



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

CÂNTICO DOS CÂNTICOS (7.10[11]) CONTRA GÊNESIS (3.16): UM CASO DE INTERTEXTUALIDADE PROGRAMÁTICA SUBVERSIVA¹

*Song of Songs (7:10[11]) against Genesis (3:16):
a case of subversive programmatic intertextuality*

Oswaldo Luiz Ribeiro²

Resumo: Exegese, análise do discurso, intertextualidade. O artigo defende a hipótese de que Ct 7.10(11) lê programática e subversivamente, invertendo-o, o texto de Gn 3.16, o que deve significar que, no horizonte de produção de Cântico dos Cânticos, recusa-se a assumir o desejo feminino como intrinsecamente mau e marcador subjetivo do castigo divino do pecado de Eva, de resto, da marca de legitimação do domínio masculino sobre a mulher. Recusando-se a submeter-se ao imaginário teológico de Gn 3.16, a Amada assume seu desejo, revela o desejo do Amado e convida-o à mutualidade do desejo experimentada no campo, insinuando-se, assim, um retorno ao “paraíso”.

Palavras-chave: Cântico dos Cânticos. Desejo. Intertextualidade. Gn 3.16. Ct 7.10(11).

Abstract: Exegesis, discourse analysis, intertextuality. The paper defends the hypothesis that Song of Songs 7:10(11) reads programmatic and subversively, inverting it, the text of Genesis 3:16, which should mean that on the horizon production of Song of Songs, refuses to take female desire as intrinsically evil and subjective marker of divine punishment of the sin of Eve, moreover, the mark of legitimation of male dominance over women. Refusing to submit to the theological imagination of Gen 3:16, the Beloved takes her desire, reveals the desire of the Beloved and invites him to the mutuality of desire experienced in the field, insinuating thus a return to “paradise”.

Keywords: Song of Songs. Desire. Intertextuality. Gen 3:16. Song 7:10(11).

¹ O artigo foi recebido em 08 de outubro de 2012 e aprovado em 14 de maio de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Artigo elaborado no âmbito do Projeto de Pesquisa “Análise do Discurso e Paradigma Indiciário – o texto como vestígio histórico e projeção de consciência no jogo pragmático heurístico”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação (Mestrado Profissional) em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.

² Doutor em Teologia (PUC-Rio). Professor do Departamento de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória (Mestrado Profissional em Ciências das Religiões [CAPES]), Vitória/ES, Brasil. Contato: osvaldo@faculdadeunida.com.br

	“Si deve pensare piuttosto a consiente intertestualità.” ³
	“The Song of Songs is a subversive text.” ⁴
	“vgl. die Aufhebung des Fluchs von Gen 3,16 in Hld 7,11.” ⁵
	“A Esposa do <i>Cântico</i> [...] não é senão o porta-voz do hiperenunciador divino.” ⁶

“E sobre mim (está) o desejo dele”

Antes de a Amada declarar a frase que me interessa analisar, ela adentra a cena (6.13[7.1]⁷), dançando⁸, trajada à moda das dançarinas orientais⁹ e rodopiando, os pés em sandálias, pernas e coxas reveladas (7.1[2]), eu presumo, pelo movimento aéreo do tecido, que ondula e desliza sobre as carnes que se insinuem, tendo ao seu corpo grudados e vidrados os olhos do Amado, que ainda contempla, extasiado, coleante, o ventre desnudo (7.2[3]), o decote insinuante, a projetar promessas de mamas (7.3[4]), o pescoço esguio, as faces, os olhos (7.4[5]), e tão grande é a sua excitação que, interrompendo-a em meio aos rebolados e à quebradeira febril dos quadris, comparando-a à palmeira, quer nela subir e diz que vai subir e colher os cachos de uva em que se

³ BARBIERO, Gianni. *Cantico dei Cantici*. Nuova versioni, introduzione e commento. Milano: Paolini, 2004. p. 334.

⁴ LACOCQUE, André. “I Am Black and Beautiful”. In: HAWKINS, Peter S.; STAHLBERG, Leigh Cushing (Eds.). *Scrolls of Love – reading Ruth and the Song of Songs*. New York: Fordham University Press, 2006. p. 171.

⁵ KEEL, Othmar; SCHROER, Silva. *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext Altorientalischer Religionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. p. 224.

⁶ MAINGUENEAU, Dominique. Polifonia e cena de enunciação na pregação religiosa. In: LARA, Gláucia Muniz Proença; MACHADO, Ida Lucia; EMEDIATO, Wander (Orgs.). *Análises do Discurso Hoje*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. v. 1, p. 215. Cf. os dois últimos parágrafos do presente artigo.

⁷ A numeração duplicada refere-se ao fato de que as versões “evangélicas” da Bíblia, grosso modo, apresentam numeração distinta da do texto hebraico, a que corresponde o algarismo entre parênteses ou colchetes.

⁸ Cf. GRIFFITHS, Paul J. *Song of Songs*. Grand Rapids: Brazos Press, 2011. p. 148; GÜTHENKE, Constance M. “Do not awaken love until it is ready” – George Seferi’s *Asma Asmaton* and the translation of intimacy”. In: HAGEDORN, Anselm C. (Ed.). *Perspectives on the Song of Songs*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005. p. 350. Kristeva considera que a linguagem inteira da Amada é “dançante” (cf. KRISTEVA, Julia. *Historias de Amor*. 9. ed. México: Siglo XXI, 2004. p. 85). Aqui, todavia, trata-se muito mais do que de linguagem, e não deve ser por outra razão que Gianni Barbiero denomina Ct 7.1 de “convite à dança” (BARBIERO, 2004, p. 302).

