A FIGURA NEGATIVA DA REALEZA

SALOMÔNICA COMO OBSTÁCULO

AO AMOR EM CÂNTICO DOS CÂNTICOS*

Samuel de Jesus Duarte**

Resumo: a leitura messiânica do Cântico dos Cânticos foi a forma recorrente da interpretação desse livro pelo Judaísmo e Cristianismo durante os anos da formação dessas duas religiões. O Targum do Cântico dos Cânticos é o maior exemplo de interpretação alegórica dentro do Judaísmo. A Patrística interpretou o Cântico também com essa perspectiva. Essas formas de interpretação do Cântico, no entanto, se originam nas visões que o livro apresenta da realeza. Essas percepções da realeza dependem daquilo que se considera ser o contexto histórico do Cântico. Esse artigo apresenta o sentido de realeza a partir da figura do rei Salomão no contexto da proposta da reforma de Esdras e Neemias como locus para o Cântico. Constata-se, por sua vez, que o Cântico, na maior parte das vezes, utiliza a figura de Salomão como um contra-exemplo à proposta do amor.

Palavras-chave: *Cântico dos Cânticos. Realeza. Salomão. Amor.*

O livro do Cântico dos Cânticos foi objeto de discussão entre os rabinos no fim do séc. I d.C. A chamada Assembleia de Jâmnia discutiu se o livro do Cântico “manchava as mãos” ou não. Nessa discussão foi muito importante a atuação do Rabbi Aquiba que, conforme relato do Talmude (Tratado Yadaim III,5), afirmou “ninguém em Israel jamais contestou que o Ct mancha as mãos, porque o mundo inteiro não é comparável ao dia que o Ct foi entregue a Israel, porque se todas as Escrituras são santas, o Ct é a mais santa”. Essa afirmação de Aquiba sinaliza o rumo da interpretação que os judeus fizeram do Ct a partir desse momento, a saber, uma leitura espiritual procurando mostrar o amor entre Deus e Israel. (PELLETIER, 1989, p. 380-382). Essa leitura judaica do Ct deve ter sido o motivo da utilização desse livro na festa da páscoa judaica.

* Recebido em: 10.06.2015. Aprovado em: 04.07.2015.

** Professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro, Paracatu (MG). Filósofo. Exegeta Bíblico.

No Targum do Cântico aparece uma alegoria sobre as relações entre Deus e Israel, desde o Êxodo até a chegada do Messias. A introdução do Targum coloca o Cântico no conjunto dos dez cânticos que foram completados neste mundo. Este conjunto é iniciado com o Cântico de Adão no Sl 92 e termina com Is 20,29 no cântico para a libertação do Exílio. O Cântico dos Cânticos é o nono da lista, e é apresentado como o maior de todos e está conectado à figura de Salomão. O Cântico é lido no Targum como a história da redenção que começa com o Êxodo e termina com a seção da descrição do período messiânico (Ct 7,14 – 8,7).

No final do século I e início do II, entre os anos 70 e 132 d.C., vigorou entre os rabinos judeus a interpretação do Cântico como sendo uma relação entre Israel e a Shekiná. Essa tendência não foi perdida quando surgiram novas linhas de interpretação, mantendo-se sempre uma perspectiva de leitura messiânica na compreensão do Cântico.

Entre os cristãos aconteceu algo semelhante, o messianismo foi conservado na interpretação do Cântico como sendo uma prefiguração do amor de Cristo e da Igreja. Por volta do ano 200 d.C. Hipólito já entendia o amado e a amada do Cântico nessa perspectiva. Essa interpretação sofreu variações como a identificação da amada com a Igreja, mas também com a alma e até mesmo com a Virgem Maria. A teologia mística de João da Cruz e Tereza de Jesus utiliza o Cântico para falar do amor entre a alma e Cristo. Lutero não aceitou a interpretação alegórica e também a interpretação literal, ele enxergou no Cântico as experiências de Salomão como governante de Israel.

A interpretação alegórica do Cântico foi desenvolvida a partir dos elementos que este livro oferece que apontam para aspectos da realeza. O texto possui vários elementos que viabilizaram a interpretação alegórica. Esses podem ser observados levando-se em consideração as propostas de localização histórica desse livro dentro da história de Israel.

