

## **Del conflicto al daño. El liderazgo y la justicia restaurativa en Génesis 4.**

**R. Esteban Montilla, Ph.D.**

### **Introducción**

El relato de Caín y Abel en Génesis 4 es uno de los textos más breves y, al mismo tiempo, más densos de la Escritura. En pocos versículos, el autor despliega una reflexión profunda sobre la fragilidad humana, la tensión entre hermanos que representan a la humanidad, la experiencia del reconocimiento y la complejidad de vivir en comunidad. El conflicto que emerge entre Caín y Abel no aparece como un episodio aislado, sino como una ventana a dinámicas más amplias que incluyen la relación entre trabajo y dignidad, la vulnerabilidad ante la diferencia, la influencia de la autoridad en los vínculos y la dificultad de transformar la herida en palabra.

A medida que el relato avanza, se vuelve evidente que la desigualdad no nace en el corazón humano, sino en la estructura que lo rodea. La preferencia de la autoridad por Abel, presentada sin explicación alguna, introduce una asimetría que marca el tono emocional de toda la escena. Caín no se siente inferior por naturaleza, sino porque la autoridad lo sitúa en un lugar inferior. Esta dinámica, repetida en otros relatos del Génesis, revela que el autor bíblico conoce bien el poder destructivo del favoritismo y su capacidad para fracturar relaciones que deberían basarse en la reciprocidad.

El texto también muestra que la herida se profundiza cuando la autoridad, en lugar de reconocer su parcialidad, formula preguntas que no abren caminos. “¿Por qué estás airado?” y “¿Por qué andas cabizbajo?” no funcionan como invitación al diálogo, sino como recordatorio de la distancia entre quien tiene poder y quien lo sufre. Caín, sintiendo que la raíz de su dolor es evidente y, sin embargo, ignorada, decide guardar silencio. Ese silencio no es neutral, sino el espacio en el que la herida se transforma en resentimiento. La palabra que podría haber restaurado la relación nunca circula y la posibilidad de vida que el diálogo encarna queda suspendida.

En este terreno frágil surge la violencia. Incapaz de confrontar a la autoridad que lo hirió, Caín desplaza su ira hacia su igual. Abel, inocente, se convierte en depositario del dolor que Caín no puede dirigir hacia arriba. El relato revela así una verdad dolorosa. Cuando la injusticia proviene de arriba, la violencia suele dirigirse hacia los lados. La víctima de la desigualdad se convierte en victimario de otro vulnerable. La tragedia no es solo el asesinato, sino la lógica que lo hace posible, la ilusión de que la justicia puede alcanzarse dañando a un igual.

El texto bíblico, sin embargo, no se limita a describir la violencia, sino que también expone la responsabilidad de la autoridad en su gestación. La escena muestra que la parcialidad, la falta de reconocimiento y la ausencia de diálogo crean un ambiente emocional en el que la agresión se vuelve más probable. La hermenéutica del amor y la justicia permite ver que el relato no condena a Caín como portador de una maldad esencial, sino que denuncia la estructura que lo rodea y hace posible su gesto.

Acá se explora cómo el relato articula estas tensiones y, a través de su estructura narrativa, plantea preguntas sobre la responsabilidad, la justicia y la posibilidad o imposibilidad del diálogo. Más que ofrecer respuestas inmediatas, Génesis 4 invita a observar con atención los gestos, los silencios y las decisiones que van configurando el camino hacia la violencia. A partir de esta lectura, se examina cómo el texto construye a sus personajes, cómo presenta la desigualdad, cómo imagina la justicia y cómo sugiere, de manera sutil pero insistente, que la vida humana se sostiene en la capacidad de reconocer a los demás y de nombrar la propia herida antes de que se vuelva tragedia.

En este punto conviene recordar que el relato pierde fuerza cuando se lee como historia, como si Caín y Abel fueran figuras inscritas en una cronología verificable. La lectura literalista desplaza la atención de lo ocurrido hacia lo que el texto quiere revelar. La hermenéutica del amor y la justicia invita a dejar que las enseñanzas emerjan del relato mismo, sin exigirle que actúe como un registro histórico. Su potencia no depende de la factualidad, sino de su capacidad para iluminar dinámicas humanas que siguen vigentes.

Esta perspectiva literaria explica por qué los redactores no se detienen en el duelo de Adán y Eva tras la muerte de Abel. En un relato histórico, esa ausencia sería un vacío difícil de justificar. En un relato literario, en cambio, la omisión es deliberada. El foco no está en el dolor de los padres, sino en la relación entre hermanos y en la responsabilidad de la autoridad. El texto no busca describir una familia real, sino representar una estructura emocional y ética que atraviesa toda la comunidad humana. La ausencia del duelo parental no es descuido, sino concentración narrativa.

La misma lógica se percibe cuando el relato avanza abruptamente hacia Génesis 4:17, donde se afirma que Caín tuvo relaciones sexuales con su mujer, ella concibió y él fundó una ciudad. La escena no pretende ofrecer datos demográficos ni resolver la pregunta sobre el origen de otras personas. Las ciudades no se fundan con una sola familia y el texto no intenta explicar esa incongruencia. La intención no es histórica, sino simbólica. Caín, marcado por la violencia y el desplazamiento, aparece como fundador de la vida urbana, lo que sugiere que la ciudad nace en un terreno ambivalente donde la creatividad humana convive con la memoria de la herida.

Si el relato fuera historia, surgiría de inmediato una pregunta inevitable. ¿De dónde sale la mujer de Caín si, según la narrativa previa, solo existían Adán, Eva y sus dos hijos? El texto no ofrece ninguna explicación, no introduce nuevos personajes ni se detiene a justificar su presencia. Esta omisión confirma que el relato no se interesa por la coherencia cronológica. El mundo narrativo de Génesis 4 no funciona como un registro poblacional, sino como un escenario literario en el que los personajes representan dinámicas humanas, no genealogías exhaustivas.

La aparición de la mujer de Caín cumple una función hermenéutica importante. Obliga al lector a abandonar la expectativa de una historia literal y a adentrarse en el terreno simbólico en el que el relato realmente opera. Su presencia no busca resolver un problema demográfico, sino mostrar que la vida continúa, que la violencia no detiene la historia y que el linaje de Caín se convierte en un símbolo de la expansión urbana y tecnológica que más adelante será objeto de crítica.

