terra, enfatizando tanto a dimensão do trabalho (cultivar) quanto a da responsabilidade cúltica em relação à terra[31] (guardar). No entanto, o egótico Caim, que apenas acredita ser merecedor de tudo, desdenha da responsabilidade. Em sua perspectiva, ele acha que o seu irmão, mesmo sendo filho do Criador, não é uma criatura e, portanto, não merece ser guardado. Por conseguinte, trata o seu irmão como mero sopro, silenciando sua voz e violentando o seu rosto. Contudo, a narrativa não deixa Abel apagado da história. A insistência dialógica de YHWH para com Caim enuncia o grito divino em favor dos oprimidos e o apelo ético por excelência:

> E disse: O que tu fizeste! A voz do sangue de teu irmão grita chorando a mim, do solo. E agora amaldiçoado tu estás do solo, o qual abre sua boca para abrigar o sangue do teu irmão, que está na tua mão. Quando fores cultivar o solo, ele não continuará a dar força para ti. E assim, tu irás cambalear e vagar sem rumo pela terra (*Gn* 4,10-12, tradução nossa)[32].

Ora, mesmo que Caim tivesse levado Abel para um ambiente isolado no campo, com aparente ausência de testemunhas, YHWH e a própria terra advogam pelo sangue oprimido de Abel. Assim, o relato inverte seu eixo, na medida em que apresenta que: "Abel está revestido de sentido no relato e sua presença é fundamental. Trata-se de um 'vazio' cheio de significado" (Nandi, 2016, p. 64). O *rosto violentado* de Abel, portanto, assume paradoxalmente voz ativa. O seu choro, que emana da terra, é o choro dos oprimidos, e este é testificado por YHWH[33]. Nandi (2016, p. 110) ainda acrescenta que "a imagem do sangue clamando do solo vai além de uma simples metáfora poética, é também a demonstração de profundo senso de justiça da cultura hebraica".

Assim, a defesa de YHWH para com Abel, exemplifica um dos ensinamentos fundamentais da tradição judaica (e mesmo cristã), da qual ferir o rosto do outro é ferir o *rosto* de Deus. Para ser mais enfático, o pseudoepígrafo de 2 *Enoque* 44,1-3 diz: "Quem insulta o rosto de uma pessoa insulta o rosto do Senhor [...] Quem trata com desprezo o rosto de qualquer pessoa trata o rosto do Senhor com desprezo"[34]. Deste modo, o rosto violentado carrega santidade, carrega também um apelo ético.

Diante destas prerrogativas, encaminhamo-nos para a seguinte questão: é possível, então, uma ética mediante o *rosto* dos violentados? Que novos vislumbres a fenomenologia, enquanto atitude filosófica preocupada com as aparições e com o modo como os fenômenos acontecem e são recebidos por nós, pode trazer para este rico relato?

Emmanuel Lévinas (1906-1995), importante fenomenólogo francês de origem judaica, elaborou um intrincado pensamento, cujo desdobramento enfatizou o engendramento de uma "filosofia primeira" que descrevesse e interpretasse o evento de encontro e acolhimento do Outro. Diferentemente dos projetos anteriores da fenomenologia com Husserl, Heidegger ou mesmo Merleau-Ponty, Lévinas se empenhou em pensar para além dos horizontes do Ser, do *Dasein* ou mesmo da intencionalidade da consciência transcendental[35]. Em linhas gerais, Lévinas (2015)

---

[31] Nandi (2016, p. 103) aponta sobre o uso do verbo "guardar" (שָׁמַר): "O verbo não é usado somente no sentido de 'preservar, cuidar, sustentar, proteger', mas também com o sentido de 'controlar, regular, exercer autoridade sobre supervisionar'. Caim usa o particípio שֹׁמֵר, nesse segundo sentido, e aplica lhe uma conotação visivelmente negativa".