⁹ “A figura da amada, dos pés à cabeça, apresentada como dançarina a quem a plateia contempla em suas evoluções rítmicas” (STADELMANN, Luís I. *Cântico dos Cânticos*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998. p. 168). Satz chega a lembrar-se dos “véus de Ísis” e das “dançarinas do ventre”, imagem essa que me veio igualmente à retina (cf. SATZ, Mario. *El Cantar de los Cantares o Los aromas del amor*. Barcelona: Kairós, 2005. p. 241).

transformam as como que ofertadas e referidas mamas, e agarra-a, e aperta-a contra o corpo, e a beija (7.5[6]-9[10]) – e eu diria, sofregamente!

É um “ataque”. Em resposta a esse “ataque” – que, não se duvide!, ela o premeditara (para isso entrara serpentinamente, a carregar no corpo uma *kundalini* de provocações) –, a Amada como que dirige seu olhar para “nós” e, então, profere a fórmula mágica (Ct 7.10[11]):

אֲנִי לְדֹדִי וְעַלֵי תְשׁוּקָתוֹ
ʾānî ləḏōdî wəʿālay təšûqātô

Logo traduzirei a fórmula. Antes, porém, seria relevante informar como se comportam, aí, algumas traduções correntes. Uma versão a verte assim: “eu sou do meu amado, e o seu amor é por mim”¹⁰. Amor. Outra versão, ainda mais comum, traduz assim: “eu sou do meu amado, e ele tem saudades de mim”¹¹. Amor. Saudade¹². Uma terceira versão traduz de modo ainda mais “romântico”: “eu sou do meu amado, e ele me tem afeição”¹³. Amor. Saudade. Afeição.

O leitor que se servir de qualquer dessas versões citadas não será capaz de, por meio do próprio texto, compreender, de um lado, a cena que a introduz (6.13[7.1]-7.9[10]), e, de outro, a sua intertextualidade.

Quanto à cena, basta recordar que a Amada dança *para* o Amado. Ela tem a intenção clara de que ele, por conta dessa dança, se ache tomado de excitação e desejo. É uma dança de provocação. Com efeito, é de excitação e desejo que o Amado se vê tomado – e tanto que ele não se contenta em admirar as curvas móveis do corpo bailarino, antes corre até ele, agarra-o, aperta-o – pois o quer para si.

Não – amor, saudade, afeição não são boas palavras para esse momento. Seria no mínimo incoerente que, depois de excitá-lo ao ponto da incontinência erótica, a Amada classificasse, então, o sentimento que arrebatou o Amado como “amor”, “saudade” ou “afeição”. Não é amor, não é saudade, não é afeição o que, ali e então, ele sente: é desejo. E era isso que ela queria...

Da intertextualidade falo mais à frente. Por enquanto, pensemos na relação entre a cena da dança que a Amada “odalisca” encena e o arroubo de que é tomado o Amado diante do corpo da Amada a bailar *para ele*. Será *mesmo* desejo o que ela, a Amada, tem em vista?

¹⁰ A BÍBLIA SAGRADA. Velho e Novo Testamento. Versão revisada da tradução de João Ferreira de Almeida de acordo com os melhores textos em hebraico e em grego. 13. impressão. São Paulo: Candeia; Rio de Janeiro: JUERP, 2000.

¹¹ BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

¹² Cavalcanti considera que a tradução “saudade” constitua uma questão de “recato” (CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O Cântico dos Cânticos* – um ensaio de interpretação através de suas traduções. São Paulo: EUSP, 2005. p. 445). Será?

¹³ BÍBLIA SAGRADA. Tradução das línguas originais por João Ferreira de Almeida. Edição contemporânea. Deerfield: Vida, 1994.

A depender de uma série de versões, sim. Por exemplo: “eu pertenço ao meu amado, e ele me deseja”¹⁴; “eu sou do meu amado, e seu desejo é para mim”¹⁵; “eu sou do meu amado, seu desejo o traz para mim”¹⁶; “sobre mim está o seu desejo”¹⁷; “hacia mí tiende su deseo”¹⁸. Desejo – uma ideia que se pode expressar também por um verbo, “querer”, ou por outro substantivo, “paixão”: “eu sou do meu amado, e ele me quer”¹⁹ e “eu sou do meu amado e ele me busca cheio de paixão”²⁰.

Desejo, paixão, querer – nada que autorize falar de amor, saudade, afeição...

Que se trate de desejo – e não de sentimentos “românticos” como amor, saudade ou afeição – é o que também pensa, por exemplo, Othmar Keel: “I am my beloved’s / and his desire is for me”²¹. Mais próximo de nós, Geraldo Holanda Cavalcanti, de modo a acentuar, no seu entender, “a conotação sexual do versículo”, traduziu-o assim: “eu sou do meu amado, sou o objeto do seu desejo”, ou, como o próprio tradutor ressalva, “literalmente ‘eu sou do meu amado (pertenço ao meu amado), e sobre mim [é] o seu desejo”²². Além de apresentar algumas versões também internacionais que traduzem o verso na dimensão do “desejo”, Cavalcanti é ainda mais explícito quando confessa ter-se inspirado, de um lado, em *Cet Obscure Objet du Désir (Esse Obscuro Objeto do Desejo)*, filme de Luis Buñuel²³ e, de outro, no resumo que Marilena Chauí fez da teoria freudiana do desejo em seu ensaio *Laços do Desejo*²⁴. Como Ebach escreveu, o termo “desejo”, aí, está diretamente relacionado a sexo.²⁵

Desejo. A “dançarina” faz o Amado arfar de desejo e, no ato de ser “atacada” pelo homem faminto das uvas e do vinho – isto é, das mamas e da boca –, ela, então, declara que fora o desejo – dele por ela – que o arrebatara, que o arrancara de sua posição de expectador daquele corpo que dança e o fizera lançar-se sobre ele, o corpo dela, e sobre ela, dona daquele corpo²⁶... Já se pretendeu ver nesse verso o tema do

¹⁴ BÍBLIA SAGRADA – edição trilingue: Español, English, Português. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 2009.