La fundación de una ciudad por parte de Caín refuerza esta lectura. No se trata de un dato arqueológico, sino de una imagen que invita a pensar en cómo la vida colectiva surge en medio de conflictos no resueltos. La ciudad aparece como un espacio donde la creatividad humana se despliega, pero también como un lugar donde la memoria de la violencia queda inscrita en los cimientos de la convivencia. El relato no intenta explicar el origen de las ciudades, sino mostrar que la historia humana se construye sobre heridas que necesitan ser reconocidas para no repetirse.

En este marco, resulta necesario volver al punto de partida del conflicto y reconocer que la tensión entre Caín y Abel no surge en un vacío emocional ni social. El relato se inscribe en un mundo en el que ya existían diferencias económicas, vocacionales y simbólicas que marcaban la vida cotidiana. Antes de que aparezca la ciudad y antes de que la violencia se vuelva irreversible, el texto presenta a dos hermanos que encarnan modos distintos de relacionarse con la tierra y con la comunidad. Esa diferencia, que podría haber sido fuente de complementariedad, se convierte en terreno fértil para la herida cuando la autoridad no reconoce el valor de ambos.

### **1.-Conflicto entre agricultores y ganaderos.**

El relato de Caín y Abel se sitúa en un mundo en el que las tensiones económicas y vocacionales ya estaban presentes. La distinción entre agricultor y pastor no es un detalle anecdótico, sino un elemento que refleja diferencias profundas en la manera de relacionarse con la tierra, el trabajo y la comunidad. Caín trabaja la tierra; Abel cuida rebaños. Esta diferencia, aparentemente simple, se convierte en el trasfondo simbólico que permite que el conflicto posterior adquiera densidad humana y teológica.

Hace aproximadamente 15 mil años, los seres humanos comenzaron a domesticar plantas y animales, un proceso que transformó radicalmente la vida social. La arqueología ha descrito este giro como la Revolución Neolítica, un cambio decisivo que permitió el paso de sociedades cazadoras-recolectoras a comunidades capaces de producir su propio alimento. V. Gordon Childe (1951) subraya que la domesticación marcó “un punto de inflexión decisivo en la historia humana”, pues abrió la puerta al sedentarismo y a formas más complejas de organización.

La agricultura permitió asentarse, planificar las cosechas y almacenar alimentos; la ganadería ofreció movilidad, intercambio y una relación distinta con el territorio. Ian Hodder (1990) muestra que este tránsito hacia el cultivo y el pastoreo no solo modificó la economía, sino también la estructura simbólica y social de los grupos humanos, generando nuevas formas de identidad, territorialidad y convivencia. Estos dos modos de vida —sedentario y nómada— dieron origen a comunidades con ritmos, valores y sensibilidades diferentes, como lo evidencian los estudios antropológicos y arqueológicos contemporáneos.

Con el tiempo, la acumulación de alimentos y la necesidad de organizar la vida colectiva llevaron al surgimiento de las primeras ciudades, espacios donde florecieron nuevas formas de conocimiento, tecnología y administración. Marc Van de Mieroop (2016) explica que la vida urbana emergió en el sur de Mesopotamia cuando el excedente agrícola permitió sostener

especialistas, artesanos y estructuras administrativas, dando origen a centros como Uruk, considerados los primeros experimentos urbanos de la humanidad.

Con el surgimiento de estas ciudades, también aparecieron proyectos religiosos organizados en torno a templos, instituciones que funcionaban como centros económicos, políticos y simbólicos. La arqueología del Cercano Oriente ha mostrado que los templos mesopotámicos —como documentan Thorkild Jacobsen (1976) y Mario Liverani (2014)— operaban como casas-almacén donde se concentraban los productos agrícolas, ganaderos y minerales que los grupos locales entregaban como ofrendas o tributos. Los líderes de estos templos esperaban recibir estos bienes, lo que consolidó un sistema en el que la producción del campo y del pastoreo se integraba a una economía urbana centralizada. Este modelo templario no solo articulaba la vida religiosa, sino que también reforzaba las jerarquías sociales y los mecanismos de redistribución que dependían del flujo constante de bienes hacia la élite sacerdotal.

Este desarrollo urbano-templario, con su creciente centralización económica y simbólica, no fue experimentado de la misma manera por todos los grupos humanos. Mientras las ciudades consolidaban estructuras administrativas y religiosas cada vez más complejas, otros modos de vida —especialmente los rurales y seminómadas— percibían estos centros como espacios donde el poder se concentraba y la vida quedaba sujeta a nuevas formas de control. La expansión de los templos y de las instituciones urbanas, aunque ofrecía estabilidad y organización, también generaba tensiones con quienes valoraban la autonomía, la movilidad y las relaciones comunitarias menos jerarquizadas.

La ciudad ofrecía oportunidades, pero también despertaba sospechas sobre la pérdida de autonomía y el aumento del control político y económico. Esta tensión entre quienes vivían en el ámbito rural y quienes habitaban las ciudades no se limitaba a lo económico, pues también expresaba dos maneras distintas de imaginar la vida buena, dos modos de comprender la autoridad y dos sensibilidades frente al territorio.

En este marco, los redactores del Génesis parecen inscribirse en una memoria cultural en la que el modo de vida pastoril gozaba de mayor prestigio simbólico que el agrícola. En la tradición israelita temprana, el pastor nómada encarnaba valores asociados a la libertad, la movilidad y la cercanía con Dios, mientras que el agricultor sedentario se vinculaba a la tierra, al esfuerzo constante y a la vulnerabilidad frente a su dureza.

Esta preferencia literaria se percibe en múltiples relatos: los patriarcas son pastores, los líderes carismáticos surgen de contextos nómadas y la vida urbana —producto del sedentarismo agrícola— suele presentarse con ambivalencia o sospecha. En este marco, el trato más favorable hacia Abel no solo refleja la parcialidad de la autoridad en el relato, sino también un sesgo narrativo que privilegia el imaginario pastoril por encima del agrícola, lo que refuerza la tensión entre ambos modos de vida.

El relato de Caín y Abel se inscribe, entonces, en este trasfondo histórico y simbólico. Caín, agricultor sedentario, representa el mundo ligado a la tierra, al esfuerzo continuo y a la vulnerabilidad frente a factores que no puede controlar. Abel, pastor nómada, encarna un modo de vida más móvil, flexible y cercano a la tradición tribal. La tensión entre ambos no es solo personal, sino también arquetípica: dos economías, dos sensibilidades, dos formas de imaginar la vida buena. Pablo R. Andíñach (2011) señala que el Génesis utiliza estas diferencias no como datos históricos, sino como recursos literarios para explorar la fragilidad humana y la necesidad de reconocimiento mutuo.