[32] No original: הַמְדַאֲה־תָּא דֹבֲעת יכ ;יַחָיִמ ֵיחָא יִמְד־תָא תַחָקֵל ִהיִפ־תָא הָתָצָפ ָהשָׂא הַמְדַאֲה־ַמ הָתָא רוֹרָא הָתַעו :הַמְדַאֲה־ַמ יַלֵא סיקָעצ ֵיחָא יִמְד לוֹק ִתישָׁע הָמ ָהמאיו :עֲרָאָב הָיְהִת דָנו ָעַנ ָלְ הָחֹכ־תַת ָהסֹת־אל

[33] A força poética do verbo קָעַצ reaparece em outros importantes eventos da Bíblia Hebraica, como a aflição dos escravos israelitas no Egito (*Ex* 3:7) e o clamor do estrangeiro, do órfão e da viúva (*Ex* 22:21-24).

[34] Excerto original extraído da tradução crítica e comentada feita por Charlesworth (1983, p. 170): "*And whoever insults a person's face, insults the face of a king, and treats the face of the LORD with repugnance. He who treats with contempt the face of any person treats the face of the LORD with contempt. He who expresses anger to any person without provocation will reap anger in the great judgment. He who spits on any person's face, insultingly, will reap the same at the LORD'S great judgment*".

[35] Na fenomenologia, o conceito de transcendência é tradicionalmente visto como o movimento da consciência para além de si (intencionalidade), como propôs Husserl, mantendo ainda um sujeito do conhecimento, à semelhança de Kant. Heidegger reformula essa ideia como a abertura originária do Dasein ao mundo (ser-no-mundo). Lévinas, porém, critica esses sistemas por entenderem a transcendência como algo ainda iniciado pelo Mesmo – o Ego que visa o outro. Em *Totalidade e Infinito*, ele redefine a transcendência como "exterioridade absoluta", fora e vazada de mim. O Outro é realmente outro apenas quando permanece inalcançável pela consciência. Como afirma Douek (2009), essa alteridade só se preserva estando fora do sujeito, sem ser reduzida por ele.

propôs uma "filosofia primeira" centrada no encontro com o Outro, rompendo com a tradição fenomenológica egológica, naquilo que ele denominava de o "Primado do Mesmo". Assim, em vez de focar no horizonte do Ser, sua ética volta-se à metafísica do Bem[36], concebido como evasão do Eu em direção à exterioridade. O Bem não se revela no Ser, mas na responsabilidade pelo Outro, numa experiência que despossui o ego e o desloca para além da totalidade ontológica (Lévinas, 1978; 2015; Grzibowski, 2013).

Assim, um dos conceitos fundamentais decorrentes dessa evasão do ego de si mesmo dá-se a partir do aparecimento fenomenológico ético do Outro, enquanto rosto. Ora, o que é esse rosto para Lévinas? Em confluência com a discussão suscitada sobre o estatuto da palavra *pānīm* na Bíblia Hebraica, o rosto, em Lévinas, representa o ente humano por excelência, sua presentificação e santidade, enquanto "próximo que o homem é acessível, enquanto *rosto*" (Lévinas, 1997, p. 32). É somente no olhar do rosto de alguém que a alteridade pode ser estabelecida, pois o rosto "[...] está presente na sua recusa de ser conteúdo", visto que, o "Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu *rosto*, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum" (Lévinas, 2015, p. 173).

Por conseguinte, este *rosto* que se manifesta, está para além da minha posse, do meu domínio. Em suas palavras: "O infinito apresenta-se como rosto na resistência aos meus poderes e se levanta dura e absoluta no fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria" (Lévinas, 2015, p. 178). Nesse sentido, o rosto emana como um apelo, um discurso ético que, antes de qualquer articulação linguística ou racional, me confronta face a face com alguém. No rosto do outro, encontro a expressão original: "não matarás". Deste modo, como expressam Fabri e Grzibowski (2022, p. 62), "Ouvir o apelo é receber um choque, um impacto".