A FIGURA DE SALOMÃO A PARTIR DAS PROPOSTAS DE CONTEXTO PARA O CÂNTICO DOS CÂNTICOS

O estudo da questão acerca do contexto histórico do livro do Ct apresenta elementos que podem situá-lo tanto no período do rei Salomão, quanto no período helênístico. A literatura sapiencial colocou o Ct sob o patronato de Salomão (1,1), considerado pela tradição bíblica sapiencial o rei perfeito e sábio (1Rs 3). No entanto, o conteúdo lingüístico do Ct, na realidade, o único dado concreto que se tem em mãos, é fluido e não se encaixa no período histórico salomônico (séc. X a.C.), nem em outro período posterior de modo decisivo. O Ct possui elementos arcaicos que permitem situá-lo na época monárquica (séc. X-VI a.C.). Possui também elementos aramaicos pós-exílicos (1,6.7.11.17;

2,9.11.13; 3,2.8; 5,3; 6,11; 7,3; 8,5), sobretudo com o uso do pronome relativo *še* em vez de *’ašer*, com vocábulos persas (*nered*, “nardo”, em 1,12; 4,13.14; *pardes* em 4,13; *karkon* em 4,14) e também palavras gregas (*’appirjôn* em 3,9). Essa realidade explica a multiplicidade de opiniões vigentes entre os autores. Esta se deve à tentativa de responder a perguntas como: O Ct é uma obra arcaica? É uma obra arcaica com uma redação pós-exílica? É uma obra pós-exílica do judaísmo pós-exílico tardio? (RAVASI, 2003, p. 80)

Os autores que tratam dessa questão podem ser divididos da seguinte maneira. Primeiramente, os que situam o Ct na época de Salomão ou imediatamente posterior a ele. Fazem parte desse grupo Bossuet, Ernest Renan (1860), F. Delitzsch, Ginsburg, Leroy Waterman (1948), M. H. Segal (1962), G. Gerleman (1965), Chaim Rabin (1973), Leo W. Schwartz. Em seguida, percebe-se o grupo daqueles que afirmam ser o Ct da época posterior a Salomão, mas ainda na época monárquica. Encontra-se nesse grupo W. Wittekindt (1926) que acredita ser o Ct da época de Manassés; Athalya Brenner (1983) e Othmar Keel (1986) que defendem a época de Ezequias e Josias. H. Schmökel (1956) também defende que o Ct não poderia ter sido escrito em época pós-exílica. Finalmente, observa-se uma grande quantidade de autores que defendem a época persa ou helenista. Faz parte desse grupo autores como H. Graetz (1871), S. R. Driver (1913), Julius Bewer (1922), Max Haller (1940), Pouget e Guitton (1948), R. Gordis (1954), N. K. Gottwald (1962), W. F. Albright (1963), Leo Krinetzki (1964), H. L. Ginsberg (1969), S. H. Blank (1970) M. V. Fox (1985), K. N. Schoville (1971), H.-J. Heinevetter (1988), Abraham Mariaselvam (1988), H.-P. Muller, Gianfranco Ravasi (2003), Isidoro Mazarolo (2005).

Para Michael V. Fox (1985, p. 186-191), o Ct é difícil de datar uma vez que não apresenta alusões a eventos históricos e também não tem aparentes objetivos retóricos que poderiam apontar para um contexto histórico específico ou contexto político. Para ele as tentativas de situar o Ct na época de Salomão não são persuasivas. O fato de Salomão ser citado no Ct não significa ter que situá-lo em seu tempo. Salomão nunca deixou de ser famoso por sua riqueza, pela grande quantidade de esposas e por suas habilidades literárias. Foi por isso que muitos escritos posteriores foram atribuídos a ele. De qualquer maneira, continua Fox, além do título, Salomão é mencionado a modo de comparação, como uma frustração com a qual os amantes do Ct podem ser contrastados. Se não se pode tomar a menção ao dia do seu casamento literalmente em 3,11, as referências a Salomão não ajudam a determinar o seu contexto. Se 3,11 for tomado literalmente como um chamado às filhas de Jerusalém para sair e ver a atual procissão de casamento do rei, o verso não apresentará evidência para datação do Ct.

Fox afirma ainda que o Ct exibe uma atmosfera de luxúria e riqueza que poderia apontar para o período da prosperidade salomônica. No entanto, ele aponta que o

povo não vivia na luxúria, além do mais, a referência a Salomão é feita como comparação e não como uma propriedade dos amantes. Diante disso, Fox afirma que o Ct foi composto no período de transição entre o hebraico bíblico clássico e o hebraico da Mishná. Sendo assim, ele não pode ser colocado antes do período do Segundo Templo. Como terminus ad quem, Fox afirma que a existência de fragmentos do Ct em Qumran mostra que este foi escrito e conseguiu um grau de santidade antes do primeiro século a.C. Assim, existiu um tempo que permitiu ao Ct passar por uma reinterpretação religiosa. Assim, a data da composição do Ct deve ser colocada entre os séculos IV e II a.C.

Por outro lado, Fox afirma que o Ct pode ter tido uma pré-história de séculos onde cantos de amor foram compostos e transmitidos, mudando constantemente até chegar à forma hoje conhecida. Desse modo, devem ter acontecido várias revisões do texto. No entanto, as revisões procuram uma maior compreensão do texto enquanto mantém inalterado o conteúdo e não constrangimento pela fidelidade ao texto original. Assim, o que se conclui a partir das características lingüísticas do Ct é que ele provavelmente é da época pós-exílica ou helenística.