¹⁵ BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB com introdução e notas. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

¹⁶ BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990; e BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

¹⁷ GONÇALVES, Humberto Eugenio Maiztegui. *Amor Plural (unidade e diversidade nas tradições do Cântico dos Cânticos)*. 2005. Tese [Doutorado] – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005. p. 99.

¹⁸ TRIVIÑO, Maria Victoria. *Como un sello en el corazón*: Cantar de los Cantares. Madrid: Caparrós, 2007. p. 212.

¹⁹ A BÍBLIA SAGRADA. Tradução na Linguagem de Hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

²⁰ BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.

²¹ KELL, Othmar. *The Songs of Songs*. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 251.

²² CAVALCANTI, 2005, p. 445 e 444, respectivamente.

²³ Disponível, com legendas em espanhol, em: <<http://www.youtube.com/watch?v=pVW506ws-H8&feature=related>>.

²⁴ CAVALCANTI, 2005, p. 445.

²⁵ Cf. EBACH, Jürgen. *Genesis 37-50*. Freiburg: Herder, 2007. p. 248.

²⁶ Grafei entre aspas a palavra “dançarina” para criar oportunidade de referir-me ao artigo de Athalya Brenner, que assim se refere à Amada. Ali, Brenner defende a hipótese de que se trate também de uma cena cômica, de uma paródia: o Amado se ri da dançarina que não se encaixaria às formas “ideais” de beleza – ela o diz –, e que, a despeito de rir-se dela, todavia, a “deseja”. Não vejo razão, todavia, para recorrer a tal hipótese, nem me parece, salvo melhor juízo, que ela se encaixe à cena. A Amada pretende

“suspiro”: “pertencço inteiramente ao meu bem-amado e ele suspira muito por mim”²⁷. Todavia, no momento em que a Amada pronuncia a fórmula, o Amado não está mais a suspirar – sim, suspirou de desejo, arfou de paixão, mas, agora, já saltou sobre ela, que não se trata de ficar a arder de febre, mas de dar vazão ao fogo que arde...

E era isso que ela queria: “Eu (sou) do meu amado, e o desejo dele (está) sobre mim”.

Desejo em Ct 7.10(11) à luz do desejo em Gn 3.16

Tomada isoladamente, a declaração da amada de que o Amado a deseja poderia soar como “apenas” a constatação, da parte dela, de que o Amado a “quer” ou, dito nas palavras de Murphy, que se trate de “uma explosão apaixonada (em que) o homem expressa seu desejo de posse física da mulher”²⁸. Poderia significar apenas isto: “Viu?, ele me deseja”.

Todavia, como deixar passar, sem disso extrair qualquer princípio plausível de intertextualidade programática, o fato de que a palavra desejo, essa mesma que a Amada usa em Ct 7.10(11), aparece em Gn 3.16²⁹ Mais do que isso – o sentido de Ct 7.10(11) é exatamente o oposto de Gn 3.16. Como o citado Murphy declara: “ela [...] deliberadamente, inverte o desejo de Gn 3,16; agora o desejo é por ela!”³⁰.

Murphy não é o único a observar a relação dificilmente não intencional de “desejo” entre Ct 7.10(11) e Gn 3.16. Keel pensa da mesma forma. Considerando que a palavra “desejo” ocorre em apenas três passagens (Ct 7.10, Gn 3.16 e 4.7), Keel comenta que “Ct 7.10(11) parece referir-se diretamente a Gn 3.16.”³¹

Mais explícito ainda é o comentário do já lido Cavalcanti, que posso assumir em grande parte:

Os dois amantes estão juntos, apreciando-se mutuamente e prelibando os momentos de intimidade que terão. Mas não é a mutualidade do sentimento amoroso o que agora a desperta, e sim a certeza de que ela é o objeto de desejo sexual do amado. A nuance é importante. Os amantes estão prestes a viverem [sic] a experiência do paraíso recuperado. O jardim fechado, a fonte selada se abrirão para acolher o amante. É a inversão

fazer-“nos” ver que basta que ela requebre uma ou duas vezes os quadris para que o Amado se revele um animal sexual, tomado de desejo, perdido e ardendo de fome pelos cachos de uva, as mamas, e pela taça de vinho, a boca, e tudo mais que componha o quadro erótico, o grade atrator erótico que é o corpo ostensivamente exposto da fêmea – “o desejo dele é para mim” (cf. BRENNER, Athalya. “Volta, Volta, ó, Sulamita!” (Cântico dos Cânticos 7,1-10): uma paródia do gênero literário *wasf*. In: BRENNER, Athalya (Org.). *Cântico dos Cânticos a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 263-289).

²⁷ RIBEIRO, S. J. *Cântico dos Cânticos*. Guanabara: edição do autor, 1970. p. 73.

²⁸ MURPHY, Roland E. *Cântico dos Cânticos*. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. p. 919.

²⁹ Para a proposição de intertextualidade entre Ct 7.10(11) e Gn 3.16, cf. BARBIERO, 2004, p. 334.

³⁰ MURPHY, 2007, p. 919.

³¹ KEEL, 1994, p. 251 e 252, respectivamente. Da mesma forma, EXUM, J. Cheryl. *Song Of Songs: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005. p. 241; FROEBE, Dieter. *Das Hohelied*. *Gesang von der Befreiung der Liebe aus ihren Fesseln*. Münster: Lit Verlag, 2005. p. 65-66.

da expulsão após a queda. Naquela ocasião, a mulher foi condenada a desejar o marido. Triunfantemente ela agora declara que é o marido que a deseja³².

