



Caïn i Abel: paraula o violència. Relectura de Gènesis 4,1-16 des d'una perspectiva psicoanalítica

Cain and Abel: word or violence. Reading Gen 4:
1-16 from a psychoanalytic approach

Jaume Angelats i Morató
Facultat de Teologia de Catalunya
Ateneu Universitari Sant Pacià

PARAULES CLAU: BÍBLIA, MITE, INCONSCIENT, FRATERNITAT, LLENGUATGE, VIOLÈNCIA.

KEYWORDS: BIBLE, MITH, UNCONSCIOUS, FRATERNITY, LANGUAGE, VIOLENCE.

Psicoanalista de formació freudiana i orientació lacaniana a l'escolta de la Bíblia, Marie Balmory realitza una relectura inèdita d'alguns relats bíblics. En aquest sentit, és autora de diverses obres significatives: *L'homme aux statues* (1986), *Le sacrifice interdit* (1986), *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme* (1993), *Abel ou la traversée de l'Éden* (1999), *Le moine et la psychanalyste* (2005)¹, *Freud jusqu'à Dieu* (2010), Balmory & Marguerat, *Nous irons tous au paradis. Le Jugement dernier en question* (2012).

L'aproximació a la seva proposta — centrada especialment en l'obra que evoca la figura d'Abel — articula aquesta aportació². La psicoanalista francesa ens convida a immernir-nos en una lectura atenta del llibre del Gènesi, accedint-hi a través del text original en hebreu. I

¹ Paràbola literària a partir d'un diàleg de l'autora amb el P. Marc-François, OSB, germà de Jacques Lacan.

² Per ampliar aspectes d'aquesta exposició: Angelats, J. (2008) i Angelats, J. (2009, pp. 11-32).

és que la seva recerca s'interessa especialment per allò que l'home es diu a si mateix —en relació amb el seu origen i la seva finalitat— tant en els mites fundacionals de la nostra cultura com en l'*inconscient* tal com el percep la psicoanàlisi. Tenint present que, més que posar la fe o l'Evangelí *au risque de la psychanalyse* (Dolto & Severin, 1997), ella confronta més aviat la psicoanàlisi amb la Bíblia.

En el seu periple bíblic, Balmory no té por d'allunyar-se de camins fressats, i capgira idees àmpliament establertes. Senyala, per exemple, que en el quart capítol del Gènesi la paraula que se sol traduir per "pecat" (*hataà*) no designa tant allò que l'home comet com allò que l'amenaça. Per això, considera que l'Edèn hi apareix més com a lloc de prova primordial —per la qual hom té accés a la paraula, a la filiació i a la fraternitat— que com a paradís perdut.

Ateses les malfiances recíproques entre religió i psicoanàlisi, no li manquen obstacles a l'hora de realitzar una lectura del text bíblic des d'aquesta doble perspectiva. Per això, en la seva primera obra, procura desmuntar pacientment la barrera —difícil de franquejar— que Freud oposa a la religió, reduint-la a una conseqüència del crim filial contra el pare: *complex d'Èdip*. Amb tot, l'autora considera que la psicoanàlisi mostra precisament que l'esperit humà no silencia una memòria sense motiu. I, en aquest sentit, es pregunta per què la Bíblia és tan controvertida actualment? Què deu contenir aquesta literatura, que resulti tan perillosa per a alguns?

A l'hora d'interpretar Gn 4,1-16, Balmory parteix de la constatació d'un fet significatiu: el desig de conviure que solen experimentar les persones —malgrat tantes dificultats com hi ha per satisfer-lo— no sembla decaure amb el pas del temps. Es tracta d'un desig tan potent, que engloba fins i tot els conflictes bèl·lics. Al capdavall, malgrat les seves connotacions tan negatives, les guerres posen de manifest també algun tipus de relació intensa amb l'enemic. Com s'anomena, de quina font brolla i com se sosté, un desig d'aquesta mena? De quina naturalesa —o de quin més enllà de la natura— deu provenir, es pregunta l'autora. Què és allò que anima les persones a depassar els seus propis interessos, per mirar de trobar l'altre, en tant que altre?

Cal advertir que, per a Balmory, la recerca de l'origen o del més enllà no remet necessàriament a un *altre* món, en el sentit corrent d'aquesta expressió. Es tracta, això sí, de percebre alguna dimensió de la vida que faci possible el reconeixement de cada persona com a tal. En definitiva, una dimensió gràcies a la qual tots els homes i dones compartiríem la condició de germans. Heus ací una paraula simple i misteriosa alhora. Els éssers humans, germans? Si més no, sembla que alguns —potser molts!— desitgen ser-ne. Però, és sufi-

cient, proclamar aquest desig? D'on sorgiria, aquesta dimensió fraternal? Què o qui pot ajudar-nos a comprendre què significa ser germans? Com es pot realitzar, la germanor?

Per donar resposta a qüestions com les plantejades, la recerca científica no aporta gaires explicacions ni models. Una hipotètica procedència dels primats, no ens converteix pas en germans. En la natura, no s'observa la vivència d'una fraternitat universal, ni res que pugui ensenyar-nos-la. Balmory recorda que Freud —savi en aquest camp— considerava impossible una fraternitat d'aquesta mena, deixant a part que la seva visió pessimista de la condició humana ni tant sols el conduïa a desitjar-la.

D'altra banda, per bé que les tradicions religioses institucionalitzades hagin conservat i transmès relats primigenis sobre fraternitat humana, actualment no faciliten gaire l'accés als mites. No només perquè —almenys en l'Occident il·lustrat— alguns exponents d'aquestes tradicions acostumen a sentir-se incòmodes amb el llenguatge mític sinó també perquè, quan l'home actual s'interroga sobre els seus orígens, ja no sol adreçar-se als representants de les religions per mirar de trobar respostes.

Però, si no és en els mites, on pot trobar resposta aquesta pregunta: de qui seríem fills els éssers humans, per considerar-nos germans. El fet d'habitar un mateix planeta, no necessàriament ens apropa. Veure'ns tan diferents i nombrosos en aquesta terra, més aviat ens converteix en rivals. Si compartim realment una mateixa procedència, aquesta deu venir en tot cas del denominat *cel*, en el sentit planer d'aquesta paraula: l'àmbit o estada de Déu, o dels déus. Únicament esdevenim germans, si —d'una forma o altra— ens reconeixem fills del cel. I, en aquest cas, deixariem de ser també simples mortals... Curiosament, resulta que —en reflexionar sobre la fraternitat— s'albira la qüestió de l'origen i del més enllà.

Balmory considera interessant combinar disciplines i mètodes diferents, a l'hora d'aprofundir un mateix fenomen. Per a ella, es l'hora dels encontres interdisciplinaris i interreligiosos que impedeixen de caure en sectarismes esbiaixats. En aquest sentit, a parer de l'autora, la conjunció de dues disciplines associades al desxiframent simbòlic —la interpretació de l'*inconscient* que, segons Lacan, s'estructura com un llenguatge i la interpretació de textos bíblics— pot ajudar a comprendre millor tant el significat d'aquests escrits com la vida de les persones d'avui.

Des d'una perspectiva psicoanalítica, textos com els del començament de la Bíblia són tributaris d'un poder compartit amb els somnis i amb tot allò que roman inconscient en nosaltres. Balmory parteix d'una hipòtesi: la paraula primigènia de la humanitat, conservada en els mites i escriptures sagrades, i la paraula inconscient, soterrada en la memòria de cada persona —ambdues misterioses, i que requereixen ser interpretades— poden ser compreses i desxifrades de manera semblant. Una aclareix l'altra, per poc que se les

compregui en la seva llengua pròpia, en el seu sentit literal, des d'una escolta atenta i sense apriorismes.

Així, els textos bíblics poden ser llegits amb pretensió d'objectivitat —com si es tractés d'un text qualsevol— per historiadors, lingüistes i exegetes, que pretenen treballar científicament. Però se'n pot fer també una altra lectura, atesa la seva condició de textos antropogènics, els quals relaten com es genera l'home, en tant que home. Són textos que posen el lector en la mateixa tessitura que ha fet possible que, aquells dels quals se'ns narra la història, es possessin dempeus. Per això, qui els llegeix amb l'esperança de trobar-hi no tant una religió com un accés a la vida divina, pot fer-ne —amb l'ajuda d'altres lectors— una lectura més subjectivadora que subjectiva. Dit d'una altra manera, hom pot llegir la Bíblia per la mateixa raó que es emprèn una anàlisi: no per ser savi, sinó per esdevenir subjecte³.