Ora, traçando paralelos com a narrativa dos irmãos a partir do intricado pensamento ético desenvolvido por Lévinas, pressupõe-se que Caim se caracteriza como sujeito do conhecimento e egótico, na medida em que se dispõe como aquele que apenas manipula o solo, cultivando-o, despreocupado com qualquer relação de responsabilidade. Sua atitude existencial é essencialmente voltada para o círculo fechado do Ser e do Mesmo, vendo-se incapaz (intencionalmente) de se abrir para o Outro. Com isso, o assassinato, anunciado desde sua recusa em olhar para o irmão e para YHWH, elucida seu estado emocional confuso de raiva, luto e angústia. Por sua vez, o convite de YHWH é para que ele levantasse a cabeça e agisse de maneira reta. No entanto, ao se recusar a olhar para o irmão, enxergando sua presentificação e apelo ético em seu *rosto*, Caim realiza o movimento daquilo que Lévinas (1997) chama de "negação total"[37]. Em suas palavras: "Não olhei no rosto, não encontrei seu *rosto*. A tentação da negação total, medindo o infinito desta tentativa e sua impossibilidade, é a presença do rosto. Estar em relação com outrem face a face é não poder matar" (Lévinas, 1997, p. 34).

Destarte, as consequências do fratricídio são dolosas. Conforme visualizamos em *Gn* 4,14: "Eis que eu, hoje, fui expulso da face do solo e perante Teu *rosto* me esconderei e serei o que cambaleia e o que vagueia sem rumo sobre a terra"[38]. A ênfase no elemento do rosto é intensificada

[36] Importante ressaltar que esse retorno para a metafísica não pressupõe uma aceitação de todos os predicados da filosofia antiga, como a dicotomia corpo-alma e mundo-ideia de Platão. Conforme disserta Grzibowski (2013, p. 204), "[...] quando ele fala em metafísica se refere à ética, porque a ética surge como oposição à ontologia". No que diz respeito à questão do Bem e o retorno da metafísica por Lévinas, este se dá pelo diálogo platônico da A República, livro VI, em que Sócrates afirma: "[...] conquanto o bem não seja essência, senão algo que excede de muito a essência, em poder e dignidade" (Platão, 2012, p. 201).

[37] Ricoeur (2006, p. 193, grifo nosso) em sua obra, *Percurso do Reconhecimento*, ainda acrescenta que: "O crime tem como efeito *negar a realidade de um vivente em sua determinidade, mas também fixar essa negação* [...] sendo o ataque à honra o que atinge o todo da pessoa, mas ela é evocada sob o signo do crime".

[38] No original: עָרִ֣יתִי דָגָ֗ו עַ֚ן יִתְיַהֲוּ֣ו הַתְּסֵ֔א רֶ֖יֶנְפִמּו֙ הַמְדָאָ֣ה יִנֵּ֔פ לֵ֥עַמ סּוּ֖סִה יִתְאֵ֑רְתִשַׁהֲגּ וָ֖נֲה (*Gn* 4,14).

neste verso. Em primeiro lugar, é dito que ele é expulso da face do solo. Ora, aquele que antes era lavrador da terra, devido a sua negligência em guardar a terra e o seu irmão (que assim como ele, da terra também provêm), agora é expulso de sua função (Nunes Junior, 2017). Por esta razão, Pinto (2021, p. 86, grifo nosso), em confluência com Lévinas, diz "[...] renunciar a responsabilidade por outrem significa *negar a si mesmo, à sua própria constituição no mundo*". E é exatamente isso que acontece com Caim: ao negar a realidade de seu irmão, ele perde sua identidade como sujeito no mundo, é expulso da terra e torna-se um errante, condenado a vagar sem rumo[39], como uma sombra desamparada sob o peso de sua culpa.

E em segundo lugar, e pior, Caim é expulso diante do rosto de YHWH. Conforme Sugarman (2019, p. 8, tradução nossa) postula: "O Hester panim (esconder ou ocultar a expressão da face divina) é um castigo pior do que todas as doenças, pragas e perseguições" . E assim, em um mundo sem o divino, Caim teme por sua vida. Afinal, sem o divino o mundo é posto em sua lógica desenfreada por posse, domínio e violência. Sem o divino não há mais preocupação legítima pelo Outro, pois conforme Lévinas (2015, p. 189) postula: "Deus é o Outro". E sobre essa questão, ele ainda acrescenta em sua obra, *De Dieu qui vient à l'idée* [De Deus que vem à Ideia], que o divino, ou a ideia-do-Infinito-em-mim, só "vem a mim na concretude de minha relação ao outro homem, na socialidade que é minha responsabilidade para com o próximo [...] esta que não se contrai em nenhuma 'experiência', mas da qual o rosto de outrem, por sua alteridade" (Lévinas, 2002, p. 15).