Isoladamente, a declaração da Amada soa “ele me deseja”. No entanto, à luz da referência programática e intencionalmente subversiva – ela inverte seu sentido! – de Gn 3.16, a declaração da Amada deve soar como “ele é *que* me deseja”³³. Naturalmente que o livro inteiro deixa claro que ela o deseja. Todavia, o que nesse momento interessa a ela revelar é que, a despeito de Gn 3.16 colocá-la em situação de maldição³⁴ e, maldita, de desejar seu homem, e, de desejando-o, a ele submeter-se, a sua provocativa dança revela o outro lado da moeda: “é ele, senhores, não veem?, é ele que se põe a arfar por mim, é ele, senhores, o tomado pelo desejo, o perdido pelo desejo, a arder de febre por esse corpo que baila”...

Não é nem apenas nem diretamente um texto erótico – é um texto sobretudo político.³⁵ Sim, animado e carregado do tema do erótico, do desejo: mas isso porque o tema de Gn 3.16 é o tema do erótico, do desejo. E, por sua vez, Gn 3.16 carrega-se do tema do desejo porque esse é o ponto sobre o qual a cunha político-religiosa se crava

³² CAVALCANTI, 2005, p. 444.

³³ “Quase como um reverso deliberado de Gn 3,16”, escrevem Ariel e Chana Bloch (cf. BLOCH, Ariel; BLOCH, Chana. *The Song of Songs: A New Translation*. Berkeley: University of California Press, 1998. p. 206). “Quase”? Para a referência como “contradito”, cf. LACOCQUE, 2006, p. 164. Como “eco e inversão”, cf. DAVIS, F. Ellen. *Reading the Song Iconographically*. In: HAWKINS, Peter S.; STAHLBERG, Leigh Cushing (Eds.). *Scrolls of Love – reading Ruth and the Song of Songs*. New York: Fordham University Press, 2006. p. 183. Como “contrário”, cf. SHÜNGEL-STRAUMANN, Helen. *Die biblische Paradieserzählung als “Gründungsmythos” der Geschlechter*. In: BENTHIEN, Claudia (Org.). *Paradies: Topografien der Sehnsucht*. Wien: Börlau, 2010. p. 111. “Reverso”, “contradito”, “eco e inversão”, “contrário” – penso que não abuso do sentido de subversão. E nem estou só – cf. LACOCQUE, 2006, p. 171.

³⁴ Von Rad acha que apenas a terra é amaldiçoada – Adão e Eva, não: teriam sido apenas castigados com “severas aflições e terríveis contradições” (VON RAD, Gerhard. *Genesis: A Commentary*. Revised edition. Philadelphia: S.C.M. Press, 1972. p. 93). Uma questão terminológica, bem se vê... Por exemplo, Walter O. Weyrauch refere-se a Gn 3.16 como “the curse of Eve” (WEYRAUCH, Walter O. *Oral Legal Traditions of Gypsies and Some American Equivalents*. In: WEYRAUCH, Walter O. (Ed.). *Gypsy Law: Romani Legal Traditions and Culture*. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 261, nota 64). Keel e Schroer falam da “revogação da maldição de Gn 3.16 em Ct 7.11” (“die Aufhebung des Fluchs von Gen 3,16 in Hld 7,11” – KEEL, Othmar; SCHROER, Silva. *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext Altorientalischer Religionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. p. 224; cf. FROEBE, 2005, p. 66-67).

³⁵ Sim, penso que Brettler tenha razão em dizer que o *Cântico* tem em mira o desejo (cf. BRETTLER, Marc. *Unresolved and Unresolvable Problems in Interpreting the Song*. In: HAWKINS, Peter S.; STAHLBERG, Leigh Cushing (Eds.). *Scrolls of Love – reading Ruth and the Song of Songs*. New York: Fordham University Press, 2006. p. 187) – mas não penso que o desejo seja o “objeto” do *Cântico* tanto quanto a questão de sua instrumentalização político-social pelos responsáveis por Gn 3.16 – isto é, os gestores sacerdotais da cultura judaica pós-exílica. Digamos assim: “o Cântico dos Cânticos é uma celebração do amor erótico; e na sua vertente latino-americana, têm chamado a atenção para o papel do poema de denunciar as opressões contra a mulher” (JARDILINO, José Rubens L.; LOPES, Leandro de Proença. *Cântico dos cânticos: parte do cânon sob censura*. *Revista Nures*, ano 5, n. 13, 2009. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nures/Revista13/jardilino.pdf>>. Acesso em: 09 ago. 2012. p. 4. Kristeva vê no caso da Amada a conjugação da submissão e da legalidade à violência da paixão (cf. KRISTEVA, 2004, p. 85).

no corpo feminino. Dito de uma vez – o desejo é o tema político-religioso do controle sacerdotal exercido sobre (o corpo d) a mulher.³⁶

A mulher, o desejo e o castigo em Gn 3.16

O texto hebraico de Gn 3.16ba tem a mesma estrutura sintática e emprega o mesmo termo que Ct 7.10(11) (תְּשׁוּקָה – “desejo”).

Gn 3.16ba	o teu desejo	e para o teu homem
	תְּשׁוּקָתְךָ	וְאֶל-אִישְׁךָ
Ct 7.11a	תְּשׁוּקָתוֹ	וְעָלַי
	o desejo dele	e (mas?) sobre mim

Se é possível e plausível assumir que a Amada refere-se programaticamente e de modo subversivo a Gn 3.16, isso também se poderia alegar com base no fato de que ela não apenas emprega a mesma palavra – “desejo” – mas inclusive a mesma estrutura sintática do texto sacerdotal.