Quan es pregunta on comença la història de la fraternitat humana, Balmory s'adona que en la nostra tradició cultural la primera història de germans és la de Caïn i Abel. I atès que aquesta psicoanalista lacaniana percep el llenguatge dels relats mítics com els somnis col·lectius de la societat que els ha produït, llegeix —com ja hem dit— la narració bíblica en la llengua original hebraica i procura copsar-ne els detalls més aparentment insignificants: una paraula omesa, un gir gramatical insòlit, una lletra afegida, l'etimologia d'un nom propi. Emergeixen llavors significacions insospitades d'un text que pren vida i agafa una volada insospitada...

Val a dir que, el tipus de lectura que Balmory proposa, no pretén establir cap veritat objectiva, atès que no se serveix únicament de la raó per formular lleis que la constrenguin, tal com sol fer-ho la ciència (Panikkar, 1994, pp. 7-11). Més que per l'acreciment d'un saber, ella s'interessa per l'adveniment de qui —en l'encontre amb altres— arriba a parlar en nom propi. La seva, és més aviat una lectura simbòlica, en el sentit genuí del terme *símbol*: aquella meitat d'un objecte que permet que hom es reconegui vinculat amb el posseïdor de l'altra meitat. Això no significa naturalment que la raó no hi intervingui. La intel·ligència simbòlica també se'n serveix, de la raó. Però, més que de la pretensió de conèixer, la posa al servei del desig de néixer. Heus ací alguns aspectes suggeridors de la seva lectura.

³ L'autora precisa que utilitza la paraula "subjecte" per significar allò que, en altres contextos, es denomina "persona humana" i que, en textos antics, s'anomena potser "fill de l'home", "home sant" o "amic de Déu". No fa servir aquest terme com un concepte definible sinó evocador d'allò que s'escapa de tota captura: l'ésser parlant únic, que som cadascun de nosaltres.

1. GÈNESI D'UN ASSASSINAT

Per dos individus que no són de la mateixa sang, què significa reconèixer-se germans? Què és i com es dona la fraternitat entre les persones? Què la genera i què la impedeix? Morir és realment el final, o resta alguna possibilitat de viure de nou o d'una altra manera? A on porta, traspassar el llindar de la mort? Per mirar de trobar respostes a qüestions com aquestes, Balmory recorre als textos fonamentals, als mites d'origen. I —tal com ja hem apuntat— quan es pregunta on comença la història de la fraternitat, s'adona que, en la tradició cultural de l'Orient Mitjà i d'Occident, la primera història de germans és la de Caïn i Abel.

Per a l'autora, les relectures bíbliques no són infructuoses: textos que li havien semblat obscurs, incomprendibles o aparentment enutjosos, troba que s'il·lumina amb la perspicàcia de qui esdevé escoltat i escoltador alhora. I és que el mètode de lectura adoptat parteix d'una doble constatació. En primer lloc adonar-se que, si el lector no assumeix la seva pròpia paraula, la Bíblia tampoc no parla. En segon lloc descobrir que, quan hom concedeix a les pròpies paraules la mateixa atenció que al text sagrat, aquest sol oferir llavors una nova perspectiva sobre la realitat, humana i divina alhora. Amb el benentès que —encara que resulti xocant— per realitzar una recerca d'aquest tipus, no sigui necessari creure en Déu. Basta fer confiança a la paraula del text —com en psicoanàlisi hom es refia del relat d'un somni o d'un símptoma, un lapsus o un oblit, atès que tot això fa part de la paraula humana— i acceptar que s'hi pot trobar un sentit nou.

Reconeixent que al llarg d'anys de recerques havia passat per alt pàgines significatives dels primers capítols del Gènesi, Balmory assenyala la rellevància de Gn 4,1-16. D'aquest passatge és interessant la seva significació primordial: el primer engendrament humà, la primera fraternitat, el primers treballs, les primeres ofrenes a la divinitat, la primera mort no natural, el primer assassinat.

Troba que els personatges del fragment escollit —Adam, Eva, Caïn i Abel— permeten endinsar-se en una història on es teixeixen i desteeixen les relacions parentals en les quals es juga de fet l'adveniment del subjecte humà. Per ella, el *jo* humà neix a partir de l'alteritat i del diàleg: de la constitució i l'establiment adequat de la relació *jo-tu*. En aquest sentit, observa que —en el segon capítol del Gènesi— la prohibició de menjar el fruit de l'arbre arriba precisament entre la creació de l'home i la de la dona. És tracta, per tant, d'una llei inserida en l'entremig de la configuració d'ells dos —i no només en referència amb la divinitat— que possibilita sobretot la relació interpersonal. Segons Balmory, l'abast ampli de la prohibició prescrita podria ser: "No devoraràs l'altre". Naturalment que s'hi troba impli-

cada també la relació amb la divinitat, sense la qual —des de la perspectiva bíblica— no és possible configurar una humanitat digna d'aquest nom.

Tot i estar decidida a rellegir amb atenció la història de Caïn i Abel, Balmory confessa que no acabava d'animar-se a reprendre'n la lectura. D'obstacles a l'hora de desxifrar un text bíblic, ja n'havia trobat d'altres, que es resolien en abordar la lectura a partir de tres elements equiparables en importància: compartir-la amb altres persones, accedir als textos en la llengua original i l'experiència de la psicoanàlisi. De tota manera, reconeix que, allò que li impedia retornar a la història de Caïn i Abel, era la por d'ensopegar amb una pàgina bíblica en què es mostrés un Déu tirà i absurd. S'hauria de confrontar amb un déu fals, recusat en nom de la dignitat humana? L'inquietava una pregunta: per què Déu refusa l'ofrena de Caïn i acull la d'Abel?

2. L'OFRENA REFUSADA

Si bé abans del fratricidi primordial no passa aparentment res, per a una psicoanalista la història de Caïn i Abel —els dos fills primers de la primera parella humana— no comença pas quan aquests presenten les seves ofrenes a Déu, ni amb l'assassinat del germà petit comès pel més gran. Com podria ser que, el fet que un germà mati l'altre, no tingui cap relació amb allò que els seus pares han viscut i sofert prèviament?

Aparentment, el desencadenant del procés que acaba amb un homicidi, el moment en què es juga tot —quan allò irremeiable no s'ha esdevingut encara— sembla ser la presentació que cada germà fa d'una ofrena a la divinitat, i la recepció d'aquestes per part de YHWH. Ara bé, és aquest, el veritable detonant de la situació?

La lectura analítica de Balmory comença quan dels protagonistes del relat mític només en sabem una cosa: són germans i el primer de néixer ha estat Caïn (4,1-2a). A continuació, se'ns diu que "Abel era pastor d'ovelles i Caïn era cultivador de la terra" (v. 2b), cosa que suscita una primera pregunta: com és que els germans són presentats en l'ordre invers del seu naixement, com si la primogenitura s'hagués trastocat? Té alguna significació, això? O és simplement un procediment literari —de fet, la primogenitura es restablirà més endavant (v. 3b-5a)— per tal que la lectura del text no resulti pesada?

Tot i situar-se en un context misteriós —en el qual intervé la divinitat— la història narrada sembla senzilla. Cada germà té un ofici diferent, i el treball de cadascú segueix el seu cicle. Arriba el moment de la collita i l'hora del naixement de les cries. Amb naturalitat, ambdós germans ofereixen alguna primícia. I llavors es planteja la qüestió: per què YHWH respon de manera diferent al gest de l'un i de l'altre?

Si el grau d'acceptació depengués de la naturalesa d'allò que s'ofereix, estariem davant d'una arbitrietat divina inexplicable. Per què els productes de l'agricultura haurien de ser menys considerats que els de la ramaderia? Per què els animals tindrien avantatge sobre els productes del camp? Però si la diversitat de coses ofertes no fa al cas, significa que és l'ofrena en si la que tindria un significat diferent? No ho sembla pas, atès que —per referir-se a allò que presenta cada germà— el text utilitza el mateix terme: *minhà* (“ofrena”).