Diante da diversidade de propostas, essa pesquisa não pretende fechar a discussão por acreditar que os elementos que possui não são suficientes para tal posicionamento. No entanto, pode-se destacar o período persa como momento de surgimento ou quem sabe da reunião desses vários cânticos. De um modo especial pretende-se colocar o Ct no conjunto de textos bíblicos que apresentam uma reação, pelo menos do ponto de vista temático, contra a Reforma de Esdras e Neemias. (MAZZAROLO, 2000, p. 21).

A Reforma de Esdras e Neemias deve ser situada num contexto muito mais abrangente, a saber, o contexto das mudanças ocorridas no cenário mundial que vai desde a destruição de Jerusalém nos anos 597 e 598 a.C. até a proximidade da dominação grega da Palestina. Logo após a dominação Assíria os babilônios dominaram o cenário político no Antigo Oriente. Em relação a Judá, os babilônios, diferentemente dos assírios, não trouxeram pessoas de outros lugares para ocupar o referido território. No entanto, a terra não ficou completamente vazia, pois as pessoas mais pobres não foram levadas para a Babilônia. Essas pessoas que não foram levadas cativas passaram a ocupar os lugares livres e receberam terras para cultivarem. Isso ocasionou um grande conflito quando os exilados retornaram (Zc 5,1-5; Ag 1,2-11). Ez 33,23-39 informa que os que ficaram afirmavam ser os legítimos donos da região. (GONZÁLEZ ECHEGARAY et al., 2000, p. 213).

De acordo com González Echegaray et al.(2000, p. 216), quando os persas assumiram o controle da Babilônia em 539, eles permitiram a muitos exilados o retorno a suas terras. Esses exilados que voltaram da Babilônia foram os que apresenta-

ram o desejo de reconstruir o Templo de Jerusalém. Essa reconstrução parece ter acontecido de fato entre os anos 520 e 515 a.C., que foi também o período de reconstrução das muralhas da cidade santa. De acordo com Esd 5,16 a primeira tentativa de reconstrução foi realizada com Seshabassar.

Essa reconstrução foi permitida e incentivada pela política persa que adotava algo novo na história, a saber, o respeito às culturas dos povos subjulgados. De certo modo, os persas forçavam os povos dominados a refletir e definir suas identidades. Essa nova política foi muito elogiada nos textos bíblicos. Um bom exemplo é o deutero-Isaias que descreve o rei Ciro II como “ungido” de YHWH. De acordo com Herbert Donner, os aquemênidas não estavam dispostos a cometer os mesmos erros que seus antecessores assírios; estes consideravam os costumes, as religiões, as peculiaridades dos dominados como ameaças à unidade do Império. Ao mesmo tempo, isso não significava um sistema frouxo. O poder era centralizado, os impostos eram cobrados e as ações autônomas não eram permitidas (DONNER, 1987, p. 445-6).

Depois da morte de Ciro, em 530 a.C., seu filho Cambises assumiu o trono. Na conquista do Egito, Cambises parece ter se esquecido da política de seu pai e não levou em consideração os cultos locais da região, isso ocasionou várias reações, principalmente por parte dos sacerdotes. Além disso, teve que retornar para a Babilônia ao saber da rebelião comandada por Gautama, que se passava pelo irmão que Cambises houvera assassinado por medo de perder o poder. Nessa volta, Cambises morreu por causa de um ferimento acidental, na região do Carmelo em 522 a.C. Depois da morte de Cambises, Dario I ocupou o trono de 522 a 486 a.C. Para evitar rebeliões ele adotou como tática política o estabelecimento de pessoas fiéis a ele como governadores responsáveis pelas regiões. Nesse processo, Zorobabel foi colocado como governador de Judá. (GONZÁLEZ ECHEGARAY et al., 2000, p. 217).

Os primeiros exilados que retornaram após 539 a.C. não puderam fazer muita coisa. Nesse período a região fazia parte da Satrapia da Samaria e havia vários conflitos com as populações não-judias. Todavia, com o estabelecimento de Zorobabel como governador de Judá e a presença do sacerdote Josué, surge em Judá uma esperança de restauração a partir desses dois ungidos. Os profetas Ageu (2,20-23) e Zacarias (4,1-6a.10b-14) foram os mensageiros dessa expectativa. Depois do desaparecimento de Zorobabel a expectativa de reconstrução se concentra na figura do sacerdote Josué (Zc 4,8-10; 6,11-14). O profeta Ageu foi o grande incentivador da reconstrução do templo de Jerusalém. Essa reconstrução também ganhou um novo impulso com Dario I (Esd 6,1-18). Desse modo, o templo foi re-inaugurado no ano 515 a.C.