É certo que não se trata da mesma preposição nos dois casos. Em Gênesis, uma preposição de direção, sugerindo que o desejo da mulher a “encaminha”, a “direciona” ao “homem dela”. Já Cântico dos Cânticos emprega a preposição mais comumente traduzida por “sobre” (mas que igualmente pode significar “por causa de”³⁷). A diferença de proposição terá algum significado? Significará que ela se refere ao fato de que ele já está – literalmente! – “sobre” ela, depois de tê-la “atacado” como um cão de cio? Ou significará apenas que a referência não se dá diretamente sobre o “texto” de Gn 3.16 – naturalmente que na forma que, então, ele existia –, mas à sua recitação pública, à forma como a sua expressão circulava nas comunidades de destino do mito sacerdotal?

³⁶ Entendo que a tradição acadêmica tenda a situar a assim famosa “narrativa javista da criação” – Gn 2.4b-3.24 – em período pré-exílico, reservando a classificação de “sacerdotal” para Gn 1.1-2.4a. Ainda que consciente disso, é também conscientemente que assumo Gn 2.4b-3.24, logo, Gn 3.16, como narrativa *posterior* a Gn 1.1-2.4a e, também por isso, “sacerdotal”. No fundo, por razões que aqui não cabe desenvolver, Gn 1.1-2.4a deveria mesmo ser considerada uma “narrativa monárquica da criação”. Pode mesmo ter sido *redigida* por sacerdotes – mas atendia aos interesses monárquicos de Zorobabel, que somente em algum momento após o início da construção do Segundo Templo parece ter saído de cena, dando, agora, sim, espaço para a ascensão sacerdotal ao poder. Chego mesmo a pensar que o “Adão” de Gn 1.26 seja a hipóstase cosmogônica do rei como fundamento da criação, visto, naturalmente, pela ótica na monarquia. Já o “Adão” de Gn 2.4b-3.24 é o camponês miserável – naturalmente, visto, agora, sim, pela ótica do Templo... Não tive oportunidade de aprofundar a questão: mas ela está mencionada e, até certo ponto, esboçada, em minha tese de doutorado (RIBEIRO, Oswaldo Luiz. *A cosmogonia de inauguração do templo de Jerusalém – o Sitz im Leben de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a*. 2008. Tese [Doutorado] – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. [no prelo – Mauad]).

³⁷ Cf. ALONSO-SCHÖKEL. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 493.

Seja como for, significativo, todavia, é o fato de que a amada não se utiliza do restante da passagem de Gn 3.16 – וְהָיָה יְקַשְׁלֶיךָ בָּךְ (e ele te dominará). Em Gn 3.16, trata-se de fazer saber a Eva o seu “destino”. Ou seja: Eva pecou; a divindade acaba de saber; amaldiçoa a serpente (3.14-15) e faz saber a Eva o seu castigo: sofrerá enormemente com dor, ao dar à luz e, além disso, seu corpo se impelirá ao corpo do “homem dela” e, em correspondência a esse “desejo” dela por ele, ele a dominará – é por conta do desejo dela que ele a domina.³⁸

A Amada não recupera essa seção do verso. Sua referência é aplicada, apenas, sobre a primeira parte do texto: “e para o teu homem o teu desejo”. Cântico dos Cânticos não tem a intenção de negar isso. Por mais de uma vez o desejo dela por ele é narrado, sem constrangimento de nenhuma espécie. O que a intertextualidade tem por intenção fazer é contrapor à declaração de que o desejo da mulher a impele ao homem a declaração – ali encenada e cabalmente demonstrada por meio da dança que ela faz e do imã que seu corpo assim se transforma para aquela limalha de paixão e fogo em que se converte o seu Amado – de que é (também [e ali, sobretudo!]) o desejo dele que o impele a ela.

E mais: em Gênesis, a relação se faz na forma de um castigo – como se a atração e o domínio fossem frutos do castigo pelo fato de Eva ter pecado. Já em Cânticos dos Cânticos, a atração é resposta à *expertise* da Amada em insinuar-se entre panos, danças e olhares: “você vê isso aqui?, que tal?, quer?”.

E não acaba aí: em Cânticos dos Cânticos, a Amada não se “vinga” do homem – ela não dirá que, já que os sacerdotes afirmam³⁹ que o homem domina a mulher por conta do desejo delas por eles, segue-se, então que, uma vez que o seu Amado a deseja tão intensamente, ela tem o direito de ou até deve dominá-lo.⁴⁰ Não. O que ela faz é convidá-lo a que saiam ao campo, que pernoitem nas vilas, que, à aurora, se encaminhem às vinhas, para verem-nas florescer, como também as flores das romãs-eiras e, não se pode esquecer delas, as mandrágoras e seu perfume: lá, em meio a

³⁸ A dor da gravidez e a submissão ao “homem” de Eva são discutidas em MANDELL, Sara R. *Creation and Mortalization – a religio-literary perspective*. In: JACOBS, Steven Leonard (Ed.). *Maven in Blue Jeans: A Festschrift in Honor of Zev Garber*. Purdue: Purdue University Press, 2009. p. 67-87. p. 77. Lá, em perspectiva, é verdade, religioso-literária. Nesse caso, para “descer” às dimensões mais socioculturais que envolvem minha declaração, cf. LEVINE, Étan. *Marital Relations in Ancient Judaism*. Wiesbaden: The Harrassowitz Publishing House, 2009. p. 78, que, referindo-se justamente a Gn 3.16 (em nota 9), afirma que a Bíblia descreve o domínio conjugal do macho como intrínseco na cultura judaica.