És veritat que es pot copsar una primera diferència. Caïn ofereix només una sola cosa: *mi-perí ha-adamà* (“fruits de la terra”). Abel, en canvi, en presenta dues: “les primogènites del ramat, i el greix d'aquestes”. A primera vista, aquest element afegit no aporta cap sentit nou, llevat que se situï en la línia dels comentaris que veuen fruits podrits a les mans de Caïn. Ara bé, la frase referent a les ofrenes d'Abel conté una altra distinció més significativa. I és que s'hi diu que Abel ofereix les “primogènites del seu ramat (*tsonó*), i el greix d'aquestes (*u-me-helbehen*)”. Què suggereixen aquí, els possessius? Per què es remarca que Abel —a més de les primeres cries del ramat *seu*— ofereix també *llur* greix? Resulta una precisió curiosa. No podria insinuar que, en oferir les primícies d'un ramat d'ovelles que ha sabut fer-se *seu*, el pastor desitja oferir a més el millor, que segons alguns criteris culturals és el greix d'elles? (Douglas, 2006, p. 95).

En comentar un altre passatge del Gènesi (Gn 22), per Balmory resulta significativament decisiva la desaparició d'un possessiu. Quan Elohim demana a Abraham que sacrifiqui el seu fill Isaac, li'n parla remarcant els possessius: “pren el teu fill”. En canvi, en impedir el sacrifici del fill, YHWH es refereix a Isaac sense utilitzar-ne cap que el relacioni amb son pare: “No aixequis la teva mà sobre el noi, no li facis res”. Isaac se salva de morir, quan desapareix el possessiu en què estava pres (mort?). Quan, en lloc d'un fill/anyell, Abraham sacrifica un moltó/pare. Isaac canvia d'estatut, en passar d'*objecte* posseït/lligat/ofert a *subjecte* fill/lliure, protegit a partir d'ara per la prohibició de matar. El progenitor ja no l'anomena “meu”, i no cal que el sacrifiqui com una ofrena. El sacrifici del fill —immolació pretesament exigida per Elohim, i prohibida simbòlicament per YHWH— és substituït per un altre: no el d'un plançó humà, sinó el d'un moltó —genitor animal— el qual —un cop immolada l'actitud possessiva— deixa sorgir realment el pare, obrint al fill la possibilitat de posar-se dempeus davant Déu, d'esdevenir un igual en la paraula (Balmory, 1986, pp. 197-207).

Tornant al nostre text, les ofrenes de Caïn i Abel, són realment *seves*? Convé parar atenció en els possessius explicitats... Caïn aporta fruits de “la” terra. Abel, en canvi, les primogènites del “seu” ramat i “llur” greix. Hi ha una diferència decisiva entre allò que ha esdevingut part d'un mateix, i allò que no ho és. Abel ofereix quelcom que ha sabut apropiat-se. Caïn, quelcom que encara no fa part d'ell mateix. No ha sabut fer-se seus, ni

la terra ni els fruits que presenta. En aquest sentit i contràriament al seu germà, Caín no és present en la seva ofrena.

Allò que podia semblar arbitrari, va sent més comprensible: “YHWH va mirar Abel i la seva ofrena, però no va mirar Caín i la seva ofrena” (4,b-5a). Si YHWH estima Caín i vol el seu bé, potser és millor que —de moment— no aculli allò que aquest li presenta. Perquè, si accepta l’ofrena tal com li és presentada, admet el fet que Caín no hagi inscrit el seu nom en el producte del seu treball, que no hagi signat el seu present. Testimoni de la condició humana, si Déu acollís el seu anònim objecte, Caín —algú que treballa ignorant que és ell qui treballa, que dóna sense saber que és ell qui dóna, subjecte negat en el seu do— no existiria. L’acceptació d’una ofrena sense nom, estamparia un segell diví sobre l’anihilament de qui la presenta. Per Balmory, si YHWH acceptés aquella ofrena, seria com si digués: “Jo testifico que tu, Caín, no existeixes i permeto que —per aquest do sense nom— tu mateix ho posis de manifest”.

Tot això no treu que el refús —ni que aparegui com l’única resposta possible de part del Déu dels éssers que parlen— sigui de mal encaixar, per la banda de Caín. No és estrany que no en compregui el sentit. Gairebé no pot deixar d’equivocar-se. Com no ha de confondre el refús del seu do amb el d’ell mateix, algú que no reconeix que existeix? Si Caín no sap apropiat-se d’allò que ell mateix ha cuidat i fet créixer, com pot comprendre que, en desestimar la seva ofrena, no és pas la seva existència, sinó més aviat la seva *no-existència*, allò que la divinitat refusa?

L’experiència recomana que el psicoanalista no accepti cap regal, durant la cura d’un pacient. Fer-ho, podria impedir que preguntés, a qui li fa el present, sobre el sentit del regal i sobre el lloc on —a través d’aquella ofrena— ell se situa. Si el lloc és fals, l’acceptació d’un do enganyós podria acabar d’instal·lar el subjecte en la falsedat, quan és precisament d’aquesta fal·làcia —des de la qual es relaciona— d’on ell desitja sortir amb l’ajuda del terapeuta.

La frase que descriu l’actitud de YHWH envers Caín i la seva ofrena és taxativament negativa: “no va mirar” (*lo xaà*). És com dir: si tu —per més que ho ignoris— no estàs en el teu do, tampoc jo no puc estar en la recepció de la ofrena. I t’ho mostro d’aquesta manera. Almenys, que un dels dos en sigui conscient.

Evidència clínica, segons la nostra psicoanalista: si YHWH vol adreçar-se a Caín, convé que primer es distanciï de la ofrena buida d’ell mateix que li ha presentat. Si desitja trobar-lo on ell es troba realment, ha d’anar a buscar-lo en l’única cosa que ara i tant Caín mostra com a pròpia en haver vist refusada —per part de YHWH i a diferència del que ha passat amb la d’Abel— l’ofrena presentada per ell: la seva cara, el seu rostre, el seu aspecte, “les

seves faccions”: *panayv*. Si els fruits oferts no eren pròpiament *seus*, les “faccions” sí que ho són de “seves”. I resulta que se li han enfonsat, li han decaigut: *va-yippelu*. Però malauradament, tot i que no les pot sostenir, no sap dir: “estic irritar contra tu...”. Quelcom el capfica i el desmunta, però en tercera persona. Caín ha perdut —o potser no ha arribat a assolir encara— allò que mostraria a l’altre la seva presència en el diàleg, és a dir, en la paraula.

Diuen que el rostre com a tal ha arribat amb la verticalitat humana. Si és així, unes faccions decaigudes, un semblant enfonsat, que no es manté vertical, es pot dir que ho continua sent un rostre? I, qui s’irrita fins a decaure-li el rostre, no perd també la paraula? De qui, en sentir-se humiliat, s’enrabia, en francès es diu que *fait la gueule*: una expressió que evoca aquell so dels animals, que no pot arribar a articular-se com una paraula.

Qui ha perdut la seva cara, corre el risc d’esdevenir un ningú per a ell mateix. Està mort psíquicament, com a persona. I, si resta aïllat en aquest estat, està en condicions de cometre un homicidi contra ell mateix o contra un altre. Caín es troba en aquesta situació. YHWH va a l’encontre d’algú que es considera sense rostre. Per això, comença oferint-li paraules que li permetin identificar allò que experimenta, allò que li impedeix de parlar: “YHWH va dir a Caín: «per què t’has irritat i perquè han decaigut les teves faccions?»” (v.6). És a dir, YHWH ha deixat de reconèixer un rostre a Caín. Bon terapeuta, amb la seva paraula, retorna en segona persona a Caín —“t’has (*tu*) irritat... les *teves* faccions”— allò que era viscut per ell de forma impersonal: “es va irritar”. No obstant això, cal remarcar que en aquest passatge misteriós YHWH —per més Déu que sigui— es mostra impotent, a l’hora de redreçar el rostre de Caín.

3. UN ENIGMA DIVÍ: FER BO

El text presenta un Déu que no sap i per això pregunta (v.6b). Només si desconeixem o hem oblidat textos com ara aquest, no ens admirarem de trobar-nos amb un Déu que no coneix l’home i li ha de demanar: “per què?”. Cal advertir que YHWH no pregunta a Caín sobre allò que li ha ofert —sense ser-hi ell present— sinó del que presenta ara, després de veure refusada la pretesa ofrena: el seu rostre, les seves faccions decaigudes.