Contudo, YHWH, em sua infinita bondade, ainda demonstra misericórdia para com Caim. Um sinal de proteção (*'ōṯ*) é posto nele, a fim de que o ciclo de morte e violência não se repita. O texto não é claro sobre a natureza deste sinal, se está fisicamente em seu corpo ou se trata de uma aura que o envolve. O que importa, por sua vez, é o sentido simbólico para além de seu estatuto físico e mundano (Ricoeur, 1988). A marca confere a Caim uma nova identificação, destinada a impedir que qualquer um que o visse atentasse contra sua vida. Conforme é dito em *Gn* 4,15: "E YHWH designou sinal em Caim para que todos que o encontrassem não pudessem feri-lo"[40]. Deste modo, o sinal impede o assassinato, suscita misericórdia e ainda reabilita a identidade, outrora perdida por Caim devido ao seu afastamento da *face* da terra e do rosto de YHWH.

Assim, em meio à discussão suscitada pela ética do rosto a partir do pensamento levinasiano, pode-se pensar que o sinal recebido por Caim, na realidade, restabelece o sentido simbólico originário do rosto (Lévinas, 2015). Talvez a marca represente, simbolicamente, o ato de Caim finalmente erguer sua face e, ao torná-la visível, reabilitar sua humanidade e assegurar sua proteção. Afinal, que marca maior impediria o assassinato senão o rosto, pelo qual o Infinito se manifesta como um apelo incessante à misericórdia e à justiça?

Mas podemos ir ainda além na confluência de possíveis sentidos advindos deste símbolo tão profundo (Ricoeur, 1988). Ora, se a marca, enquanto símbolo, restaura o rosto como apelo ético, ela também pode ser averiguada à luz de um outro conceito-chave da fase tardia de Lévinas: o rastro (trace), entendido como vestígio imemorial da alteridade e da subjetividade. Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [De outro modo que ser ou para lá da essência], Lévinas projetou sua filosofia em um patamar ainda mais radical, na medida em que pretendeu elevar a compreensão da subjetividade e da ética para além do chamado *Dito*[41] (Belian; Aquino, 2016).

[39] Conforme acrescenta Cassuto (1989, p. 221, grifo nosso) sobre o sentido da expressão "vagante e errante", "*A vagrant and a wanderer does not describe the wandering shepherd, who moves his tent periodically from place to place according to his needs,* ***but one who never finds rest for the sole of his foot and is a vagabond all his days****, because he can nowhere obtain his livelihood*".

[40] No original: "*Hester panim (the hiding or concealing of the expression of the divine face) is a worse punishment than all the illnesses, plagues, and persecutions*" (Sugarman, 2019, p. 8).

[41] O binômio Dizer-Dito (*Dire e Dit*), expostos em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, articula a tensão entre a ética irredutível e a linguagem ontológica. O Dizer representa um gesto ético primordial de exposição ao Outro, sendo um compromisso de acolhimento do discurso e anterior aos signos verbais e aos sistemas linguísticos. Já o Dito manifesta-se como linguagem tematizada, codificada em significados, conceitos e estruturas ontológicas que objetivam o real, fixando-os em totalidades compreensíveis (Belian; Aquino, 2016; Lévinas, 2011).

Assim, para resolver tais problemáticas, Lévinas (2011) posicionou a ética em um registro pré-originário ou de outro modo que ser, em vista da noção de que a responsabilidade não se dá apenas pela presentificação de um sujeito face-a-face, mas por uma voz imemorial[42] (*passé immémorial*) ou anárquica – um trauma ético que se inscreve como uma ferida aberta na subjetividade sem possibilidade de cura –, permanecendo deste modo, um rastro inapagável da humanidade. Assim, essa ferida, que precede até mesmo a fruição egótica, expõe a falha do projeto de um sujeito autônomo e cartesiano, na medida em que revela uma fundação obrigatória do devir ético inscrita no próprio seio da subjetividade. A ferida imemorial, portanto, remete à disposição inevitável do eu para o outro, ou aquilo, que em sua obra ele chamou de "substituição ao outro" ou "proximidade" (Lévinas, 2011).