Desde esta perspectiva, el conflicto entre Caín y Abel dramatiza las tensiones que surgieron cuando los seres humanos comenzaron a organizarse en grupos diversos, con modos de vida y expectativas distintos respecto del trabajo, la autoridad y la convivencia. La violencia que emerge entre los hermanos simboliza la fractura que puede producirse cuando la diferencia no encuentra un espacio de reconocimiento y la autoridad no distribuye el valor de manera justa. El relato no describe un episodio aislado, sino que ilumina la dificultad de vivir juntos cuando la diversidad no va acompañada de diálogo, reciprocidad y justicia.

En el antiguo Cercano Oriente, agricultores y pastores vivían en una relación ambivalente: interdependencia por necesidad, tensión por el territorio, sospecha ante las diferencias culturales. Nahum Sarna (1989), un destacado biblista y erudito judío especializado en el Pentateuco y la literatura hebrea, señala que estos dos grupos representaban estilos de vida contrastantes: el agricultor, sedentario y ligado a la tierra; el pastor, nómada y móvil. Esta diferencia no era solo económica, sino también identitaria: cada grupo desarrollaba valores, ritmos y sensibilidades distintos.

Carol Meyers (1997), especialista en antropología social del antiguo Israel, subraya que el trabajo agrícola y el pastoral generaban estructuras familiares, roles sociales y percepciones de la dignidad profundamente diferentes. El agricultor dependía de la estabilidad del territorio; el pastor, de la movilidad y la adaptabilidad. Estas diferencias no solo configuraban economías, sino también formas de imaginar la vida buena.

Walter Brueggemann (1982), uno de los teólogos y biblistas más influyentes de los siglos XX y XXI, reconocido por su lectura crítica, poética y profundamente ética del Antiguo Testamento, observa que Génesis 4 es uno de los primeros relatos bíblicos en los que la economía aparece como factor determinante en la vida humana. Caín no es simplemente un individuo herido; es un agricultor que vive en un mundo donde la tierra es incierta, el trabajo es arduo y la estabilidad depende de factores que no controla. Abel, por su parte, representa un modo de vida más flexible, menos atado al suelo y más cercano a la movilidad tribal.

Gerhard von Rad (1972), influyente teólogo y biblista alemán, reconocido como una de las figuras centrales de la teología del Antiguo Testamento en el siglo XX, añade que el relato no idealiza ni condena ninguno de los dos modos de vida. Lo que muestra es que la diferencia, cuando no se gestiona con reconocimiento mutuo, puede convertirse en rivalidad. La hermenéutica del amor y

la justicia permite ver que el conflicto entre Caín y Abel es un espejo de los conflictos humanos más antiguos. Al convivir de cerca dos grupos que dependen de los mismos recursos y poseen valores distintos, la tensión es inevitable.

A lo largo del Génesis, el autor parece subrayar que la primogenitura no es un destino fijo, sino una categoría que puede alterarse, desplazarse o reinterpretarse. Una y otra vez, el primogénito queda a un lado, como ocurre con Caín, Ismael, Esaú, Rubén y los hijos mayores de José. Esta recurrencia cuestiona las jerarquías establecidas y muestra que el estatus, por sí solo, no garantiza el reconocimiento.

Gordon Wenham (1987), reconocido biblista británico especializado en el Pentateuco y en la exégesis del Antiguo Testamento, observa que Caín, aunque primogénito, aparece vulnerable por su dependencia de la tierra, mientras que Abel, aunque menor, encarna un modo de vida que la memoria israelita temprana asociaba con la bendición. En esa memoria, los patriarcas son pastores y los líderes nómadas representan figuras de promesa. Esta inversión simbólica —el mayor situado en una posición frágil y el menor en una favorable— genera un terreno fértil para la tensión narrativa. La vulnerabilidad de Caín no se explica únicamente por su identidad agrícola; también se profundiza en ella por la cercanía emocional y existencial con su hermano, una proximidad que vuelve más intensa cualquier percepción de desigualdad o desvaloración.

René Girard (1977), pensador francés cuya obra transformó profundamente la antropología, la teoría literaria y la teología, ofrece una lectura decisiva al afirmar que los conflictos entre hermanos suelen surgir no por la diferencia, sino por la proximidad, el deseo de reconocimiento y la percepción de injusticia. Desde esta perspectiva, Caín no envidia la ofrenda de Abel, sino el lugar simbólico que la autoridad le concede, y no desea lo que Abel posee, sino lo que Abel representa ante los ojos de esa autoridad.

La rivalidad, por lo tanto, no nace de la distancia entre agricultor y pastor, sino de la cercanía entre dos hermanos que comparten el mismo horizonte afectivo y buscan el mismo reconocimiento. El relato muestra que cuando la autoridad distribuye el valor de manera desigual, la proximidad se transforma en competencia, la hermandad se vuelve un espejo doloroso y la diferencia vocacional termina actuando como detonante de una herida más profunda, la del lugar que cada uno ocupa en el corazón de quien tiene poder.

El conflicto entre agricultores y pastores no se limita al ámbito económico, sino que también involucra una dimensión emocional. Cada modo de vida genera una sensibilidad distinta, de modo que el agricultor cultiva la paciencia y el arraigo, mientras que el pastor desarrolla la vigilancia y la movilidad. Cuando estas sensibilidades se encuentran sin mediación, pueden surgir malentendidos profundos.

A esto se suma que el redactor del relato identifica con claridad la presencia y la intensidad de dos emociones decisivas, la ira y la tristeza, tal como se expresa en Génesis 4:6, lo que sugiere que el conflicto no solo nace de las diferencias vocacionales, sino también de la manera en que esas

emociones se activan y se interpretan en la relación fraterna. La ira surge cuando alguien observa o es víctima de una injusticia, y esa descarga emocional equipa a la persona para defenderse o protegerse, mientras que la tristeza aparece ante la experiencia del duelo y de la herida, y revela la profundidad del impacto que el desvalor produce en la vida interior.

Así, Génesis 4:2 no es un mero dato descriptivo. Es la clave para comprender que el conflicto entre Caín y Abel nace en la intersección de la economía, la identidad y el reconocimiento. No es un conflicto entre buenos y malos, sino entre dos mundos que no logran escucharse. La lectura doble invita a reconocer la dignidad de modos de vida distintos, a construir puentes entre identidades diversas y a evitar que la diferencia se convierta en violencia.