YHWH podria aturar-se aquí, esperant una resposta... Però sap de sobres que, a algú que ha perdut la paraula o que potser no hi ha accedit encara, no basta preguntar-li sobre aquesta mancança. Per tal que pugui respondre, cal deixar primer que aquest la trobi o la retrobi. Per això, YHWH continua parlant i envia paraules a Caín. Unes paraules que costen una mica d’entendre i es resisteixen a ser traduïdes (v.7). Seguint Balmory, ens cenyim a la literalitat de l’hebreu: “Si fas bo: elevació. Però, si no fas bo, a la porta (hi ha) una *fallada*

amenaçador: per tu té deler, si bé tu la pots dominar". De moment, deixem constància de la falta de concordança que es troba en aquesta frase: *hattat* (femení) i *rovets* (masculí).

im-tetiv: "Si fas bo..." L'hebreu expressa aquest "fer bo" amb una sola paraula: un verb que —al marge de problemes de traducció— conté la mateixa arrel d'un terme molt significatiu en el Gènesi: *tov* ("bo"). Aquí, en la forma *hifil*, significa: "fer bé" o —més literalment— "fer bo", cosa que va més en el sentit de la nostra lectura. Caín es troba davant d'un dilema: "fer bo" o "no fer bo" el refús de la seva ofrena per part de YHWH. Com aquell únic talent de la paràbola, el refús diví pot ser acollit pel seu vessant bo o pel dolent (Balmory, 1999, pp. 65-105).

set ("elevació") de què? No cal anar a buscar gaire lluny, per trobar allò què —havent decaigut—és susceptible de ser elevat: les faccions de Caín, el seu rostre. Si —en ser-li refusat un do en què mancava la seva presència— li han decaigut les faccions, potser és que Caín tampoc no era present en el seu rostre. En aquest sentit, no és pas dolent que li hagi decaigut el semblant: almenys aquesta caiguda implica alguna cosa seva. I ara el seu propi rostre es podrà elevar si "fa bo", si interpreta adequadament la no acceptació de l'ofrena. Si és capaç de llegir aquest refús com a signe d'una veritable sol·licitud envers ell: un signe de què és estimat.

Allò que diu YHWH va semblant més comprensible. El refús diví de l'ofrena de Caín es revela particularment assenyat. Compreses en la seva literalitat, les paraules de YHWH cobren un sentit ben pertinent. Un sentit digne de la cura divina per un pobre mortal, en una situació tan precària com la del primer nascut de dona.

De tota manera, la segona part de la frase resulta més problemàtica que l'anterior, atès que en aquest cas ja no es tracta d'una dificultat de traducció. La incoherència es troba en el mateix text hebreu: *la-petah hattat rovets*: "A la porta (hi ha) una fallada amenaçador". En llegir aquestes paraules, hom està temptat de corregir de seguida l'aparent falta de concordança gramatical. Vet aquí un enigma!

No cal dir que —tot i ser un dels textos més revisats— un error en el text bíblic sempre és comprensible. En altres llocs de la Bíblia, hi pot haver anomalies textuais comparables a aquesta. Ara bé, per què no fer la hipòtesi que aquest error vol dir alguna cosa? Per què aquesta falta morfosintàctica, just en el moment on —en el text— es tracta precisament d'una "fallada", d'un error, d'un pecat? No és possible que això tingui alguna significació, per més que, d'entrada, no s'acabi d'entendre? Deixem-ho en suspens, fins que puguem copsar-hi algun sentit.

"Per tu té deler, si bé tu el pots dominar". Traduïm per "dominar" un verb hebreu particularment interessant per a una psicoanalista. I és que, a més de "dominar" o "gover-

nar”, *maixa*/vol dir també “comparar”, “parabolitzar”, “fer una paràbola”. Ens trobem, per tant, amb una “fallada/pecat”, sobre la qual la divinitat invita Caín a parabolitzar per tal de comprendre allò que té lloc en un altra dimensió: en l’invisible. Parabolitzar —primer temps de simbolitzar— permet realment assolir un domini, no pas amb la força sinó amb la paraula. Caín és convidat a “dominar” amb la paraula aquella “fallada” que l’amenaça.

El text és curiós. Quelcom misteriós està sotjant Caín a la porta, cobejant-lo. Què és? Amenaçador, talment una bèstia salvatge, sembla disposat —com el demoníac *rabisu* de la mitologia acàdica— a saltar-li a sobre, com fa una guineu —en català, *rabosa*⁴ —amb la seva presa. Per què el text consigna aquella confusió sintàctica de gènere? Una petita monstruositat gramatical que no tindria gaire rellevància ni sentit, llevat que es tracti precisament d’un monstre!

Un monstre... En aquest cas, la lectura del verset s’eixamplaria de cop i volta. Esdevindria una història que —com no pensar en la mitologia grega?— en recorda d’altres referents a vencedors de monstres (Pinsent, 1989, p. 67). Estaríem, doncs, davant d’algun monstre arcaic, del gènere de l’esfinx (Garcia Gual, 1997, pp. 161-162) o d’una quimera?

No podria ser que —en el llibre del Gènesi— el monstre que amenaça a Caín, més que una criatura fantàstica per ser vista, sigui una anomalia en el llenguatge per ser llegida, per ser interpretada? Convé observar-lo de prop, aquest monstre gramatical. Encara que sembli molt diferent de l’esfinx que ha d’afrontar Èdip, podria ser tan fabricat com aquella i com tants d’altres monstres. Per començar, encara que no estigui compost de lleó, d’àguila i de dona, està fet també de confusió d’identitats: si el terme “fallada” es relaciona amb l’home, la posició d’ “amenaçador/sotjador/ajocat” és més pròpia d’un animal. I recordem: si el primer és un nom femení, el segon és una forma participial en masculí. Per discret que sigui, aquest monstre/femella amagat en el text té algunes de les característiques del que aterreix els veïns de Tebes, d’aquell que tot heroic mític ha de vèncer.

Per Balmory, en la unió d’aquests dos mots —“fallada amenaçador”— es barregen i es confonen —es destrueixen i dessimbolitzen— les dues primeres diferències que, en el mateix relat bíblic, fonamenten la vida humana: la que separa l’home de l’animal (Gn 2,20) i la que separa la masculinitat de la feminitat (Gn 2,23).

Instal·lat en el llenguatge —i depurat de qualsevol imatge— es troba quelcom monstruós, alguna cosa que pot agredir l’home i que aquest ha de “dominar”. A diferència d’algunes

⁴ Corominas (1987, VII, pp. 25-26) relaciona el terme “rabosa” amb una forma irànica que conté el significat d’*astut*.

mitologies, aquí no hi ha un combat figuratiu amb un monstre. L'heroi Caïn no ha pas de trobar cap espasa màgica a la cua d'un drac (o d'una draguesa: els herois masculins solen afrontar monstres femelles). Ell haurà de lluitar en un altre àmbit. No contra una bèstia, sinó contra allò que envesteix i que pot destruir la capacitat més específicament humana de "dominar" en el sentit de "fer una paràbola", de "dominar" amb la paraula. Allò tant sotjador que "té deler" per Caïn, és un forat negre del llenguatge on la paraula es col·lapsa.

4. ELS NOMS DE CAÍN I ABEL

Reduïda a complement d'objecte —"l'home va conèixer Eva (*yadà et-havvâ*)"— en una relació sense reciprocitat, no es estrany que Eva prengui possessió del fill com a objecte. El nadó primigeni —que li fa exclamar de seguida: "he obtingut un home amb YHWH"— li aporta els dos valors que li manquen: la masculinitat i la divinitat. Són els valors que el serpent pretenia figurar o fer conèixer, amb exclusió d'allò femení.

El nom Caïn —provinent de *qaniti*: "he obtingut"— es relaciona només amb Eva i vincula el fill únicament amb ella. Més que parir un nadó humà, ella ha obtingut un home-déu. Així, Caïn és algú posseït, de qui la seva generadora n'anul·la el naixement. El primer fill d'Eva és un infant sense infantesa, anomenat "home" abans de ser-ho. Semblantment, Eva ha estat declarada "mare de tots els qui viuen" (Gn 3,20), gràcies a la qual Adam pretén protegir-se de la mort.