O “Segundo Templo” foi construído entre os anos 520-515 a.C., mas nesse período a restauração dos muros foi interrompida. A restauração verdadeira dos muros

só aconteceu com a chegada de Neemias. Assim, a reconstrução dos muros de Jerusalém e o repovoamento da cidade só aconteceram durante o reinado de Artaxerxes I (464-424 a.C.). A obra de Neemias está situada entre os anos 445 e 433 a.C. Apesar da ordem do rei, Neemias enfrentou a oposição dos samaritanos que não estavam dispostos a perder o controle da região. A partir do ano 430, Neemias, numa nova missão, parece reorganizar socialmente a comunidade judaica. Os samaritanos acusavam os judeus de planejar uma revolta contra o poder imperial dos persas (cf. Ne 2,11-4,17; 6,1-16). Além disso, Neemias enfrentou também a reação do “povo da terra”, ou seja, das pessoas que haviam permanecido na região durante as deportações e que agora ocupavam a terra (GONZÁLEZ ECHEGARAY et al., 2000, p. 219-220).

Neemias tomou várias providências com o objetivo de conseguir a organização interna de Judá. Entre estas se encontravam a anistia geral e devolução de terras hipotecadas ou vendidas (Ne 5,1-13). Esta medida procurava contemplar os que retornavam do Exílio e reivindicavam as terras de seus pais. Neemias também forçou os judeus a fazer um juramento de que estes não tomariam mais como esposas mulheres estrangeiras – são mencionadas amonitas, moabitas, filisteias e mulheres de Asdode. Apesar disso, não há indícios, nessa medida de Neemias, de matrimônios mistos desfeitos. A prática do descanso sabático também foi reforçada por Neemias. (DONNER, 1987, p. 481-483). Gottwald afirma que Neemias exortava à observância do sábado para suprimir as violações agrícolas e comerciais que eram realizadas nesse dia. Em relação aos matrimônios mistos, Neemias acreditava que estes enfraqueciam seu objetivo religioso (GOTTWALD, 1988, p. 406).

Após o Exílio, acontece uma mudança fundamental no templo de Jerusalém. Antes, este estava sob o patronato do rei que era o ungido de Deus e que devia sustentar o culto. Depois do Exílio, o rei é um estrangeiro, assim, os sacerdotes passam a representar o povo judeu (cf. Ag 1,1). Um conselho de anciãos substituiu o governador persa e este era representado pelo sumo sacerdote que estava diretamente ligado ao rei (GONZÁLEZ ECHEGARAY et al., 2000, p. 219).

Ainda de acordo com Helmut Koester na época da reforma de Esdras e Neemias, a Judeia passou a ser organizada como um Estado-Templo. Nesse sistema, a autoridade não era proveniente dos cidadãos livres, mas do templo como representante da presença divina, que estava sob a autoridade do sumo sacerdote. “Como consequência, a lei devia incluir dispositivos que evidenciassem a singularidade religiosa do povo, como normas de pureza e a injunção contra o matrimônio com pessoas estranhas à comunidade religiosa” (KOESTER, 2005, p. 211-2).

A reforma de Esdras buscou formar a identidade nacional e religiosa do povo judeu a partir da tradição deuteronomista. Entretanto, essa fundamentação foi seletiva,

ou seja, somente alguns aspectos da tradição deuteronomista foram retomados. Esdras se fundamentou no Deuteronômio em relação à visão da mulher estrangeira como um grave perigo para Israel (Dt 7), daí a destituição dos casamentos mistos; mas, fechou inteiramente os olhos em relação a Dt 7,14-20, no que diz respeito à “lei do rei”. Esdras não viu nenhum problema nessa dominação estrangeira (GONZÁLEZ ECHEGARAY et al., 2000, p. 221).

Essa reforma de Esdras/Neemias é importante para o contexto do Ct por representar a afirmação daqueles elementos que conseqüentemente resultarão no que chamamos “judaísmo”. Em relação ao Ct, a questão mais importante é a ordem de expulsar as mulheres estrangeiras. Diante disso, como se pode entender a utilização no Cântico da figura de do rei Salomão?

O acréscimo redacional “de Salomão” no primeiro versículo do Cântico faz uma alusão ao rei Salomão. Salomão é mencionado no título do livro (1,1) e em outras partes (1,5; 3,7.9.11; 8,11.12). As referências às riquezas são vistas também como indícios da presença salomônica. Os detalhes da fauna e da flora, nessa perspectiva, indicariam os conhecimentos “naturalistas” do rei Salomão. Isidoro Mazzarolo (2000, p. 19) demonstra que a figura de Salomão está alicerçada em três elementos: “a) Salomão foi o mais sábio em Israel (1Rs 10,14-29); b) criou um império de luxúria, erotismo, mulheres sem conta; c) ele era grande compositor de poemas; d) ele convocou homens eruditos para o palácio” (MAZZAROLO, 2000, p. 19).