³⁹ O leitor há de compreender que me deixei referir à Amada como se *ela* fosse a agente. Todavia, sabemos que a única agente aí é a consciência histórica projetada no texto – a de sua autora ou de seu autor, conforme tenha sido. A Amada é, apenas, seu instrumento. No horizonte de produção da narrativa, alguém (a autora ou o autor) se refere ao mito sacerdotal do pecado de Eva, de seu castigo e do desejo que marca esse pecado e castigo como instrumento de controle social aplicado à mulher. Não me movimento, aqui, no campo *literário* – movimento-me no campo histórico.

⁴⁰ Para uma proposta de leitura de Gn 3.16 como cláusula de declaração de igualdade social entre homem e mulher – que, naturalmente, não posso acompanhar como aplicável quer ao texto, quer à cultura que configura o texto, cf. SMITH, John J. *Like Eve, Like Adam, mšl in Gen 3,16*. *Biblica*, v. 72, n. 1, 1991, p. 1-22. p. 22: “He is her equal, not her master”.

esse “jardim”, que se interpreta como um “retorno” ao Éden⁴¹, é lá que ela dará a ele as “carícias” dela...

Etiologias em Gn 3.16 – dor no parto e domínio masculino

Sempre suspensos sobre a hipótese da referência intertextual de Ct 7.10(11) a Gn 3.16, convém (a)notar que o castigo de Eva, além de por seu domínio por parte do “homem dela” em resposta ao desejo dela por ele, passa também pela dor do parto: “multiplicarei muito a tua dor e a tua gravidez: com dor darás à luz filhos” (Gn 3.16a). Em perspectiva antropológica/histórica, estamos diante de uma etiologia⁴²: a dor da gravidez é explicada, no mito, pelo castigo de Eva.

Pois bem: o domínio que o homem tem sobre a mulher, dado também como castigo sobre o pecado de Eva e diretamente vinculado ao desejo que a mulher tem pelo seu homem, responderia igualmente a uma “etiologia”?

Penso que sim. Na cultura em cujo seio a narrativa encontra seu lugar, dois fenômenos se deixam capturar pelo mito sacerdotal: a dor da gravidez e o domínio que o homem exerce sobre a mulher. Que sejam assumidos como consequências do pecado de Eva não é aqui tão importante quanto o fato de que ambos são, assim, socioculturalmente “legitimados”⁴³ – a dor da gravidez e a submissão da mulher ao homem são “justificadas”. Uma vez que se trata de “fatos sociais” desagradáveis – que, todavia, não se pretende “corrigir” –, sua “explicação” se dá por meio de vinculá-los ao pecado de Eva. Dor de parto e submeter-se ao poder do homem não são coisas agradáveis à mulher; todavia, são “fatos sociais” que a mulher deve aceitar – porque, em última análise, a culpa é dela. A prova? O seu desejo...

A “lógica” da narrativa reúne, na mesma estrutura discursiva, realidade social e mito, de tal sorte que a realidade social empresta alma e vitalidade ao mito que, por sua vez, reverbera o sentido “teológico” que se pretende para a realidade social. Que, a despeito da realidade social constituir-se do domínio masculino sobre a fêmea da espécie, a situação não era, todavia, assumida passivamente pelo conjunto das mulheres como algo “bom” revela-se pelo fato de que o mito é forçado a justificar a

⁴¹ Cf. EXUM, 2005, p. 241 – alguém poderia ver no Cântico uma espécie de “retorno ao paraíso”...

⁴² O que também é a opinião de Ken Stone: um caso de “naturalização” e de “sacralização” do domínio masculino sobre a mulher (cf. STONE, Ken. Adam, Eve and the Genome. In: THISTLEWATE, Susan Brooks (Ed.). *Adam, Eve, and the Genome: The Human Genome Project and Theology*. Minneapolis: Augsburg, 2003. p. 117). Para a narrativa do jardim do Éden como etiologia, cf. ADELMAN, 2009, p. 57-58; ZAMFIR, Korinna. Creation and Fall in 1 Timothy. In: NICKLAS, Tobias; ZAMFIR, Korinna (Eds.). *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity: In Honour of Hans Klein*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. p. 370; OUELLETTE, Lucien. Woman’s Doom in Genesis 3:16, *Catholic Biblical Quarterly*, n. 12, 1950, p. 389-399.

⁴³ “Toda etiologia não somente oferece uma explicação, mas também naturalmente tende a dar uma legitimação” (CRÜSEMANN, Frank. “...er aber soll dein Herr sein” (Gen 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments. In: CRÜSEMANN, Frank; THYEN, Hartwig. *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*. Berlin: Gelnhausen, 1978 apud SMITH, John J. Like Eve, Like Adam, *mšl in Gen 3,16. Biblica*, v. 72, n. 1, 1991, p. 1-22. p. 65).

situação como “castigo”. Ainda que “ruim” do ponto de vista da mulher, a situação se explicava, todavia, pela retórica de se tratar de castigo – naturalização *mais* sacralização do domínio de “Adão” sobre “Eva” e, de resto, dos homens sobre as mulheres.⁴⁴ O marcador subjetivo⁴⁵ do mito, então, aparece como o desejo sexual feminino, instrumentalizado retoricamente como a expressão concreta da “maldição” – isto é, do castigo. Todas as vezes que a mulher experimente desejo sexual pelo “homem dela”, é interesse programático do mito que lhe venha à mente, primeiro, a sua situação de pecadora, condenada e castigada e, de resto, que, por força de acomodar-se à “maldição” divina, reconheça a condição inexorável de seu estado político subalterno, traduzido em sua submissão ao domínio do homem.

Nesse sentido, a narrativa pretende ser a etiologia do domínio masculino sobre a mulher: é assim, *hoje, aqui e agora*, os homens *de hoje* dominam sobre as mulheres, porque Eva – “a” mulher – pecou diante de Deus, e, pecando, foi condenada, e seu castigo, bem como do restante das mulheres, filhas de Eva, é sentir dor no parto e ser dominada pelo “seu homem”. Seu desejo vincula-a inexoravelmente a essa etiologia de domínio. Seu desejo *faz-se* mau, *faz-se* marca, nela, de seu estado de castigo.