Portanto, se Caim representa um símbolo arquetípico do assassinato, por via da negação total do seu irmão e do rompimento da alteridade, conforme enunciaram Cassuto (1989) e Nandi (2016), sua identidade, após o fratricídio, deve ser essencialmente marcada por essa ferida, por esse rastro de uma responsabilidade que sempre esteve lá (*Gn* 2,15), mas que foi obliterada e se tornou visível como marca. Tendo em vista esses elementos, ao analisarmos a marca de Caim, o seu simbolismo intensifica-se, visto que pode também representar uma ferida de cunho pré-originário, um rastro incrustado em seu ser, cujo conteúdo é a própria voz de Abel emanada da terra clamando por justiça (*Gn* 4:10). Por consequência, a marca não simboliza apenas proteção, mas um lembrete perpétuo de sua responsabilidade, uma espécie de dívida impagável. Logo, assim como Caim vagueia sem descanso (*Gn* 4:12), a responsabilidade ética, enquanto *rastro*, é um fardo que não cessa, uma errância moral que reflete a impossibilidade de reparar plenamente a violência cometida contra seu irmão.

Assim, mesmo que a marca simbolize o ato de levantar o rosto para salvaguardar sua própria existência, ela também pode ser vista como uma exigência ética que o persegue em sua errância e deriva pela terra. Consequentemente, a *ferida-rastro-rosto* torna-se o último vínculo de Caim para com a humanidade que ele negou, ao assassinar o seu irmão. Dessa forma, o texto d*e Gn* 4,1-16 se apresenta como uma espécie de metáfora do surgimento da ética e dos rastros que ainda carregamos, a fim de evidenciar a perpetuidade do devir para com o outro e seu acolhimento.

Considerações Finais

A pungente narrativa d*e Gn* 4,1-16 instiga um debate que transcende seu estatuto etiológico, conforme visualizamos ao longo desta pesquisa. Seus sentidos fluem diretamente no drama da experiência humana, onde a violência, a objetificação e a instrumentalização confrontam-se com a luta dialética pelo reconhecimento e com a urgência do apelo ético diante do rosto do semelhante (Lévinas, 2015; Ricoeur, 2006). Este artigo procurou situar, conforme evidenciado na introdução, os sentidos existenciais e éticos extraídos da análise narrativa do texto, adotando a abordagem que Ricoeur (1988) descreve como "uma via longa da ontologia da interpretação", isto é, uma fenomenologia-hermenêutica.

Assim, ao cruzar os intrincados elementos narrativos do relato d*e Gn* 4,1-16 com a fenomenologia ética de Lévinas, pudemos visualizar a forma como a narrativa expõe a potencialidade destrutiva decorrente da negação de olhar para o rosto de outrem. O rosto desempenha um papel

[42] Quando Lévinas (2011) se refere ao imemorial, ele busca colocar a dimensionalidade de um evento anterior à hipóstase da consciência em seu fluxo temporal (retenção, presente, protensão). Trata-se de algo anárquico, pois é anterior à arché, sendo um fundamento de Ileidade – "um neologismo que deriva do pronome "il" e que significa que o outro, ao invés de ser um "tu", é um "ele", que diz respeito sem entrar em conjunção, não podendo relacionar-se pela consciência, nem ser designado por um tema" (Belian; Aquino, 2016, p. 31).

central na narrativa, ao estruturar os eventos e antecipar tanto os desdobramentos catastróficos (o rosto derretido e o fratricídio) quanto os redentivos (a marca de Caim, enquanto símbolo do rosto erguido e reabilitado). Outrossim, seu estatuto na Bíblia Hebraica, em confluência com a ética levinasiana, reforça o caráter ontológico do rosto enquanto espaço da manifestação da dignidade humana e do apelo incessante à misericórdia e à justiça.