Per la seva banda, Caïn no s'ha pogut situar gaire bé en l'existència. És víctima de la paraula inadaptada d'una mare que —essent ella objecte del seu marit— ha replicat la seva situació en la relació amb el fill. Havent sofert la carència de la consideració de companya per part de l'home, ara no permet que aquest tingui cap lloc en la relació amb llur fill. Sense que hom se n'adoni —com palesa el caràcter anodí del primer verset— la lògica del desig que enverina la vida té la seva font: les relacions es van configurant a l'estil del serpent. I no es pot oblidar que Caïn —"cultivador de la terra"— es troba de ple en el "camp" dessimolitzat de la generació precedent: la terra maleïda.

Després de denominar Caïn, Eva infantia Abel, el qual sembla només un afegit al primer fill. Com si no hi hagués hagut ni embaràs ni part, es diu succintament: "Va infantar també el germà d'ell, Abel" (4,2). Es tracta d'un bessó, o d'un fill-apèndix del primer? Sigui com sigui, deu ser algú que no compta gaire.

Què diu "Abel" —en hebreu *havel*— del lloc i del valor d'aquest segon fill d'Eva? Si el nom de Caïn ha concentrat el màxim valor (*ix / YHWH*) —ni que sigui a compte d'un *jo* que no és pròpiament seu— Abel queda disfressat pel nom més inconsistent que hi pot haver.

El biaix entre els dos noms resulta encara més significatiu, pel fet que el segon nascut no sigui una filla, sinó un altre noi. Aquí no compta la distinció de sexes, sinó una diferència nova: la que hi ha entre el primogènit i el petit.

En quin ordre han aparegut, els dos personatges primigenis del relat de l'Edèn? La resposta ja la sabem: *ix*, primer, i després *ixxà*. En aquest sentit, és simptomàtic que —en la generació següent— Eva qualifiqui Caïn, el seu primer fill, d' "home" — *ix*, com *Adam*— i al segon, en canvi, se l'anomeni *hevel*: un no-res, del qual ella tampoc no és capaç de dir-ne res. Aquell nom potser significa també: algú del qual parlar seria en va. De fet, en trobar-se al lloc que ocupava Eva en la generació precedent, el fill segon sembla representar-la a ella. No és estrany que, en una família de dos fills, l'un representi el pare i l'altre la mare.

5. EL MILLOR, RESPON ABEL

Consideracions d'aquesta mena, porten Balmary a copsar la concomitància significativa de tres paraules que no havia relacionat. En l'anàlisi de l'ofrena d'Abel, partia d'una hipòtesi clínica: per poder realitzar una ofrena en nom propi —cosa consignada en el relat— Abel ha d'haver pogut sortir del seu nom impossible. Si no fos així, aquesta no seria la història de l'adveniment dels subjectes a la paraula, i això voldria dir que ella no hauria entès res. Però ara, en el contingut de la ofrena d'Abel, hi entreveu el possible sentit d'un joc de paraules ben significatiu. I troba especialment reveladora la darrera, que és precisament la que es pensava entendre menys.

Abel ofereix les "primogènites", que poden de fet representar-lo a ell mateix i a Eva. I ofereix alhora "el greix" d'aquelles. En hebreu, aquests tres termes — *hevel*, *havvà* i *helev*— es mouen en una sonoritat semblant i juguen quasi amb les mateixes lletres.

Havvà "vivent" i *hevel* "va": dos noms —els d'Eva i Abel— situats aparentment en extrems oposats, però ambdós abocats a morir. D'aquests noms, Abel és capaç d'extreure'n un tercer per oferir. Un nom nou (*helev* "greix" = "el millor", masculí en hebreu) per presentar-se a Déu, al marge del sistema binari i letal del serpent. Es tracta d'un nom provinent del seu llenguatge de pastor. Un nom que, tant la seva mare humana —de qui "el serpent" l'ha privat— com ell mateix, poden compartir, atès que està entreteixit amb el de cadascú d'ells: la lletra inicial del nom de la mare i les dues altres lletres del seu nom recuperat: *helev*. D'alguna manera, Abel ha preservat la primera lletra de la vida (*ha*), afegint-t'hi el cor (*lev*).

Abel diu a Déu una paraula més enllà del bé i del mal: el millor, el seu millor. Ho fa apartant-se de les fal·làcies del serpent, des d'un registre que —lluny de ser de poder o de fals coneixement— és el del gust d'estimar: el millor d'ell mateix, el seu cor.

En la denominació del seu fill segon, Eva —mare que relata la seva desgràcia en aquest fill— expressa el seu nom secret, el seu dolor: no sóc *havvâ* (“vivent”) sinó *hevel* (“va”). En canvi, en presentar l’ofrena que ha fet seva, Abel diu: no sóc ni *havvâ* ni *hevel*, sinó *helev* (“el millor”). D’aquesta manera, arriba a transformar dues desfetes —la de sa mare i la d’ell mateix— en victòria, dominant així la “fallada amenaçador”, apropiant-se amb el seu treball d’una part —objecte— del món, de la qual se’n serveix per parlar com a *subjecte* en la seva ofrena. Ultrapassa així el bé i el mal, la felicitat i la desgràcia.

En el primer relat de creació, que obre el llibre del Gènesi, el creador va dient en contemplar cada element creat —referint-se a la llum, al cel, a la terra i a tot el que conté— que senzillament és “bo”. Només un cop creat l’home —mascle i femella— afirma que “tot el que havia fet era molt bo” (Gn 1,31). I llavors reposa. Per a la humanitat Déu ha reservat un grau superior de “bo”, que és millor: “molt bo”. Doncs bé, Abel és el primer d’assolir-lo. Recordem, si no, la primera cosa que YHWH suggereix a Caín: “Si fas bo, elevació”. Allò que Caín no ha sabut fer, ho aconsegueix Abel: fer bo el mal, transcendir la desgràcia. Això és “el millor”.

6. CAÍN, SENSE PARAULA EN L’ÀMBIT DE LA MORT

Cal col·ligar els diversos fragments del relat, per tal d’albirar una interpretació nova de l’assassinat. En examinar l’ofrena presentada per Caín —uns simples fruits anònims— semblava que el germà gran no podia posseir res, posseït com era ell mateix: “obtingut” per Eva. Però convé matisar aquesta apreciació. Aparentment, el fill primer no està en condicions d’apropriar-se res: ni de la seva vida, ni del seu cos, ni d’allò que produeix amb el seu treball. Amb tot, el relat li atribueix —ni que sigui passivament— alguna cosa: Eva “va infantar també el germà d’ell, Abel” (4,2). Aquest nouvingut és “d’ell”: esdevé l’únic bé seu. Abel ha estat infantat en tant que germà de Caín. Continua així la lògica de la dominació fàl·lica: els qui han rebut la denominació *ix* —Adam i Caín: els primogènits— posseeixen i dominen els qui no són designats d’aquesta manera: Eva i Abel, els segons, els donats (“la dona que m’has donat” [Gn 3,12]), els afegits (“el germà d’ell”).

“Caín va vociferar al seu germà Abel [...]”. Què li digué? En aturar-se brusquement, el text hebreu no ho explicita... És com si —amb punts suspensius— deixés un espai en blanc, per continuar dient: “I quan eren al camp, Caín s’alçà contra Abel”. Si els espais en blanc fossin recurrents en el text bíblic, s’hi podria veure un defecte en la transmissió del text. Però la cosa és força inusual.

En detectar l'anomalia gramatical —“fallada amenaçador”— hem buscat un sentit a aquest aparent error textual, abans d'intentar corregir-lo. Això ens ha permès canviar el registre de lectura. De veure una falta en el text, hem passat a entreveure un text sobre la falta, un signe de dessimbolització i de confusió de gèneres: marca del monstre. Com que aquesta actitud —la confiança en el text, fins i tot en les seves deficiències aparents— ens ha anat bé, la mantenim. Per això, a l'hora de copsar el sentit d'aquesta expressió, mirem de llegir seguides les paraules del text tal com estan, sense punts suspensius ni espais en blanc: “Caín va vociferar a Abel i quan eren al camp Caín s'alçà contra Abel el seu germà, i el va matar”.