## ***2. El problema del favoritismo en la narrativa bíblica.***

El corazón del conflicto en Génesis 4 no está en la ofrenda, sino en la experiencia de desigualdad que surge cuando la autoridad favorece a uno y deja al otro sin reconocimiento. El texto presenta esta asimetría sin explicación alguna. Dios mira con agrado la ofrenda de Abel y no la de Caín, y el narrador no ofrece criterios, razones ni justificaciones. Esta ausencia genera la tensión emocional que sostiene todo el relato.

El autor tampoco intenta defender a la autoridad. No suaviza la escena ni atribuye méritos a Abel ni fallas a Caín. Simplemente muestra una elección que deja a uno en la sombra. Walter Brueggemann (1982) señala que este silencio no es descuido, sino una estrategia literaria que obliga al lector a sentir la incomodidad de Caín y a experimentar la herida del reconocimiento desigual. Phyllis Trible (1978) añade que los silencios narrativos en Génesis funcionan como espacios de tensión ética, en los que lo no dicho revela la vulnerabilidad del personaje y la fragilidad del vínculo con la autoridad.

Gerhard von Rad (1972) observa que el texto no busca resolver esta incomodidad, sino exponerla. La elección injustificada se convierte en el punto de partida del conflicto. James Kugel (1997) muestra que los lectores antiguos ya percibían este favoritismo como problemático y que la tradición interpretativa temprana intentó suavizarlo precisamente porque el texto dejaba abierta la herida. El favoritismo, entendido como la preferencia por uno y el desvalor hacia otro, ha sido históricamente una fuente de rivalidad y ruptura en familias, comunidades y naciones.

Esta dinámica no es aislada. Atraviesa todo Génesis y revela una profunda conciencia narrativa del poder. Abraham favorece a Isaac sobre Ismael. Isaac favorece a Esaú, mientras que Rebeca favorece a Jacob. Jacob favorece a José y luego a Benjamín. En cada caso, la preferencia de la autoridad crea un ambiente propicio al conflicto y muestra que la desigualdad creada desde arriba es una de las raíces más antiguas de la violencia humana. Nahum Sarna (1989) y Mark Brett (2000) destacan que estas dinámicas reflejan tensiones políticas reales en la formación de la identidad israelita.

En Génesis 4, la desigualdad se manifiesta en el ámbito del culto, pero sus efectos se perciben en los planos emocional y relacional. Caín no interpreta la aceptación de Abel como un acto

independiente, sino como un desprecio personal. La autoridad no solo favorece a Abel, sino que deja a Caín sin explicación ni palabra. Es en este contexto donde aparece por primera vez en la Biblia la palabra “pecado”. No surge en Génesis 3, sino aquí, cuando un ser humano siente el impulso de dañar a otro. El pecado se presenta como una fuerza relacional, una amenaza que emerge cuando la ira no encuentra un cauce para convertirse en diálogo. Claus Westermann (1984) subraya que esta primera aparición de ḥaṭṭā’t no describe una infracción legal, sino la ruptura del vínculo humano.

Aun así, la autoridad reconoce que Caín conserva la capacidad de no dejarse dominar por ese impulso destructivo. La afirmación “tú puedes dominarlo” introduce una dimensión ética fundamental. Gordon Wenham (1987) señala que este versículo presenta una visión del ser humano en la que la libertad moral permanece intacta incluso cuando la autoridad actúa de manera parcial. El texto no excusa la herida ni minimiza la desigualdad, pero tampoco reduce a Caín a una víctima pasiva.

El relato muestra que la persona puede sobreponerse al deseo de causar daño. La injusticia no se repara con otra injusticia, y la búsqueda de justicia puede distorsionarse cuando se descarga la ira sobre quien no es responsable del daño original. Caín dirige su dolor hacia Abel, no hacia la autoridad que lo hirió, lo cual revela un fenómeno frecuente en familias, comunidades y naciones: la violencia desplazada. Terence Fretheim (1997) explica que Dios no aparece como un juez que determina destinos, sino como una figura que invita a la responsabilidad y abre un espacio real para la decisión.

El relato también funciona como una representación simbólica de tensiones colectivas. Von Rad (1972) y Sarna (1989) muestran que opera simultáneamente a dos niveles. En el ámbito doméstico, la rivalidad entre hermanos permite explorar la psicología del conflicto y la fragilidad del reconocimiento. En el ámbito geopolítico, Caín y Abel representan modos de vida distintos —agricultor sedentario y pastor nómada— cuyas tensiones históricas marcaron la vida del antiguo Cercano Oriente. El asesinato simboliza la ruptura de la convivencia entre grupos que comparten territorio y recursos.

Walter Wink (1992) amplía esta perspectiva al mostrar cómo los textos bíblicos construyen arquetipos de poder y subordinación que luego se proyectan sobre las realidades sociales. Caín puede convertirse en un símbolo de los pueblos considerados peligrosos, mientras que Abel representa a los grupos percibidos como legítimos. El relato participa así en la construcción de identidades colectivas y en la legitimación de jerarquías.

El Génesis parece querer mostrar que muchos conflictos nacen de decisiones arbitrarias de la autoridad que crean privilegios y resentimientos. La propuesta de “uno mejor que otro” no es una afirmación divina, sino una construcción humana nacida de la experiencia de la desigualdad. La hermenéutica del amor y la justicia permite ver que el relato denuncia la parcialidad de las autoridades —paternales, religiosas y políticas— y muestra cómo dicha parcialidad puede originar violencia.

Cuando la autoridad no reconoce el daño que ha provocado, la herida se profundiza. Las víctimas no alcanzan justicia al cometer otra injusticia, y el relato subraya que responder al agravio con violencia solo reproduce el ciclo que se intenta detener. Caín encarna esta dinámica al dirigir su dolor hacia quien no era responsable del trato desigual. La injusticia no elaborada puede transformarse en violencia estructural y Génesis 4 revela cómo este proceso comienza en el corazón humano y se extiende a la comunidad.

### **3.- La sugerencia de un grupo “que no sirve”.**

El relato de Caín y Abel no termina con el conflicto entre dos hermanos. El autor bíblico, con notable sutileza literaria, construye una matriz ideológica que tendrá consecuencias en los capítulos siguientes. Génesis 4 no es solo la historia de un crimen, sino el inicio de una narrativa en la que ciertos grupos humanos serán presentados como problemáticos o moralmente peligrosos. La hermenéutica del amor y la justicia invita a leer esta construcción en contraste, reconociendo que opera en el plano literario y no en el histórico.