A Amada, todavia, não pode negar seu desejo. Não pode porque não quer. Não quer, porque não o toma no diapasão do Templo. Sua estratégia é, antes de negar seu desejo, revelar, publicamente, o desejo do homem por seus quadris e mamas... É o que ela faz, dançando para ele e levando-o à superexcitação, que o impelirá literalmente a ela: “o desejo dele o impele a mim”... O jogo dá-se empatado: desejo cá, desejo lá. Ele é mútuo.⁴⁶ E se é mútuo, o Templo ou esconde o desejo masculino ou mente sobre o feminino...

Talvez esconda o desejo masculino, talvez minta, porque, no fundo, empresta naturalização e sacralização ao domínio do homem sobre a mulher. Em troca, todavia, a Amada não quer dominá-lo – tampouco, todavia, ser dominada. Quer a sua companhia nos campos da primavera⁴⁷, isto é, do desejo, do enamoramento da carne, a horta

⁴⁴ Cf. STONE, 2003, p. 117.

⁴⁵ Não posso, aqui, discutir o conceito de marcador subjetivo, empregado em várias áreas do saber (Linguística, Antropologia, Psicologia etc.) Aqui, emprego-o como usado em abordagens antropológicas, e poderia apontar, por exemplo, para o conceito de “vergonha” como marcador subjetivo das “falhas sociais” (cf. FESSLER, Daniel M. T. Emotions and cost-benefit assessment: the role of shame and self-esteem in risk taking. In: SELTEN, Reinhard e GIGERENZER, Gerd (Eds.). *In Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox*. Cambridge: MIT University Press, 2001. p. 202-203). A vergonha *deve* funcionar como o marcador subjetivo da falha social incorrida – o desejo feminino *deve* ser interpretado pela mulher como a marca subjetiva de seu estado de maldição e castigo, nesse caso, implicando subjetivamente sua assim esperada passividade diante do domínio do homem tomado como resposta àquele desejo no âmbito da relação de “pecado – castigo – desejo – submissão feminina” divinamente legitimada.

⁴⁶ Cf. EXUM, 2005, p. 241; BLOCH; BLOCH, 1998, p. 206; CARR, David M. *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 134; PELLETIER, Anne-Marie. *El Cantar de los Cantares*. Navarra: Verbo Divino, 1995. p. 20; BARBIERO, 2004, p. 334; FROEBE, Dieter. *Eva, Verbündete Gottes bei der Humanisierung des Mannes: Eine andere Lesart der Erzählung vom Garten in Eden*. Berlin: Lit Verlag, 2007. p. 144-146.

⁴⁷ Primavera: cf. SATZ, 2005, p. 265.

das mandrágoras e o pomar das frutas suculentas – quer, com ele, sair aos jardins. De onde os fizeram sair...

A Amada não pode negar seu desejo – mas tampouco aceita amaldiçoá-lo. Não é castigo a sua condição nem maldição o seu desejo: é condição de vida, é faculdade de partilha e é jogo a se jogar com outra carne.

Nesse ponto, julgo oportuno revelar, portanto, que a epígrafe do presente artigo, uso-a eu mesmo de modo subversivo.⁴⁸ Maingueneau a recolhe da análise do discurso de um sermão, e a declaração está vertida nos termos em que Maingueneau entende que o sermão quer ser “ouvido” – empregando um jogo de refigurações em série (a Amada converte-se na “linguagem da alma fiel sobre a terra” que se converte no hiperenunciador do “Cântico”, isto é, “Deus”), para vincular a prédica homilética a uma enunciação “divina”, o pregador instrumentaliza a figura da “Esposa”, isto é, da Amada: “Deus” fala através do pregador, que fala através da “Amada”. Revelar isso é o interesse do analista do discurso...

O meu, todavia, subvertendo-o, é irônico: não, a Amada está longe de encarnar o hiperenunciador “Deus”. Ao contrário: ela o desautoriza. “Deus” a amaldiçoa com a dor e com a submissão – mas ela recusa a maldição: assume seu desejo e convida o Amado para a experiência dos jardins, das flores, dos frutos, das mandrágoras – do Éden. “Ele” a expulsou. Mas ela volta para lá, ela e seu amado, com as próprias pernas, com os próprios corpos, feixes vivos de desejo, desejo dela por ele, desejo dele por ela...

Referências bibliográficas

- ADELMAN, Rachel. *The Return of the Repressed: Pirque De-Rabbi Eliezer and the Pseudepigrapha*. Leiden: Koninklijke, 2009.
- ALONSO-SCHÖKEL. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.
- BARBIERO, Gianni. *Cantico dei Cantici*. Nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paolini, 2004.
- BLOCH, Ariel; BLOCH, Chana. *The Song of Songs: A New Translation*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- BRENNER, Athalya. “Volta, Volta, ó, Sulamita!” (Cântico dos Cânticos 7,1-10): uma paródia do gênero literário *wasf*. In: BRENNER, Athalya (Org.). *Cântico dos Cânticos a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 263-289.
- BRETTLER, Marc. Unresolved and Unresolvable Problems in Interpreting the Song. In: HAWKINS, Peter S.; STAHLBERG, Leigh Cushing (Eds.). *Scrolls of Love – reading Ruth and the Song of Songs*. New York: Fordham University Press, 2006. p. 185-200.
- CARR, David M. *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O Cântico dos Cânticos – um ensaio de interpretação através de suas traduções*. São Paulo: EUSP, 2005.
- CRÜSEMANN, Frank. “...er aber soll dein Herr sein” (Gen 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments. In: CRÜSEMANN, Frank; THYEN, Hartwig. *Als Mann und*

⁴⁸ Cf. nota 6.