Un primer fil subtil és la paraula “camp”. Caín mata en el “camp” salvatge dels sense paraula, contraposat al “jardí”. No obstant això, cal tenir present que el “camp” ja havia penetrat d'alguna manera en el “jardí” de l'Edèn, a través del “serpent”: figuració fàl·lica, sexe únic que obstaculitza el reconeixement de tota relació diferenciada, “el més astut dels animals del camp”. A més, si observem atentament, ens adonarem que —abans del d'Abel— en el “camp” ja hi ha tingut lloc un assassinat invisible: “el serpent” hi ha vençut “la dona”. A partir d'aleshores, aquesta no ha dominat més en ella. I, en lloc de romandre preservades per la prohibició de menjar, les relacions han acabat regulades per la llei “del camp”, segons la qual el més fort —qui baladreja més— es menja el més feble. Hom diu que preval la *llei de la jungla*, quan de fet vol dir que no n'hi ha, de llei; quan només operen forces determinades, regides per les lleis de la natura, sense llibertat. On no hi ha la paraula, impera aquesta llei.

Què li diu, doncs, Caín a Abel? Pel que sembla, res que es pugui repetir, que sigui susceptible d'expressar a través de la paraula. Allò que Caín profereix al seu germà, no ens és narrat. Sigui el que sigui, condueix els dos germans “al camp”.

Algunes traduccions procuren cobrir la llacuna del text hebraic —suposant que n'hi hagi alguna!— amb allò consignat en diverses versions antigues. Amb tot, tenint present què pot significar el “camp”, tant les propostes amplificades com el text original —que no especifica res— acaben suggerint el mateix: anem allà on no hi ha paraula, el lloc de l'assassinat. Caín tampoc no enuncia res: diu —o potser només exclama— la fi del dir. Mentre parlen, les persones —éssers parlants— no es maten. Cal despullar l'altre de la seva dignitat humana, per poder-lo assassinar.

En definitiva, Caín baladreja al seu germà Abel allò que no li pot dir: anem on tu ja no parlaràs més! Frase inefable, aquesta, perquè, si algú arribés a pronunciar-la, faria existir encara aquell a qui pretén destruir. I això és quelcom que no es diu: només es pot fer. En aquest sentit, Balmory recorda que, en una seva visita al memorial *Yad va-Shem* de Jerusa-

lem, la va colpir especialment una de les frases escrites a prop de les fotografies dels camps de concentració: “Això és una pàgina esplèndida de la nostra història que mai no ha estat escrita i que mai no ho serà”. Matar “al camp” —lloc del “serpent”— és matar on la paraula s’atura: “Quan van ser al camp, Caín es va alçar contra Abel, el seu germà i el va matar”.

Amb el rostre decaigut i esperonat per YHWH a assolir una “elevació”, el germà d’Abel no ha sabut elevar-se en res: ni en la filiació, ni en el treball de la terra de la qual no n’ha estret cap fruit que porti el seu nom. S’ha alçat únicament contra el seu germà. Caín: descendència del “serpent” fins a l’assassinat. S’aixequen per alguna cosa més, que per anar contra algú, els serpens?

7. EL FALS DEURE DE GUARDAR EL GERMÀ

“YHWH digué a Caín: «On és Abel, el teu germà?» Ell va dir: «No ho sé. Que sóc el guardià del meu germà, jo?»” (4,9). Hom sol retreure al fratricida la probable impertinència de la seva resposta. Aparentment, sembla obvi que havia d’haver guardat el seu germà Abel. Propostes contemporànies sobre la responsabilitat personal envers els altres, reforcen aquesta apreciació. Són tan generoses i edificants, que sembla difícil no estar-hi d’acord. Sobretot després d’Auschwitz. Però Balmory no s’apunta a filosofies estimables d’aquesta mena, sense posar de manifest algunes reserves.

L’autora explica dues experiències —fetes habitualment per ella— que la porten més enllà. La primera és que, en escoltar el patiment de molts germans grans convertits en guardians dels més petits i altres sofriments similars, constata els efectes nefastos que pot tenir una responsabilització en relació amb els altres mal compresa i sense límits. Un cop més, el seny té la darrera paraula: la crueltat envers els altres, no s’evita amb una atenció excessiva. L’excés no sol reparar l’excés. L’altra experiència és la lectura bíblica, feta conjuntament amb altres persones. En aquesta lectura compartida, a l’hora de comprendre històries de relacions, hom no es recolza tant en el saber com en les pròpies relacions. Quan algú fa un comentari edificant, els altres es pregunten si aquella observació no té un regust massa estrany. I se sol proposar una nova interrogació del text. Com ara fa ella, en aquest cas.

En rellegir literalment la frase “que potser sóc el guardià del meu germà, jo?”, hom comprèn l’apel·lació de Caín, si es té present l’ús que la Bíblia fa del terme *xomer* (“guardià”). Aquesta paraula no s’utilitza per descriure una relació entre persones. Un home pot ser guardià d’un ramat, d’estris, de la porta d’una ciutat, però només YHWH és anomenat guardià de l’home (Sl 121). Una persona pot protegir, ajudar, socórrer algú altre. Però això no s’expressa amb el verb *XMR*. L’home bíblic fa de “guardià” d’animals, d’objectes, de

delimitacions, però no d'un altre home... En tot cas, guarda també els costums, les aliances i principalment les lleis i manaments divins. En aquest sentit, guarda la prescripció que prohibeix matar el germà, però no guarda el seu germà.

La idea de guardar un germà resulta ambigua, perquè comporta una certa contradicció. Si anomeno germà a algú, és perquè li reconec el mateix origen i la mateixa dignitat que a mi. Per tant —a diferència del que ocorre amb els animals o amb els objectes— ell és tan capaç com jo de guardar-se a si mateix, si respecta els preceptes sapiencials de la llei que preserva la vida (Pr 19,16). No cal que ningú més —exceptuant YHWH— el guardi, donat que únicament Déu està en condicions de guardar un altre en tant que altre: sense objectivar-lo, ni substituir-lo.

El cas és que, la pretensió d'erigir-se en “guardià” del germà, pot arribar a impedir la veritable fraternitat. En aquest sentit, respondria a un deure fals. I és que, sota l'aparença de sol·licitud per a l'altre, actuar com si un fos el “guardià” del germà, podria usurpar-li la pròpia sobirania i prendre alhora el lloc de Déu. Es tracta d'un error perillós, difícil de desemmascarar quan es revesteix amb els hàbits nobles del bé.

Per Balmary, la subtil apreciació antropològica bíblica sacseja més d'un prejudici ètic, i convida a reflexionar sobre la part d'omnipotència subjacent en algunes actituds caritatives i humanitàries només políticament correctes. En el fons, la nostra cultura és tributària d'una dinàmica no gaire diferent a la de Caïn. Sovint, hom creu trobar-se en la tessitura d'haver de triar entre ser “guardià” dels altres o eliminar-los. El llibre del Gènesi adverteix que aquestes dues conductes no són tan distintes com podria semblar. L'una pot comportar l'altra. Fer-se “guardià” de l'altre —ser omnipotent, per a ell— implica ser potencialment homicida. Podem i solem fer ambdues coses al mateix temps: guardar-ne alguns i sacrificar-ne d'altres, en nom de la salvaguarda dels primers. Sense que els hàgim ajudat prèviament a guardar-se ells mateixos, i haver demanat per a ells la protecció divina. Correm el risc d'entrar en un cercle viciós: si no procurem salvaguardar l'altre —tal com suposem haver-ho de fer— ens sentim culpables, cosa que sol comportar encara més violència en la pròxima guarda.

“Que sóc el guardià del meu (de jo) germà, jo?” (4,9b). La rèplica de Caïn connota potser un cert reconeixement de què Abel li havia estat donat per tal que ell el guardés, ni que fos com un a mena de propietat seva. No obstant això, d'ençà que YHWH “va mirar” Abel, per a Caïn la guarda i custòdia d'aquest germà considerat no-res, esdevé supèrflua i injusta. De tota manera, l'ha fet cessar de la pitjor manera possible. No per la via de protestar per el que podia considerar un fals deure seu, sinó anihilant aquell del qual ell se n'havia aprofitat en veure'l únicament com a pertinença seva.