El primer indicio se observa en la reacción de Caín ante la diferencia. El narrador no muestra diálogo ni búsqueda de mediación, sino una acción inmediata: “Caín atacó a su hermano Abel y lo mató” (Génesis 4:8, DHH). Walter Brueggemann (1982) observa que este gesto se convierte en el rasgo fundacional del personaje y en el punto de partida de un arquetipo que representa la respuesta violenta ante la frustración. Este arquetipo, más adelante, servirá para organizar la percepción del otro en la memoria israelita.

La figura de Caín funciona como un espejo en el que Israel proyecta sus temores ante la alteridad. El relato no solo narra un crimen, sino que también explora la inquietud que surge cuando una comunidad intenta definir su identidad frente a quienes viven fuera de su círculo. La genealogía de Caín cumple una función ideológica, pues no se presenta como un registro histórico, sino como una narrativa que moldea la percepción del lector.

Al describir a Caín como fundador de ciudades, constructor de herramientas y antepasado de linajes asociados a la violencia, el texto prepara al lector para aceptar que ciertos grupos ya están marcados por una historia de agresión. Esta marca no se presenta como un juicio explícito, sino como una insinuación literaria que opera en el trasfondo de la memoria colectiva. El lector recibe la impresión de que la violencia no es un accidente en la historia de Caín, sino un rasgo que se transmite y se amplifica, lo que facilita que la alteridad sea percibida con sospecha.

Esta asociación entre el linaje de Caín y las ciudades no es un recurso aislado. Los redactores bíblicos vuelven a emplear la misma estrategia literaria al presentar a los descendientes de Cam/Canaán. En Génesis 10 y 11, estos grupos aparecen nuevamente vinculados a ciudades, fortificaciones y centros urbanos de gran poder. Sin embargo, la función ideológica cambia: mientras la genealogía cainita prepara el terreno para sugerir que ciertos pueblos representan una amenaza destinada a desaparecer, la genealogía de Cam/Canaán utiliza la conexión con las

ciudades para insinuar que estos grupos están destinados a ocupar un lugar subordinado frente a los descendientes de Sem y, más tarde, frente a Judá.

La ciudad, en este caso, no aparece como símbolo de destrucción inminente, sino como un marcador narrativo que justifica la jerarquía étnica y política que los redactores desean establecer. Así, la misma asociación —ciudad y alteridad— sirve para dos fines distintos: primero, para construir un linaje que “no sirve” y que será eliminado; después, para legitimar la subordinación de los pueblos vecinos dentro del marco teológico e identitario de Israel.

Gerhard von Rad (1972) señala que la genealogía de Caín en Génesis 4:17–24 no es una lista neutral. Es una construcción literaria en la que se atribuyen a su linaje elementos que, en la memoria israelita, se asociaban con pueblos extranjeros: ciudades fortificadas, avances tecnológicos, armas, música ritual, estructuras sociales complejas. Estos elementos no son condenados explícitamente, pero el contexto narrativo los envuelve en una atmósfera de ambigüedad moral. El autor parece sugerir que el linaje de Caín es poderoso y creativo, pero peligroso, y que desarrolla herramientas que pueden utilizarse para la violencia.

Nahum Sarna (1989) observa que esta genealogía funciona como un espejo invertido de la genealogía de Set en Génesis 5. Mientras la línea de Set conduce a Noé, figura asociada con la supervivencia y la justicia, la línea de Caín conduce a Lamec, quien se presenta como una expresión extrema de la violencia al proclamar “Si a Caín se le vengará siete veces, a mí se me vengará setenta veces siete” (Génesis 4:24, DHH). Esta hipérbole intensifica el arquetipo y sugiere que el linaje de Caín no solo está marcado por la violencia, sino que además la celebra y la convierte en motivo de orgullo.

Las genealogías bíblicas funcionan como discursos de poder que organizan el mundo social y legitiman jerarquías. La genealogía de Caín, al asociarlo con ciudades, armas y poligamia, construye un imaginario en el que el progreso técnico aparece teñido de amenaza. El texto sugiere que la innovación, cuando se separa de la justicia, puede convertirse en un instrumento de dominación. Claus Westermann (1984) describe esta genealogía como un “dispositivo de distanciamiento”, en el que el autor asocia a Caín y sus descendientes con elementos que evocan a grupos percibidos como opresores. El mensaje implícito es que este linaje realiza avances significativos, pero su historia desemboca en Lamec, quien convierte la violencia en identidad.

La estrategia literaria se vuelve aún más evidente cuando el autor introduce inmediatamente después el nacimiento de Set (Génesis 4:25–26). John J. Collins (2004) explica que el Génesis recurre a genealogías contrastantes para legitimar a un grupo y deslegitimar a otro. La exaltación de Set no es solo teológica, sino también política: define quién pertenece al círculo de la promesa y quién queda fuera de él. Mark Brett (2000) señala que estas genealogías funcionan como discursos de identidad étnica que establecen fronteras simbólicas entre “nosotros” y “ellos”.

Tikva Frymer-Kensky (2004) muestra que esta estrategia —asociar a pueblos rivales con figuras negativas del pasado— era común en el antiguo Cercano Oriente. No se trata de historia, sino de

propaganda teológica. El relato convierte la diferencia en peligro y la alteridad en justificación de la distancia. La genealogía de Caín sirve como ejemplo temprano de este mecanismo: toma un acto individual, lo convierte en un rasgo colectivo y lo proyecta sobre un linaje entero.

La hermenéutica del amor y de la justicia invita a leer esta propuesta en contraste. El texto no debe imitarse, sino desenmascarse. El autor bíblico recurre a la narrativa para justificar la superioridad de su propio grupo y la inferioridad de los demás. Esta estrategia, comprensible en su contexto, resulta éticamente problemática. Génesis 4 se convierte así en una advertencia, no sobre Caín, sino sobre la tentación humana de crear grupos que “no sirven”. La narrativa muestra cómo nace la lógica de la exclusión y cómo la diferencia puede convertirse en una amenaza cuando se interpreta desde el miedo y no desde el reconocimiento.

#### **4.- El poder vital del diálogo.**

En la Escritura, la palabra no es solo sonido, sino también vínculo, reconocimiento y posibilidad de vida. Allí donde dos personas dialogan, la ira encuentra cauce, la herida se nombra y la relación se vuelve recuperable. El diálogo abre espacio para la verdad y la responsabilidad compartida, y cuando la palabra circula, la violencia pierde fuerza. Por eso, en el relato de Caín, la ausencia de diálogo no es un detalle menor, sino el punto en el que la vida pudo haberse restaurado y no lo hizo.