Durante os primeiros séculos da Era Cristã houve uma discussão entre as escolas rabínicas a respeito da “canonicidade” do livro do Cântico dos Cânticos. Certamente a afirmação da autoria salomônica desse livro serviu como argumento para se defender que esse livro “manchava as mãos”, ou seja, era inspirado por Deus.

Não existe, no entanto, um consenso a respeito do papel de Salomão no Cântico. A interpretação alegórica cristã encontrou nele um “tipo” da figura de Cristo. Nesse aspecto, Salomão e a Sulamita foram entendidos, respectivamente, como pacífico e aquela que concede paz. A interpretação dramática concede um papel proeminente a Salomão no Cântico identificando a Sulamita como Abisag a Sunamita e a mulher de pele escura como sendo a filha do faraó. Aqueles que entendem o Cântico como uma antologia de textos não veem Salomão como alguém importante no livro. Ele não é o que fala e nem o ator principal do livro. De qualquer forma, é inevitável que Salomão seja ao menos o pano de fundo do Cântico.

A conduta do Salomão histórico não se coaduna com o modelo de amor apresentado no Cântico. Em Ct 6,8-9 pode-se ter uma ideia disso: “sessenta são as rainhas, as concubinas, oitenta, e sem número, as adolescentes. Ela é única, minha pomba, minha perfeita”. O texto de 1Rs 3 apresenta o casamento de Salomão

com a filha do faraó. Em 1Rs 11,1-11 se fala de casamentos com outras mulheres estrangeiras. Essas esposas seduziram Salomão e o levaram a cometer idolatria. Assim, mesmo sendo modelo de sabedoria, Salomão não é tomado como exemplo para a vida amorosa. Até mesmo na tentativa rabínica de negar a culpa de Salomão, seu amor por mulheres estrangeiras é censurado.

No período pós-exílico Salomão foi percebido como o paradigmático sábio que cometeu idolatria por causa de seu amor por mulheres estrangeiras, especialmente a filha do Faraó. Isso parece ser a conexão na tradição sapiencial entre sabedoria e a habilidade de segurar o apetite sexual.

De acordo com Fox (1985, p. 95), Ct 8,11-12 faz de Salomão um objeto de zombaria. Exceto para a descrição do cortejo de casamento, os únicos lugares no Cântico onde Salomão está presente é nas bordas e comentários finais da estrutura do livro. Ct 8,11-12, “Salomão tem uma vinha em Baal-Hamon. Confia a vinha aos que a guardam. Cada um fará entrar mil peças de prata por seu fruto. A vinha que é minha está a meu dispor. A ti pertencem as mil, Salomão, mas duzentas, aos que guardam seu fruto” serve como uma avaliação sapiencial do amor em geral, manifestado de forma parabólica. A frase “em meu próprio jardim” e o verbo “guardar” unem esses versos. Alden (1988, p. 272-7) vê uma série de inclusões entre os capítulos 1 e 2. Ele afirma que há no Cântico o desenvolvimento de um padrão de intimidade que tem o seu clímax no centro do livro (Ct 4,16 – 5,1). Isso pode ser comprovado também por uma série de motivos que aparecem no texto. No primeiro capítulo a amada deseja os beijos do amado, no início do capítulo 8 ela deseja a mesma coisa. Ela deseja fugir com ele em 1,4 e este desejo conclui o livro 8,14.

O motivo da censura a Salomão é o seu harém, sua “vinha” é vista no contexto dos arranjos econômicos, guardas e vigias. A vinha é um negócio. A apresentação da vinha no contexto do harém de Salomão coloca o amor como uma instituição comercial. Salomão tem muitas mulheres, mas não tem o amor. A exclusividade é o modo de se amar no Cântico. Quando o amor toma posse do ser humano, o primeiro e maior impulso é não apreciar outra pessoa. “Qual um lírio entre as sarças é a amada entre as jovens” (Ct 2,2). O amado é uma “macieira” entre as árvores da mata (Ct 2,3), “o mais insigne entre dez mil” (Ct 5,10). Ct 6,8-9 é uma clara demonstração da exclusividade do amado e da amada: A amada é única, pura, bela, e radiante, entre 60 rainhas, 80 concubinas, e jovens sem número. Salomão é uma subversão do amor, é um exemplo do que não se deve seguir (SCHWAB, 2002, p. 96-7).

De maneira geral, percebe-se que a utilização da figura de Salomão no Cântico se dá como um exemplo negativo em relação ao amor. Faz-se necessário agora observar as particularidades da reforma de Esdras e Neemias em relação a esse tema. Percebe-se em Esd 9-10 uma realidade diferente em relação às mulheres

estrangeiras. Diferentemente do período anterior ao Exílio, onde as estrangeiras eram, na sua maioria, consequência das guerras com outros povos, no período de Esdras a presença de mulheres estrangeiras veio de duas frentes. Em primeiro lugar, aqueles que foram levados para o Exílio, de acordo com as orientações do profeta Jeremias, deveriam se casar e procurar mulheres para seus filhos: “Edificai casas e habitai nelas; plantai pomares e comei seu fruto! Tomai esposas e gerai filhos e filhas, tomai esposas para vossos filhos e dai vossas filhas a maridos, para quem tenham filhos e filhas; multiplicai-vos e não diminuais!” (Jr 29,30). Certamente, nesse processo, os judeus devem ter se casado com estrangeiras, da mesma forma, moças judias devem ter sido dadas em casamento a estrangeiros.