Do ponto de vista da caracterização das personagens, Caim representa um arquétipo ou protótipo, como sugeriu Cassuto (1989) e Nandi (2016), das forças motrizes da violência, da Mesmice, da negação total diante do Outro. Contudo, visualizamos que a ação de YHWH em incitar o diálogo é constante. Não apenas repreende o opressor (Caim), como também advoga pelo rosto ausente de Abel. Com isso, a narrativa suscita que o ser humano, diante do divino, é irremediavelmente responsável por seu semelhante. Essa responsabilidade, conforme Lévinas (2011) postula, não se esgota apenas na presentificação do Outro no encontro face-a-face, mas também se manifesta como rastro, como ferida aberta que nos precede e nos condena a uma errância ética, tal qual Caim, cuja marca testifica o clamor do sangue de Abel (*Gn* 4:10). Assim, se todo ser humano é criatura de Deus, é reflexo do rosto divino e rastro de sua bondade, então a negação da existência do Outro suscita, invariavelmente, um ataque direto ao divino.

Destarte, é na epifania do encontro face a face que o humano reabilita sua própria humanidade. É no olhar para com o outro, em seu estado de nudez e vulnerabilidade - tal qual Abel, descrito como mero sopro -, que o rosto emana sua linguagem profética de justiça. E em tempos hodiernos, o clamor profético da justiça ressoa nos rostos violentados e assaltados pela injustiça, pela violência e pela exploração desumana. Como proclamou o profeta Isaías: "Cessai de praticar o mal, aprendei a fazer o bem! Buscai o direito, corrigi o opressor! Fazei justiça, ao órfão, defendei a causa da viúva" (*Is* 1,16-17).

Hoje, o rosto ausente de Abel se encontra no rosto dos oprimidos, dos pobres, dos gays, das lésbicas, das pessoas trans, dos órfãos, dos negros, dos refugiados e de todos aqueles que carregam as marcas da injustiça. Seus corpos são o rastro vivo de uma dívida histórica, a ferida aberta de uma humanidade e de um projeto ocidental que renegou a alteridade em prol dos projetos egológicos, abstratos e imperiais. Assim, os corpos condenados pela terra e as vozes silenciadas pela opressão clamam por justiça e misericórdia, evocando um olhar que reconheça sua humanidade e responda com compaixão, responsabilidade e graça.

Referências

Bíblia. *Bíblia de Jerusalém*. 18 ed. São Paulo: Paulus, 2023.

Belian, M. B. P; De Aquino, T. A. M. A linguagem do Dizer e do Dito em Emmanuel Levinas: considerações introdutórias a De outro modo que Ser. *Revista Ágora Filosófica*, v. 15, n. 2, p. 18–33, 2016. Disponível em: https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/713. Acesso em: 15 fev. 2025.

Buber, M. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro Editora, 2006.

Brown, F.; Driver, S. R.; Briggs, C. A. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2000.

Brueggemann, W. *Genesis*: Bible commentary for teaching and preaching. Atlanta: John Knox Press, 1982.

Cassuto, U. *A commentary on the book of Genesis*: From Adam to Noah. Jerusalem: Varda Books, 1989.

Cassuto, U. *A commentary on the book of Exodus*. Jerusalem: Magnes Press, 1997.

Charlesworth, J. H. *The Old Testament Pseudoepigrapha*: Volume 1 - Apocalyptic Literature and Testaments. New York: Doubleday & Company, 1983.

Douek, S. S. *Sujeito e alteridade em Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas*: proximidades e distâncias. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

Duyndam, J. Girard and Levinas, Cain and Abel, Mimesis, and the Face. *Contagion*: *Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, v. 15/16, p. 237–48, 2008. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/41925309. Acesso em: 26 dez. 2024.

Eliade, M. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

Elliger, K; Rudolph, W. *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Fabri, M; Grzibowski, S. *Introdução à Fenomenologia do Invisível*: o amor, o desejo, a vida. Curitiba: CRV, 2022.

Ferrada, A. Una lectura narrativa de Gn 4, 1-16: hermandad y violencia. *Teología y Vida*, v. 57, n. 3, p. 335-366, 2016. Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492016000300002&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 23 jul. 2026.