Afirmar que el diálogo da vida no implica idealizar cualquier conversación. No toda palabra abre caminos ni toda pregunta genera confianza. Génesis 4 muestra que el diálogo puede fallar cuando la herida previa no se reconoce, cuando la autoridad no asume su responsabilidad y cuando la palabra nace de un desequilibrio de poder. En ese terreno frágil se desarrolla la escena entre Dios y Caín.

En la tradición bíblica, la palabra está íntimamente ligada a la vida. El término hebreo *dabar* — palabra, acontecimiento, acción— expresa una fuerza que crea, sostiene y transforma. Dios habla y la vida surge, y esta asociación entre la palabra y la creación se convierte en un principio teológico fundamental. Allí donde hay palabra, hay posibilidad de reconciliación y de futuro.

Cuando el ser humano dialoga, participa de esa misma dinámica creadora. El *dabar* humano, aunque frágil, puede abrir caminos de restauración porque se conecta con el *dabar* divino, fuente de vida. La palabra compartida permite que la verdad emerja sin destruir, que la herida se nombre sin convertirse en agresión y que la relación encuentre un nuevo comienzo. El diálogo no es solo una herramienta ética, sino también una participación en la lógica creadora de Dios.

El silencio de Caín, entonces, no es un gesto neutro, sino una ruptura con esa dinámica vital. Allí donde la palabra se retira, la vida se debilita y la violencia encuentra terreno fértil. La tragedia no comienza con el golpe que mata a Abel, sino con la ausencia de palabra que impide transformar la herida en una verdad compartida. La falta de diálogo bloquea la reconciliación y desconecta al ser humano de la fuente misma de la vida, que en la Escritura se manifiesta como palabra creadora y restauradora.

Ante las preguntas “¿Por qué estás tan enojado?” y “¿Por qué estás triste?”, Caín decide guardar silencio. El texto no explica por qué y ese silencio abre un espacio interpretativo decisivo. Es posible que Caín no percibiera estas preguntas como una invitación al diálogo, sino como un examen o un reproche que no reconocía su herida. Cuando la palabra proviene de una autoridad que no ha asumido su responsabilidad, la conversación puede resultar insegura. En ese contexto, el silencio de Caín no expresa indiferencia, sino desconfianza.

El relato revela que el diálogo solo abre caminos cuando nace del reconocimiento y de la responsabilidad. Cuando proviene de la parcialidad o del desequilibrio de poder, puede cerrarlos. Caín calla porque la palabra que recibe no le ofrece un lugar seguro, y ese silencio se convierte en el punto en el que la vida pudo haberse restaurado y no lo hizo.

Esta comprensión del diálogo como un espacio en el que la vida puede renacer ilumina la gravedad del retraimiento de Caín. Su silencio no prepara la palabra responsable, sino que la bloquea. Henri Nouwen (1975) distingue entre un silencio que hospeda y otro que exilia, y Dietrich Bonhoeffer (1939) recuerda que el silencio auténtico prepara la palabra responsable, mientras que el silencio evasivo alimenta la ruptura. El silencio de Caín pertenece a esta segunda categoría: no es contemplación, sino un repliegue defensivo ante una autoridad que no reconoce su herida.

Cuando Dios declara “La sangre de tu hermano clama desde la tierra” (Génesis 4:10–12, NVI), el relato introduce el tema de la justicia. La sangre que clama inaugura una reflexión sobre las múltiples respuestas humanas ante el daño: diálogo, mediación, juicio, perdón o venganza. La venganza aparece como una forma primitiva de justicia, aunque peligrosa porque se desborda con facilidad.

Es significativo que Caín hable solo cuando la justicia entra en escena. Su voz irrumpe tarde, pero revela que el silencio previo no era vacío, sino miedo, desconfianza y retraimiento. La justicia abre un espacio donde la palabra puede renacer, aunque lo hace en un terreno ya fracturado. Caín expresa que su castigo es demasiado duro, pues perderá la tierra, la pertenencia y la posibilidad de comunidad.

La respuesta divina sorprende. En lugar de permitir que la violencia continúe, Dios impone un límite. La marca que protege a Caín interrumpe la espiral de la venganza y muestra que la justicia no puede confundirse con la eliminación del culpable, sino con la contención del daño y la preservación de la vida. Miroslav Volf (1996) señala que la justicia basada únicamente en la retribución reproduce el daño, mientras que la justicia que incorpora límites éticos abre la posibilidad de un futuro distinto.

La marca no es una indulgencia, sino una declaración teológica: incluso después del daño, la vida sigue siendo digna de protección. El relato sugiere que el diálogo y la contención pueden frenar la espiral de la violencia y preservar la vida, aun cuando la relación esté herida.

Donald Winnicott (1965) muestra que el aislamiento extremo rompe la capacidad de simbolizar el dolor y convierte la herida en agresión. Judith Herman (1992) explica que la desconexión forzada

intensifica el trauma y genera miedo, resentimiento y pérdida de sentido. La experiencia de Caín encarna esta dinámica: su aislamiento es geográfico, emocional y espiritual. El relato sugiere que la ruptura del vínculo, la pérdida de palabra y la ausencia de un espacio seguro para expresar la herida crean un terreno propicio para que la agresión se vuelva más probable y la vida interior se fragmente.

### **5.- La injusticia de desplazar la ira sobre un inocente.**

El momento en que Caín decide actuar revela una de las dinámicas más dolorosas de la experiencia humana. Cuando la herida proviene de la autoridad y la persona afectada no tiene poder para enfrentarla, la ira suele desplazarse hacia quienes están a su mismo nivel. El relato muestra esta lógica con claridad. Caín no puede reclamar justicia hacia arriba, pues la autoridad que lo hirió es también la que define el orden. Incapaz de interpelarla, dirige su dolor hacia su igual. La relación que podía haber sido un espacio de apoyo mutuo se convierte en el lugar donde se descarga una herida que no encontró reconocimiento.

Este desplazamiento no es un rasgo individual de Caín, sino un patrón ampliamente documentado en la psicología relacional y en la vida comunitaria. Allí donde la autoridad no reconoce el daño, la herida busca salida en los vínculos horizontales, que no pueden sostener una carga que no les corresponde. La violencia no surge de una maldad esencial, sino de un entorno marcado por la desigualdad, el silencio y la falta de reconocimiento. Walter Brueggemann (1982) señala que este mecanismo es uno de los más antiguos de la violencia humana: cuando el poder es asimétrico, la frustración se canaliza hacia quien comparte la misma vulnerabilidad.