A segunda via que ajuda a compreender a existência de mulheres estrangeiras em Judá se explica pelo processo acontecido em relação aos samaritanos. Quando o reino do Norte caiu em 722 a.C., os assírios levaram os israelitas cativos para vários lugares, além disso, trouxe para as tribos do norte pessoas de vários lugares para ocupar a região. Essa mistura, do povo que permaneceu com os estrangeiros que chegaram, passou a constituir o povo samaritano. Quando os babilônios conquistaram o reino de Judá, eles se preocuparam em levar várias pessoas cativas, mas não se preocuparam em trazer estrangeiros para ocupar a região. No entanto, deixaram na região muitas pessoas, principalmente, pessoas pobres, idosos, pessoas do campo. Esses passaram a constituir o grupo que foi chamado posteriormente de “povo da terra”. Eles não tinham nem conhecimento, nem estrutura suficiente para se organizar de forma a criar um grupo étnico bem definido. Dessa maneira, quando aconteceu a volta dos judeus que estavam na Babilônia, foram considerados judeus de “segunda categoria”.

Durante a reforma de Esdras, esse “povo da terra” constituído a partir da miscigenação de estrangeiros e judeus que conseguiram escapar das deportações, foi considerado “impuro”. Esdras, ao cumprir seu objetivo de restaurar a cidade de Jerusalém de acordo com a lei de Deus (Esd 7,12-15), procurou separar os judeus vindos da Babilônia, considerados puros por se manterem fiéis às práticas judaicas do “povo da terra” (MAZZAROLO, 2000, p. 47).

A atitude adotada por Esdras para realizar essa “purificação” foi a dissolução dos matrimônios mistos. Esses casamentos foram enxergados politicamente e religiosamente como uma forma de enfraquecer Judá. Do ponto de vista teológico, a teologia deuteronômista havia interpretado como causa da queda dos reinos de Israel e Judá a idolatria aos deuses estrangeiros. Essa idolatria foi patrocinada por casamentos com mulheres estrangeiras, a exemplo do que aconteceu com o rei Salomão. A mulher estrangeira acabava levando a família à adoração do seu Deus.

Esdras não só proibiu os casamentos com mulheres estrangeiras, mas também exigiu que os judeus casados com estrangeiras expulsassem suas mulheres e os filhos

que tiveram com estas. Todo judeu que estivesse casado com uma mulher estrangeira devia mandá-la embora, dando-lhe uma carta de divórcio. Deste modo, afirma Mazzarolo (2000, p. 47-50), Esdras é o único escritor bíblico que fala e regulamenta o divórcio. A mulher estrangeira deveria ser despedida e o judeu deveria recomeçar a vida se casando com uma mulher de Israel. A justificativa para essa prática foi que Israel pertencia à “linhagem santa” (Esd 9,2).

A expulsão das mulheres estrangeiras, no entanto, gerava uma situação de grande empobrecimento e aumento da miséria pela abundância de mulheres e filhos abandonados. Além do mais, o mais provável é que as mulheres, no mundo antigo, mudassem sua fé e assumissem a fé do marido, uma vez que no casamento elas deveriam abandonar a casa do pai, os deuses do clã para assumir o deus do marido e de seu clã. É preciso ressaltar ainda que essa medida escondia um grave problema de desigualdade social. Os judeus repatriados foram favorecidos por vários privilégios de apoio persa, pelas doações que foram feitas para a reconstrução do templo pelas mãos de Esdras. Além disso, Esdras recebeu o poder de constituir juizes para fazer cumprir a observância correta da lei.

Pelo fato do casamento ser um “negócio” entre dois pais de família, as moças eram confinadas nas casas como moeda para saldar dívidas (cf. Ne 5,1-5). Ou seja, numa sociedade patriarcal, as desigualdades econômicas e sociais acarretam um peso muito maior para as mulheres. Assim, a tradição judaica, de forma semelhante ao que acontecia em muitas outras tradições do mundo antigo, não concedia praticamente nenhum direito à mulher. As jovens não escolhiam com quem iriam se casar e tinham a sexualidade controlada pelos pais e irmãos e, posteriormente, pelo marido. Desta maneira, o amor era submetido à necessidade econômica e à regulação da estrutura de parentesco (ZABATIERO, 1993, p. 15).