- Fraugeschaffen*. Exegetische Studien zur Rolle der Frau. Berlin: Gelnhausen, 1978 apud SMITH, John J. Like Eve, Like Adam, msl in Gen 3,16. *Biblica*, v. 72, n. 1, 1991, p. 1-22.
- DAVIS, F. Ellen. Reading the Song Iconographically. In: HAWKINS, Peter S.; STAHLBERG, Lesleigh Cushing (Eds.). *Scrolls of Love – reading Ruth and the Song of Songs*. New York: Fordham University Press, 2006. p. 172-184.
- EBACH, Jürgen. *Genesis 37-50*. Freiburg: Herder, 2007.
- EXUM, J. Cheryl. *Song Of Songs: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.
- FESSLER, Daniel M. T. Emotions and cost-benefit assessment: the role of shame and self-esteem in risk taking. In: SELTEN, Reinhard; GIGERENZER, Gerd (Eds.). *In Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox*. Cambridge: MIT University Press, 2001. p. 191-214.
- FROEBE, Dieter. *Das Hohelied*. Gesang von der Befreiung der Liebe aus ihren Fesseln. Münster: Lit Verlag, 2005.
- FROEBE, Dieter. *Eva, Verbündete Gottes bei der Humanisierung des Mannes: Eine andere Lesart der Erzählung vom Garten in Eden*. Berlin: Lit Verlag, 2007.
- GONÇALVES, Humberto Eugenio Maiztegui. *Amor Plural (unidade e diversidade nas tradições do Cântico dos Cânticos)*. 2005. Tese [Doutorado] – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005.
- GRIFFITHS, Paul J. *Song of Songs*. Grand Rapids: Brazos Press, 2011.
- GÜTHENKE, Constance M. “Do not awaken love until it is ready” – George Seferi’s *Asma Asmaton* and the translation of intimacy”. In: HAGEDORN, Anselm C. (Ed.). *Perspectives on the Song of Songs*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- JARDILINO, José Rubens L.; LOPES, Leandro de Proença. Cântico dos cânticos: parte do cânon sob censura. *Revista Nures*, ano 5, n. 13, 2009. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nures/Revista13/jardilino.pdf>>. Acesso em: 09 ago. 2012
- KELL, Othmar. *The Songs of Songs*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- KEEL, Othmar; SCHROER, Silva. *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext Altorientalischer Religionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- KRISTEVA, Julia. *Historias de Amor*. 9. ed. México: Siglo XXI, 2004.
- LACOCQUE, André. “I Am Black and Beautiful”. In: HAWKINS, Peter S.; STAHLBERG, Lesleigh Cushing (Eds.). *Scrolls of Love – reading Ruth and the Song of Songs*. New York: Fordham University Press, 2006. p. 162-171.
- LEVINE, Étan. *Marital Relations in Ancient Judaism*. Wiesbaden: The Harrassowitz Publishing House, 2009.
- MANDELL, Sara R. Creation and Mortalization – a religio-literary perspective. In: JACOBS, Steven Leonard (Ed.). *Maven in Blue Jeans: A Festschrift in Honor of Zev Garber*. Purdue: Purdue University Press, 2009. p. 67-87.
- MAINGUENEAU, Dominique. Polifonia e cena de enunciação na pregação religiosa. In: LARA, Gláucia Muniz Proença; MACHADO, Ida Lucia; EMEDIATO, Wander (Orgs.). *Análises do Discurso Hoje*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. v. 1.
- MURPHY, Roland E. Cântico dos Cânticos. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. p. 913-920.
- OUELLETTE, Lucien. Woman’s Doom in Genesis 3:16, *Catholic Biblical Quarterly*, n. 12, 1950, p. 389-399.
- PELLETIER, Anne-Marie. *El Cantar de los Cantares*. Navarra: Verbo Divino, 1995.
- RIBEIRO, S. J. *Cântico dos Cânticos*. Guanabara: edição do autor, 1970.
- SATZ, Mario. *El Cantar de los Cantares o Los aromas del amor*. Barcelona: Kairós, 2005.

- SMITH, John J. Like Eve, Like Adam, *mšl* in Gen 3,16. *Biblica*, v. 72, n. 1, 1991, p. 1-22.
- STADELMANN, Luís I. *Cântico dos Cânticos*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998.
- SHÜNGEL-STRAUMANN, Helen. Die biblische Paradieserzählung als “Gründungsmythos” der Geschlechter. In: BENTHIEN, Claudia (Org.). *Paradies: Topografien der Sehnsucht*. Wien: Börlau, 2010. p. 99-114.
- STONE, Ken. Adam, Eve and the Genome. In: THISTLEWAITE, Susan Brooks (Ed.). *Adam, Eve, and the Genome: The Human Genome Project and Theology*. Minneapolis: Augsburg, 2003. p. 112-141.
- TRIVIÑO, Maria Victoria. *Como un sello en el corazón: Cantar de los Cantares*. Madrid: Capparrós, 2007.
- VON RAD, Gerhard. *Genesis: A Commentary*. Revised edition. Philadelphia: S.C.M. Press, 1972.
- WEYRAUCH, Walter O. Oral Legal Traditions of Gypsies and Some American Equivalents. In: WEYRAUCH, Walter O. (Ed.). *Gypsy Law: Romani Legal Traditions and Culture*. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 241-264.
- ZAMFIR, Korinna. Creation and Fall in 1 Timothy. In: NICKLAS, Tobias; ZAMFIR, Korinna (Eds.). *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity: In Honour of Hans Klein*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. p. 353-387.