Gerhard von Rad (1972) subraya que Abel no provoca ni compete. No dice nada, no reclama nada, no desafía a nadie. Su única “falta” es haber sido favorecido por la autoridad. Sin embargo, es él quien recibe el golpe. El relato revela así una verdad profunda: cuando la autoridad genera desigualdad, los subordinados terminan peleando entre sí. La violencia horizontal surge como consecuencia de la injusticia vertical.

La hermenéutica del amor y la justicia permite ver que Caín no actúa por odio, sino por impotencia. No puede herir a quien lo hirió, así que hiere a quien está a su alcance. La violencia se convierte en un intento desesperado de recuperar la agencia, aunque lo hace de manera destructiva. El gesto de Caín encarna la tragedia de quienes, al no encontrar un camino legítimo para expresar su dolor, terminan dañando los vínculos que podrían haber sido espacios de apoyo y reparación.

La ironía del relato es devastadora. En esa pequeña familia literaria solo había dos iguales, dos seres humanos situados en el mismo nivel, con la misma vulnerabilidad y la misma posibilidad de reconocerse mutuamente. Al matar al único igual, Caín destruye el único vínculo horizontal que le podía haber devuelto la humanidad. La violencia no solo elimina a Abel, sino también la posibilidad de verse reflejado en otro que comparte la misma fragilidad. La pérdida del hermano implica la pérdida del único lugar donde la herida podía haber sido nombrada sin miedo.

Andiñach (2011) destaca que esta dimensión humana del relato es central para comprender su fuerza teológica. El texto no busca explicar el origen de la violencia, sino mostrar cómo la vida se fractura cuando la palabra no encuentra un espacio seguro y la herida no es reconocida por la autoridad. La tragedia de Caín y Abel es, para Andiñach, una advertencia sobre la fragilidad de los vínculos que sostienen la vida comunitaria.

La escena se vuelve aún más dolorosa cuando se reconoce que Abel no era consciente de la injusticia. El texto no sugiere que supiera del favoritismo ni de la herida de su hermano. Cuando Caín lo invita al campo, Abel simplemente va. Confía. Camina con él como quien camina con un aliado. La psicología social muestra que la mayor parte de la violencia proviene de personas conocidas, no de extraños, y la criminología confirma que una proporción significativa de la violencia letal ocurre en relaciones familiares o íntimas (Cooper & Smith, 2011). Por eso la escena es tan trágica: Abel muere no solo por la herida de Caín, sino también por la confianza que depositó en él.

La pregunta “¿Dónde está tu hermano Abel?” (Génesis 4:9) suele leerse como una búsqueda moral, pero también puede interpretarse como una evasión. La respuesta de Caín —“¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?”— puede entenderse como una acusación velada: si Abel era el preferido, ¿por qué no fue protegido? Nahum Sarna (1989) observa que esta respuesta revela la percepción de Caín de que la autoridad ha fallado en su función protectora. La hermenéutica del amor y la justicia permite ver que Caín señala la incoherencia de una autoridad que exige responsabilidad sin reconocer su propio papel en la tragedia.

Esta lectura ilumina la complejidad emocional del relato. Caín no solo está herido por la desigualdad, sino también desconcertado por la falta de coherencia entre lo que la autoridad demanda y lo que ella misma practica. Su respuesta nombra un desequilibrio que la narrativa no oculta: la justicia se fractura cuando la autoridad exige lo que no practica. Tikva Frymer-Kensky (2004) señala que esta dinámica es profundamente humana: cuando la autoridad crea desigualdad y luego exige responsabilidad sin reconocer su propio rol, los subordinados quedan atrapados en un círculo de impotencia y resentimiento.

La violencia de Caín no surge del mal puro, sino de la incapacidad de transformar la herida en palabra. La autoridad no reconoce su responsabilidad. Caín no encuentra un espacio seguro para expresar su dolor. Abel no tiene voz. El silencio se convierte en resentimiento, el resentimiento en impulso y el impulso en acto. Gordon Wenham (1987) observa que el relato muestra cómo la violencia surge cuando la palabra no encuentra un cauce legítimo.

La hermenéutica del amor y la justicia invita a leer esta escena como un contraste. No se trata de justificar a Caín ni de condenarlo sin matices, sino de reconocer que la violencia surge cuando la autoridad crea desigualdad y luego exige responsabilidad sin asumirla. La ira desplazada siempre recae sobre los inocentes. La justicia nunca puede nacer de la venganza. La única salida ética es el diálogo, el reconocimiento y la reparación.

Así, la injusticia de desplazar la ira sobre un inocente no es solo la tragedia de Caín y Abel; es la tragedia de toda sociedad en la que la autoridad crea desigualdad y los subordinados, impotentes, se hieren entre sí. El relato invita a romper ese ciclo, a nombrar la herida, a reconocer la responsabilidad y a elegir la justicia que restaura, no la violencia que destruye.

### **Conclusión.**

El relato de Caín y Abel, leído desde la hermenéutica del amor y la justicia, revela una verdad que atraviesa toda experiencia humana. La violencia no surge en el vacío, sino en ambientes donde la autoridad distribuye el reconocimiento de manera desigual y la palabra no encuentra un cauce para nombrar la herida. Génesis 4 no presenta a Caín como un ser esencialmente malvado, sino como alguien atrapado en una estructura que no supo ofrecerle un espacio para la palabra ni para la reparación.

El texto muestra que la vida comunitaria se vuelve frágil cuando la autoridad calla, el diálogo se interrumpe y la herida se transforma en resentimiento. La tragedia del campo no es solo el asesinato de Abel, sino también la ruptura de la relación que podría haber sostenido a ambos. El relato, al exponer esta dinámica, invita a reconocer que la violencia suele nacer allí donde falta el reconocimiento y la desigualdad se normaliza.

Al mismo tiempo, Génesis 4 abre una posibilidad. La historia revela que la autoridad puede aprender a reconocer su responsabilidad, que la palabra puede anticiparse a la violencia y que la herida puede nombrarse antes de convertirse en daño. La hermenéutica del amor y la justicia propone leer este relato como un llamado a construir comunidades donde el valor no se reparta de manera arbitraria, donde el silencio no encierre y donde la ira no busque un inocente. Solo así la historia que se quebró en el campo puede encontrar en nuestras comunidades un desenlace distinto.