O Cântico, no entanto, não segue esses padrões apresentados pela época e pela reforma de Esdras e Neemias. Diante do androcentrismo, o Ct proclama a independência da mulher. Ela não é objeto no processo de escolha do parceiro como era de praxe, ela não é uma “mulher tomada”. Ao contrário, é ela quem atrai o desejo sexual do homem dizendo “meu amado é meu e seu desejo é para mim” (7,11). Ela se descreve como mulher apresentando seu corpo (1,5-6), também não tem pudores ao descrever o corpo masculino (5,10-16) e a ação amorosa dele (1,12-14), a busca que ele exerce sobre ela (2,8-10; 3,1-4) (SILVA, 1993, p. 31).

O Ct não faz nenhuma referência ao encontro de dois pais para definir o futuro de um jovem casal, ao contrário, o Ct não fala do pai. É a mulher quem busca o amado (1,7), ela o convida (4,16). “Ela é uma camponesa que busca como e com quem ser feliz”. Essa é uma afirmação de Celso Loraschi (2000, p. 47)

que também enxerga no Ct a realidade sociopolítica do pós-exílio, ou seja, os agricultores e pastores em movimento que buscavam superar os conflitos que os separavam. Eles precisavam lutar pela terra que estava sendo usurpada pelos que detinham o poder, de um modo especial, pelos sacerdotes do templo.

Toda a vida social estava organizada em torno da Lei e do Templo. Esse era organizado pelos sacerdotes que conseguiram impor seu projeto religioso em detrimento de oposições como dos samaritanos (Esd 4) ou de grupos proféticos (Is 56-66). Esse projeto Sacerdotal desconsiderava o ideal tribal que havia mantido as famílias durante o exílio na Babilônia. No sistema tribal, a mulher tinha um papel e uma liberdade muito maior. É possível até a afirmação de que houvesse uma igualdade entre homens e mulheres na organização da família e do clã. A descrição do corpo do homem (cf. Ct 5,10-16) e da mulher (cf. 1,5-6) vai contra os esquemas religiosos e políticos preestabelecidos. É uma reação às exigências do templo e das leis da pureza que controlavam até as secreções que saíam dos corpos de homens e mulheres (Lv 15) (LORASCHI, 2000, p. 47-9).

Na descrição do seu corpo a amada afirma ser negra e formosa. A cor morena identificava os beduínos do deserto, os povos estrangeiros e trabalhadores da zona rural (MAZZAROLO, 2000, p. 77). A amada denuncia, pela cor da pele, a exploração sofrida pelas mulheres. A ordem estabelecida submetia as jovens camponesas aos interesses dos donos dos meios de produção (1,6; 8,11-12, dos chefes de família (8,8), da cobiça dos detentores do poder (8,7), do desprezo da nobreza urbana (1,5.6) (POZZO, 1997, p. 67).

A amada é descomposta e desarrumada porque foi obrigada a cuidar da vinha pelos seus irmãos. No Ct, a vinha tem dois significados: o sentido próprio (1,6) e o corpo da mulher, sua individualidade e sua sexualidade (8,12) (MAZZAROLO, 2000, p.74-5). Ct 1,6 afirma que os irmãos obrigaram a amada a guardar as vinhas. Ct 8,8-9 apresenta a dominação dos irmãos sobre a “pequena”. Os irmãos são interesseiros em relação à irmã. Eles se preocupam com as condições para negociar a irmã. Eles analisam o “preço” da irmã. O que vale nela são seus “seios” e sua “muralha”, ou seja, sua sexualidade e sua força de trabalho (SCWANTES, 1993, p. 46). Geralmente, os irmãos partilhavam da autoridade do pai em relação à irmã, principalmente se o pai tivesse outras mulheres. Assim, os filhos mais velhos nascidos da mesma mãe exerciam grande controle sobre suas irmãs. Em muitos casos, eles intervinham no casamento das irmãs mais novas (Gn 24,50; 25,31; 34,5.14; Jz 21,22).

Em 1,6, ela afirma também “minha vinha eu não a pude guardar”. No entanto, ela afirma em 8,11-12 “Salomão tem uma vinha em Baal-Hamon. Confia a vinha aos que a guardam. Cada um fará entrar mil peças de prata por seu fruto. A vinha que é minha está a meu dispor”. A amada rejeita a proteção dos irmãos em relação a ela, ela decide sobre a escolha do seu amado sem aceitar interferências

(8,7b.11-12). “O ideal de liberdade está fortemente expresso em várias cenas do Cântico: ela anda pelos campos em busca do amado (1,7-8), ela zela pelo bem do amado (2,7), percorre as ruas da cidade em busca dele (3,1-3; 5,7)” (POZZO, 1997, p. 74).