Frye, N. *The Great Code*: The Bible and Literature. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981.

Gunkel, H. *The Legends of Genesis*: The Biblical Saga and History. New York: Schocken Books, 1964.

Grzibowski, S. Anterioridade ética e alteridade em Emmanuel Levinas. *Dissertatio*, v. 38, p. 201-215, 2013. Disponível em: https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/8627. Acesso em: 23 jul. 2026.

Hamilton, V. *The book of Genesis*: chapter 1-17 (New international commentary on the Old Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Han, B. C. *Agonia do Eros*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

Holladay, W. L. *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

Idel, M. Panim: Faces and Re-Presentantions in Jewish Thought. *In*: Tirosh-Samuelson, H.; Hughes, A. W. *Moshe Idel*: *Representing God*. Leiden: Brill, 2014.

Koehler, L.; Baumgartner, W. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1994.

Lévinas, E. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

Lévinas, E. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

Lévinas, E. *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

Levinas, E. *Existence and Existents*. Hague: Martinus Nijhoff, 1978.

Lévinas, E. *Totalidade e Infinito*: Ensaio sobre a Exterioridade. Lisboa: Edições 70, 2015.

Nandi, L. E. *Caim como paradigma da violência em Gn* 4, 1-16. 2016. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Nogueira, P. Os Métodos Histórico-Críticos: Pressupostos e pautas para renovação. *Estudos Teológicos*, v. 59, n. 2, p. 296-310, 2019. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3779. Acesso em: 13 dez. 2024.

Nunes Júnior, E. M. *A Terra em Gênesis 1-9*: uma leitura microscópica crítica da narrativa. 2017. Tese (Doutorado em Estudos Judaicos) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Palmer, R. F. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1999.

Pinto, C. R. Sobre a responsabilidade ética: contribuições de Emmanuel Lévinas. *Rhema*, v. 19, n. 57, p. 74-89, 2021. Disponível em: https://seer.uniacademia.edu.br/index.php/RHEMA/article/view/2900. Acesso em: 20 dez. 2024.

Platão. *A República*. Brasília: Editora Kiron, 2012.

Ricoeur, P. *O Conflito das Interpretações*: Ensaios sobre hermenêutica. Porto: Editora Rés, 1988.

Ricoeur, P. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Edição Loyola, 2006.

Ricoeur, P. *Ensaios sobre Interpretação Bíblica*. São Paulo: Novo Século, 2004.

Sarna, N. M. *Genesis*: the traditional Hebrew text with the new JPS translation. New York: The Jewish Publication Society, 1989.

Shulman, G. M. The Myth of Cain: Fratricide, City Building, and Politics. *Political Theory*, v. 14, n. 2, p. 215–238, 1986. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/191461. Acesso em: 12 dez. 2022.

Sugarman, R. I. *Levinas and the Torah*: A phenomenological approach. Albany: State University of New York, 2019.

Sternberg, M. *The poetics of biblical narrative*: ideological literature and the drama of reading. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Turner, L. A. *Anúncios de enredo em Gênesis*. Engenheiro Coelho: Unaspress; Terceira Margem do Rio, 2017.

Van Wolde, E. The Story of Cain and Abel: A narrative Study. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 16, p. 25-41, 1991. Disponível em: https://doi.org/10.1177/030908929101605202. Acesso em: 10 dez. 2024.

Vitório, J. Caim e Abel: Duas oferendas - Duas atitudes de Deus Uma análise narrativa de Gn 4,1-16 em perspectiva cultual. *Estudos Bíblicos*, v. 33, n. 129, p. 28-44, 2016. Disponível em: https://revista.abib.org.br/EB/article/view/138. Acesso em: 13 dez. 2024.

Von Rad, G. *Teologia do Antigo Testamento*: Volumes 1 e 2. São Paulo: Aste; Targumim, 2006.

Westermann, C. *Genesis 1-11*: A commentary. Minneapolis: Augsburg Publishing House Minneapolis, 1984.

Colaboradores

Todos os autores colaboraram igualmente na formulação, estruturação, análise e revisão da versão final deste artigo.