La lectura del relato también invita a reconocer que la violencia no es solo un acto individual, sino un fenómeno que se alimenta de estructuras emocionales, sociales y espirituales. Allí donde la autoridad crea desigualdad, donde la palabra se retira y donde la herida no encuentra reconocimiento, la violencia se vuelve más probable. Génesis 4 muestra que la justicia no puede limitarse a castigar al agresor, sino que debe examinar las condiciones que hicieron posible el daño. La responsabilidad ética incluye tanto la acción individual como el entorno que la modela.

Además, el relato recuerda que la vida humana se sostiene en vínculos horizontales que requieren cuidado, reciprocidad y reconocimiento. La muerte de Abel no solo representa la pérdida de un hermano, sino también la del único igual que podía haberle ofrecido a Caín un espacio de palabra y de humanidad compartida. La violencia destruye precisamente aquello que podría haber sanado la herida. Esta dimensión relacional del relato invita a valorar los vínculos que sostienen la vida y a protegerlos frente a las dinámicas que los erosionan.

Génesis 4 también ilumina la importancia de la palabra como espacio de transformación. Allí donde el diálogo se vuelve posible, la violencia pierde fuerza. Allí donde la palabra se retira, la herida se convierte en resentimiento. El relato muestra que la justicia restaurativa no comienza con

el castigo, sino con la palabra que reconoce el daño, asume la responsabilidad y abre caminos de reparación. La marca que protege a Caín encarna esta lógica: la justicia no elimina al culpable, sino que limita el daño y preserva la vida para que la historia pueda continuar.

Finalmente, la hermenéutica del amor y la justicia invita a leer Génesis 4 como un espejo que revela tanto la fragilidad humana como la posibilidad de un camino distinto. La violencia no es inevitable. La desigualdad no es destino. El silencio no es la única respuesta. Allí donde la autoridad reconoce su responsabilidad, donde la palabra circula y donde la comunidad se compromete con la reparación, la historia puede tomar otro rumbo.

Sin dejar de lado este eje ético-relacional, también es necesario reconocer la intención editorial más amplia de los redactores del Génesis. El relato de Caín y Abel sirve de preparación literaria para justificar la eliminación simbólica del linaje cainita. La narrativa sugiere que, para que el “buen vivir” sea posible, el grupo asociado a Caín debe desaparecer de la historia. Por eso el capítulo 5 presenta únicamente la genealogía de Set, como si la humanidad verdadera comenzara de nuevo desde él.

Esta reorganización prepara el terreno para el relato del diluvio. Noé —descendiente de Set— se convierte en el depositario exclusivo de la continuidad humana, mientras que la genealogía cainita queda excluida del futuro. Los redactores parecen insinuar que el diluvio es la forma de eliminar simbólicamente a los descendientes de Caín, borrando de la historia a un linaje considerado incompatible con el proyecto de vida que el texto pretende promover. En este sentido, Génesis 4 es un prólogo ideológico que legitima la selección de un solo linaje como portador de la promesa.

A partir de Noé, la narrativa afina aún más esta línea selectiva: de Sem surgirán los pueblos considerados legítimos y, de ellos, finalmente, Judá. La exclusión de Caín no es un accidente narrativo, sino un movimiento editorial que organiza la historia para que la bendición fluya únicamente a través de una línea específica. El texto construye así una visión del mundo en la que ciertos grupos quedan fuera del horizonte de futuro, mientras que otros son presentados como herederos naturales de la promesa.

La hermenéutica del amor y de la justicia invita a leer esta estrategia en contraste. No se trata de aceptar la eliminación del otro como voluntad divina, sino de reconocer que los redactores utilizan la narrativa para legitimar jerarquías, seleccionar linajes y justificar exclusiones. Allí donde el Génesis propone eliminación, la hermenéutica del amor propone reconocimiento; donde propone subordinación, propone dignidad; donde propone borrar al otro, propone restaurar el vínculo. Solo así nuestras comunidades pueden evitar repetir la tentación de eliminar simbólicamente a quienes consideramos diferentes y, en cambio, construir espacios donde la vida sea posible para todos.

## Referencias

- Andiñach, P. R. (2011). *Génesis*. Editorial San Pablo.
- Bonhoeffer, D. (1954/2009). *Life together: The classic exploration of Christian community* (J. W. Doberstein, Trans.). HarperOne. Original work published in 1939.
- Brett, M. G. (2000). *Genesis: Procreation and the Politics of Identity*. Routledge.
- Brueggemann, W. (1982). *Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. John Knox Press.
- Childe, V. G. (1951). *Man makes himself*. New American Library.
- Collins, J. J. (2004). *Introduction to the Hebrew Bible*. Fortress Press.
- Frymer-Kensky, T. (2004). *Reading the Women of the Bible*. Schocken Books.
- Fretheim, T. E. (1997). *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*. Fortress Press.
- Girard, R. (1977). *Violence and the Sacred*. Johns Hopkins University Press.
- Herman, J. L. (1992). *Trauma and Recovery*. Basic Books.
- Hodder, I. (1990). *The domestication of Europe: Structure and contingency in Neolithic societies*. Blackwell.
- Jacobsen, T. (1976). *The treasures of darkness: A history of Mesopotamian religion*. Yale University Press.
- Kugel, J. L. (1997). *The Bible As It Was*. Harvard University Press.
- Liverani, M. (2014). *The ancient Near East: History, society and economy*. Routledge.
- Meyers, C. (1997). *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. Oxford University Press.
- Nouwen, H. J. M. (1975). *Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life*. Doubleday.
- Sarna, N. M. (1989). *Genesis: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Jewish Publication Society.
- Steinkeller, P. (1999). On the role of the temple in the early Mesopotamian economy. In M. Hudson & B. A. Levine (Eds.), *Urbanization and land ownership in the ancient Near East* (pp. 19–32). Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
- Trible, P. (1978). *God and the Rhetoric of Sexuality*. Fortress Press.
- Van de Mieroop, M. (2016). *A history of the ancient Near East, ca. 3000–323 BC* (3rd ed.). Wiley-Blackwell.

Volf, M. (1996). *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Abingdon Press.

von Rad, G. (1972). *Genesis: A Commentary*. Westminster Press.

Westermann, C. (1984). *Genesis 1–11: A Commentary*. Augsburg Publishing House.

Wenham, G. J. (1987). *Genesis 1–15* (Vol. 1). Word Biblical Commentary. Word Books.

Wink, W. (1992). *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Fortress Press.

Winnicott, D. W. (1965). *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. International Universities Press.

Cooper, A. D., & Smith, E. L. (2011). *Homicide Trends in the United States, 1980–2008*. Bureau of Justice Statistics. U.S. Department of Justice.