Os motivos do uso do Ct na celebração da festa da Páscoa também apontam para esse contexto da reforma de Esdras e Neemias. Em primeiro lugar aparece o tema do amor sexual. A alegria da restauração é comparada somente à alegria do noivo e da noiva no casamento (Jr 7,34; 33,10-11). Esse tema é muito importante no processo educacional de cada povo, assim nada mais útil do que utilizá-lo para falar da Páscoa. O amor homem-mulher é visto sempre como um sinal de esperança no futuro, é sinal de alegria duradoura (Ct 8,6) e símbolo de reconciliação de toda criação (Is 49,14-16; 50,1-3; Ez 16,60-63). Além disso, entram os motivos da editoração e canonização do Ct: Despertar de uma consciência nova na comunidade judaica, desigualdade entre as famílias e anseio pelo lucro que levou muitas famílias à falência (Ne 5,1-13). Essa falência teve como causas: tributo do rei, exploração de um grupo sobre outro, necessidade de abandonar o clã em função do mercado de trabalho. Tudo isso deve ter despertado o desejo de solidariedade e de partilha proposto pelo êxodo (SIQUEIRA, 1993, p. 27).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esses dados gerais apresentados até aqui neste capítulo oferecem uma visão sobre o relacionamento homem-mulher no Ct e indicam neste uma reação contra a prática experimentada na relação homem-mulher, de modo particular, após a reforma de Esdras e Neemias.

A contemplação daquela que “sobe do deserto” e a descrição do amor “debaixo da macieira” aponta para a zona rural como lugar do amor. Essa realidade parece denunciar o domínio da cidade, de um modo especial do controle exercido pelo templo de Jerusalém, sobre os pequenos proprietários de terras. Esse domínio gerava vários empecilhos para a experiência do amor. O primeiro obstáculo era a visão desigual do homem e da mulher uma vez que as leis da pureza deixavam para as mulheres situações de impureza muito mais abundantes do que para os homens. As leituras da relação homem-mulher feitas a partir do Ct (de amor entre Deus e Israel, entre Cristo e a Igreja, da relação amorosa entre deuses, de Salomão com a princesa egípcia) demonstram o desejo da experiência do amor num lugar paradisíaco, como o jardim do Éden do livro do Gênesis; um lugar onde não existem regras nem obstáculos para o amor.

Nesse contexto, o rei Salomão, apesar de ser apresentado como sábio, representa um ideal de vida idolátrica que levou Israel ao Exílio da Babilônia. O rei aparece

como uma figura que estorva o amor entre o amado e a amada. Assim, pode se entender a realza com uma conotação negativa no livro em questão.

THE NEGATIVE FIGURE OF SOLOMONIC ROYALTY AS AN OBSTACLE TO LOVE IN THE SONG OF SONGS

Abstract: the messianic reading the Song of Songs was the recurrent form of the interpretation of this book for Judaism and Christianity during the years of formation of these two religions formation. Targum to Song of Songs is the greatest example of allegorical interpretation within Judaism. Patristics also interprets the Song with this perspective. These interpretation forms to the Song, however, originate in the visions that the book presents of the royalty. These royal perceptions depend on what is considered to be the historical context of the Song. This paper presents the royalty sense from King Solomon's figure in the context of the proposed reform of Ezra and Nehemiah as locus for the Song. It is noted, in turn, the Song, in most cases, uses Solomon's figure as counterexample to the proposal of the love.

Keywords: *Song of Songs. Royalty. Solomon. Love.*

Referências

- ALDEN, Robert L. "Song of Songs 8:12a: Who Said it?" *JETS*, n. 31, 1988.
- DONNER, Herbert. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*. Vol II. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997.
- FOX, Michael V. *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. et al. *A Bíblia e seu Contexto*. 2a ed. São Paulo: Ave Maria, 2000.
- GOTTWALD, Norman K. *Introdução Sócioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988.
- KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento – história, cultura e religião do período helenístico*. São Paulo: Paulus, 2005.
- LORASCHI, Celso. *Quem é esta que sobe do deserto e vem encostada ao seu amado*. *Estudos Bíblicos*, n. 67, p. 45-51, 2000.
- MAZZAROLO, Isidoro. *Cântico dos Cânticos – uma leitura política do amor*. Porto Alegre: Mazzarolo Editor, 2000.
- POZZO, Aldo dal. Projeto de felicidade de uma camponesa no Cântico dos Cânticos. *Estudos Bíblicos*, n. 53, p. 67-76, 1997.
- SCHWAB, George M. *The Song of Song's Cautionary Message Concerning Human Love*. New York: Peter Lang Publishing, 2002.
- SCHWANTES, Milton. Debaixo da Macieira...: cantares a luz de Ct 8,5-14. *Estudos Bíblicos*, n. 40, p. 39-49, 1993.

SILVA, Valmor da. Amor e Natureza no Cântico dos Cânticos. *Estudos Bíblicos*, n. 40, p. 30-38, 1993.

SIQUEIRA, Tércio Machado. Em memória do amor. *Estudos Bíblicos*, n. 40, p. 24-29, 1993.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. A Exploração do amor: uma re-leitura de Cantares. *Estudos Bíblicos*, n. 40, p. 14-23, 1993.