Una altra paradoxa, encara. Com caldria o es podria guardar Abel, si al capdavall aquest és només “alè, buf, vanitat, inconsistència”? I, de fet, qui li hauria donat a Caín la responsabilitat de fer-ho? En haver-lo agregat directament al primogènit, sa mare li ha encolomat més que no pas confiat. L’ha lliurat a la seva violència, amb un nom insignificant. Si Abel representa el menyspreu d’Eva envers ella mateixa, per Caín, aquest germà que li han endossat, representa el no-res a causa del qual Eva s’escuda en ell utilitzant-lo. Atès que ella ja era secretament *hevel*, ha pretès adquirir un *ix* amb YHWH. Quin fill, posseït per la seva mare a causa del seu propi dolor, no voldria fer desaparèixer la figura evocadora d’un dolor que ja l’ha destruït —anihilant-lo també— prèviament a ell?

Respecte a Abel, seria Caín allò que aquell és —pastor— en relació amb les ovelles? Posseeix Caín el seu germà, com aquest posseeix el seu ramat? Al capdavall, Caín mata Abel, com un pastor mata les seves ovelles. Però, quan hom mata quelcom que és “alè, buf, vanitat, inconsistència”, s’adona realment que ha matat algú? No podria ser —i els comentaristes jueus van en aquest sentit— que allò que Caín diu a YHWH sigui: “no sóc pas jo, el jo que havia de guardar el meu germà”... ets tu, que havies de ser el seu pastor i guarda, tal com cantarà el salmista (Sl 23)?

8. YHWH CONDUEIX CAÍN FINS AL SEU ACTE

Sigui com sigui, amb la seva resposta, l’assassí no dóna raó del seu acte. Per la seva banda, YHWH no replica Caín, quan aquest esquiva tota responsabilitat en la custòdia fraternal apel·lant presumiblement a la protecció divina. YHWH tampoc no diu que ell no tingui res a veure amb l’assassinat, ni que això sigui pròpiament el pecat de Caín. Allò que seria d’esperar, no està escrit en la Bíblia.

Amb tot, YHWH condueix Caín vers el seu acte: “Què has fet? Escolta: les sangs del teu germà em reclamen des de la terra”. *Deme “sangs”*: plural en hebreu, en haver brollat fora del cos. “Sangs” vessades que s’ajunten en una única veu: la del vivent Abel clamant Déu. Es tracta d’un retret que YHWH fa a Caín? Es pot entendre així. Però el text permet una altra lectura.

Com a resposta a la pregunta de YHWH —“on és el teu germà?”—, Caín comença dient: “no ho sé”. Aquesta contesta podria remetre a la prohibició de l’Edèn, finalment respectada: no conèixer l’altre. Però en aquest context sembla comportar un to impertinent i burlesc: més que significar una relació de desconeixement, connota un desconeixement de la relació.

Sense esperar que Caín respongui la segona pregunta —“què has fet?”—, YHWH mateix s’avança a verbalitzar allò que el primer homicida no sembla que vulgui dir. Per què? La interpretació més corrent es limita a apuntar això: Caín té mala fe i pretén enganyar YHWH. Però també és possible que Caín no pugui dir què ha fet. Lamentablement, les coses s’han produït tal com YHWH havia advertit si Caín no reeixia —com ha estat el cas— a dominar la “fallada amenaçador” que l’assetjava. D’acord amb aquesta possibilitat prevista, és ell qui ha estat dominat. Caín ha actuat, certament. Però què ha fet ell pròpiament? Incapaç de dominar la situació, es pot dir que és ell qui ha matat realment? Quan ha matat?

El relat va més enllà. Les paraules de YHWH mostren a Caín allò que ignora: tot i haver assassinat Abel, no ha pas mort efectivament el seu germà, atès que —d’una manera o altra— aquest continua parlant. Caín s’ha limitat a destruir-lo de manera violenta, però no ha aconseguit el que ell imaginava impulsivament: la dimensió autèntica de la mort no és on ell la situa. Així, el que YHWH diu a Caín adquireix un sentit que s’allunya del retret: tu només has fet córrer la sang d’Abel, però no has eliminat la veritable vida del teu germà: la vida que parla. Abans que pretenguessis matar-lo, ell ja era “vivent”, i ho continua essent malgrat la mort que li has infligit. Per això ara, de qui parlem, és de tu: tu —l’assassí— que encara has d’esdevenir “vivent”.

9. CAÍN PARLA

Un cop YHWH li ha descrit la desgràcia futura —una desgràcia que, encara que no en provingui, només es fa visible després del fratricidi— Caín troba la paraula. Reconeix el seu acte? El que fa, és qualificar-lo de !wO[: “culpa, pecat, iniquitat, crim”. I, en canviar de registre, l’agreuja.

Per què Caín no reprèn el terme *hattat*: aquella “fallada, error o mancança” de la qual YHWH li havia advertit que era una amenaça per a ell? Amb una paraula més, expressa quelcom veritablement greu. Caín diu a YHWH: “Gran (és) la meva culpa, per tragar-la”. El fet rellevant és que Caín reconegui finalment alguna cosa com a pròpia, com a seva. Per més que li resulti quelcom massa gran per suportar-ho... Un crim pesant, un “càstig” —accepció també de la paraula *avon*— massa gran per poder-lo alçar: apareix de nou el mateix verb (*NS*) que YHWH ha fet servir abans: “si fas bo, elevació”. Caín no ha pogut fer bo allò que li feia decaure les faccions, ni ha sabut “dominar” la “fallada amenaçador” que “en un terme de dies” l’esperava “a la porta”. I ara diu que no pot tragar el seu crim, veient-se a si mateix sense lloc i sense Déu: “Si avui m’expulses de la faç de la terra i m’he d’amagar de la teva presència...”.

Expulsat “de la faç de la terra” i havent-se d’amagar de la presència de YHWH, Caïn no sap damunt de què ni davant de qui es podrà mantenir dempeus: “(seré) errant i rodamón pel país: però el primer que em trobi em matarà (literalment: «qualsevol que em trobi, em matarà»)”. Caïn es ressent del perill de ser mort. El seu temor projectat envers el futur relata la seva història. Caïn no ha estat ja mort abans, per qui l’ha trobat?

YHWH li diu: “Això no, qui mati Caïn, serà venjat set vegades”. En aquesta ocasió, YHWH es posa sorprenentment al costat del violent. Sense dir que serà ell qui el vengui, afirma amb autoritat divina que l’assassí de Caïn sofrirà venjança “set vegades”. Pot algú ser mort set vegades? Entesa en la seva materialitat, en aquesta expressió s’hi podria entreveure la creença que la venjança perdura durant set generacions, però el pensament bíblic elaborat adverteix que l’únic responsable del crim és qui l’ha comès. Per tant, cal trobar una altra via d’interpretació.

Què fa YHWH amb la paraula? D’alguna manera, diu a Caïn que aquella venjança que ell ha dut a terme contra el seu germà en “el camp” —lloc sense paraula i sense humanitat— no està del tot privada de divinitat. YHWH mateix la pren en consideració —la venjança!— i la multiplica per “set”: xifra divina que simbolitza allò que està ben acabat, plenament acomplert, com els dies de la creació.

Havent reconduït l’assassí fins al seu acte i a les seves conseqüències, YHWH desxifra la desgràcia de Caïn —ara, colpit— que no sabia apropiat-se del seu treball, ni mantenir-se dempeus davant seu (essent com ja era “errant i rodamón”). Aleshores, Caïn s’enfonsa. Ja no és l’home-déu, vivent eternament. És un simple mortal: un ésser amenaçat de mort. Llavors, YHWH pren la paraula, com un violent disposat a arribar al fons la venjança: set vegades. En aquest diàleg, YHWH i l’assassí s’intercanvien els llocs: YHWH fa que Caïn passi de ser un assassí a sentir-se víctima, mentre ell sembla comportar-se com un matador —set vegades més que Caïn— disposat a venjar-lo.

Gràcies a aquest diàleg, el fratricida pot fer el pas d’allò que ha fet a allò que ha sofert. Sortosament, ara ell sap també què és sofrir. La seva falsa divinització —mancada de creixement i de perspectiva— s’ha esvaït amb el seu acte. Finalment Caïn troba la paraula i arriba a dir: “Gran (és) la meva culpa”. Reconeix alguna cosa com a pròpiament seva. A partir d’aquesta responsabilitat personal assumida, anirà esdevenint ell mateix sense necessitat d’anihilar l’altre. Tal com fa YHWH, s’hi podrà relacionar a través de la paraula. Alteritat creada a imatge de Déu, l’home assoleix la seva dimensió divina quan es configura a semblança del seu creador per mitjà de la paraula que el fa relacional.

Amb la lògica fàl·lica de tenir i de poder, “el serpent” ha falsejat de tal manera les relacions, que Adam ha matat (“va conèixer”) Eva com a subjecte, aquesta ha anorreat com a

infant el primer fill (“he obtingut un home YHWH”) i, finalment, Caín ha assassinat el seu germà Abel. Ha actualitzat —fent-ne una rèplica— el crim que ell ha sofert en l’invisible. Ho ha fet sense saber què feia, anihilat ell mateix per una falsa glòria subjugadora i incapaç d’expressar amb la paraula el refús justificat de la seva ofrena. Així Caín mata Abel, el qual —malgrat ser aparentment un ésser sense glòria— sí que parlava amb Déu. Si Abel sabia fer-ho, Caín no ha pogut simbolitzar la seva història —alliberant-se’n— en la seva ofrena. No ha trobat la forma de representar la seva desgràcia, donant-li una altra finalitat. S’ha limitat a repetir mimèticament allò que no ha reeixit a simbolitzar (Font, 1999, pp. 38-39).

En haver deixat de ser un home-déu per esdevenir simplement algú mortal i vulnerable, YHWH efectua aleshores aquest gest xocant envers ell: “va posar a Caín un senyal per tal que, qui el trobés, no el matés”. Després d’haver-la multiplicat per set, ara YHWH redueix la violència en protegir Caín no només de ser mort sinó de tota agressió.

Balmory troba especialment significativa la paraula hebrea *ot* (“lletra, signe, senyal”). Tres lletres, la primera i la darrera de l’alfabet i, entremig, la conjunció “i”. De la mateixa manera que, en català, es podria formar la paraula *AiZ*, per evocar la seqüència de totes les lletres de l’alfabet, des del principi a la fi. L’*alfa* i l’*omega*, en grec⁵.

Com en el passatge del “serpent” i les seves conseqüències, YHWH continua essent proper i gens indiferent a la desgràcia aliena. En la circumstància d’ara, ni redueix Caín —tal com ha reduït “el serpent”— ni el vesteix, com ha fet amb els seus pares. Però —com a l’Edèn— disminueix i fa visible alhora la diferència: no la de sexes, sinó la diferència entre germans. A qui no havia acollit “la seva ofrena”, YHWH li ofereix ara alguna cosa: “un senyal” diví, per tal d’igualar-lo amb Abel. Apropant-lo al seu germà assassinat, aquest signe diferencia també Caín.

YHWH reconeix de nou la seva part en el mal, en la desgràcia dels éssers humans. És clar que no aprova en absolut l’assassinat, al contrari: condueix l’assassí fins a l’horror del seu acte, fins a la terra que ha engolit “les sangs” de la seva víctima. D’aquesta manera, YHWH confronta Caín amb el seu acte execrable. Ara bé, quan seria d’esperar l’anunci d’un càstig exemplar, YHWH es limita a descriure el futur, perillós com el passat posat al dia. I restableix allò que sembla essencial en el relat: una nova diferència, més a la mida de l’home Caín. Tot i reprovar l’assassinat, YHWH protegeix l’assassí. Amb aquest “senyal”, Caín ja pot allunyar-se de “la presència (literalment: «rostre») de YHWH”. A partir d’ara, ja no haurà de decaure més, el de Caín.

⁵ Sobre la instància i el sentit de la lletra en l’inconscient: Lacan (2006, pp. 473-479).

Així el relat arriba al final: “Caïn s’allunyà de la presència de YHWH i es va establir al país de Nod, a l’est de l’Edèn”. Heus ací una darrera llambregada del text. Al començament del diàleg amb YHWH, quan s’adona del seu crim i de la maledicció que comporta, Caïn diu la seva desgràcia: “Gran (és) la meua culpa, per traginar-la... el primer que em trobi em matarà”. I té por de veure’s per sempre “errant i rodamón”. Però, al final, el text conigna que Caïn “es va establir al país de Nod”. Si el nom d’aquest indret (*nod*) evoca el fet d’ “anar a la deriva”, el verb (YXV) suggereix la idea d’ “assentar-se”.

Així, doncs, Caïn es veu amb cor finalment d’establir-se en una contradicció: s’assenta, on es va a la deriva; es disposa a encarar la condició erràtica de la vida humana, sense que això signifiqui necessàriament ser “errant i rodamón”. Potser així, reeixirà a “dominar”, ell també, la “fallada amenaçador”. De moment, comença a superar una desgràcia, sense negar-la: asseient-s’hi a sobre.

Creiem que aquesta lectura singular i diferent —algú potser dirà fins i tot salvatge— de Gènesi 4,1-16, des la perspectiva analítica de Balmary, enriqueix notablement —amb l’encontre fecund entre el món freudià i la Bíblia— la comprensió del relat del fratricidi primordial, adquirida després de fer la lectura del text a partir de les categories tradicionals de l’exegesi històrico-crítica. La consideració de Paul Ricoeur “expliquer plus, c’est comprendre mieux” demostra la seva saviesa i mostra que la Bíblia —en aquest cas la narració de Caïn i Abel, en el quart capítol de Gènesi— és portadora de paraules impregnades de sentit existencial i espiritual.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Angelats, J. (2008). *Caïn i Abel: Paraula o violència. Perspectiva hermenèutica, lectura exegètica i aproximació psicoanalítica de Gn 4,1-16*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya (Col·lectània Sant Pacià 90).
- Angelats, J. (2009). Elements per a una lectura de Gn 4,1-16, des de la perspectiva psicoanalítica de Marie Balmary. *Scripta Biblica*, 9. Associació Bíblica de Catalunya-Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 11-32.
- Balmary, M. & Marguerat, D. (2012). *Nous irons tous au paradis. Le Jugement dernier en question*. Paris: Albin Michel.
- Balmary, M. (1986). *L’homme aux statues*. Paris: Grasset.
- Balmary, M. (1986). *Le sacrifice interdit*. Paris: Grasset.
- Balmary, M. (1993). *La divine origine. Dieu n’a pas créé l’homme*. Paris: Grasset.
- Balmary, M. (1999). *Abel ou la traversée de l’Edèn*. Paris: Grasset.
- Balmary, M. (2005). *Le moine et la psychanalyste*. Paris: Albin Michel.
- Balmary, M. (2010). *Freud jusqu’à Dieu*. Paris: Actes Sud.
- Corominas, J. (1987). *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*. Barcelona: Curial.
- Dolto, F. & Severin, G. (1997). *La foi et L’Évangile au risque de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.

- Douglas, M. (2006). *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*. Barcelona: Gedisa.
- Font, J. (1999). *Religió, psicopatologia i salut mental*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- García Gual, C. (1997). *Diccionario de Mitos*. Barcelona: Planeta.
- Lacan, J. (2006). *Obras escogidas I*. Barcelona: RBA.
- Panikkar, R. (1994). *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*. Madrid: Sal Terrae.
- Pinsent, J. (1989) *Mitología grega*. Barcelona: Edicions de la Magrana.

RESUM

Mary Balmary s'interessa per tot allò que l'home diu d'ell mateix —en relació al seu origen i a la seva finalitat— tant en els mites culturals fundacionals com en l'inconscient, tal com el percep la psicoanàlisi. En les tradicions del pròxim orient i de l'occident, la primera història sobre relacions fraternals i violència és la de Caïn i Abel. La lectura que Balmary proposa de Gn 4,1-16 comença amb la constatació d'un fet significatiu: el desig que la gent té de conviure —malgrat les dificultats de satisfer-lo— no decau amb el temps. Ni les guerres no han pogut extingir-lo. Què són les relacions fraternals entre persones, i com poden mantenir-se? Què les genera i què les impedeix?

ABSTRACT

Mary Balmary looks into all that man says about himself —in relation to his origins and his purpose— both in cultural foundational myths and in the unconscious, as the later is perceived in psychoanalysis. In the Middle Easter and Western traditions, the first story of fraternal relations and violence is that of Cain and Abel. The regarding Balmary proposes for Gen 4: 1-16 begins with the verification of a significant fact: the desire people have to live together —in spite of the difficulties of satisfying this desire— does not fade with time. Not even wars have been able to extinguish it. What are fraternal relations between persons, and how to they come about? What generates these relationships and what impedes them?