

# EROTISMO, CIDADE E VIOLÊNCIA NO CÂNTICO DOS CÂNTICOS (um estudo de Ct 3,1-5 e 5,2-9)

*Humberto Maiztegui Gonçalves*

## **1. Erotismo, cidade e violência no contexto atual**

Amor erótico, cidade (no sentido da vida urbana e sua dinâmica) e violência são elementos muito presentes no cotidiano da vida contemporânea. Depois de tudo, nunca o erotismo foi tão publicado e tão explícito, independentemente do juízo de valor que façamos neste sentido.

A vida urbana concentra no mundo, segundo o Fundo de População das Nações Unidas, mais de três bilhões de pessoas, isto é, mais da metade da população global. No Brasil a situação é ainda mais dramática, chegando a ter mais de 80% da sua população vivendo em cidades<sup>1</sup>. No entanto, a vida nas cidades não tem se traduzido em bem-estar e qualidade de vida para a grande maioria da humanidade. Nas periferias das cidades se acumula a miséria e a violência. Mesmo diante da melhora nos níveis de exclusão social e econômica, a violência continua em aumento. No meio dela, a violência sexual e a violência contra a mulher. Sabemos que a violência sexual (especialmente contra a mulher) não é exclusiva da vida urbana, mas certamente a dinâmica da violência urbana tem sido refletida na violência sexual especialmente contra as adolescentes<sup>2</sup>.

A cultura urbana, aparentemente mais aberta para novas tendências e relacionamentos humanos alternativos, se comparada à cultura rural tida sempre como mais conservadora, ainda apresenta a mulher instrumentalizada a partir do poder machista e patriarcal dominante, mantendo o desequilíbrio de poder entre os gêneros. O “Plano de Ação para as igrejas”, da Federação Luterana Mundial, reconhece que: “a violência contra a mulher está profundamente enraizada nas relações de poder entre homens e mulheres” e que “aos homens é dado o poder social sobre as mulheres”, além do problema não ser levado a sério, do ponto de vista jurídico e de segurança pública, não condenando os homens e promovendo a impunidade<sup>3</sup>.

A violência contra a mulher se desenvolve predominantemente no ambiente doméstico (perpetrada por homens próximos), mas se perpetua na sociedade, hoje dominada pela vida urbana, através da educação dada a meninas e meninos que “são socia-

1. Disponível em <http://esa.un.org/unup/p2k0data.asp>; 27.05.2009.

2. Disponível em <http://www.ipas.org.br/rhamas/vitimas.html>; 27.05.2009. Segundo mostra o atendimento a mulheres vítimas de violência sexual no Centro de Assistência Integral à Saúde da Mulher, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, “a maioria delas (aproximadamente 60%) era adolescente e desconhecia o agressor que a violentou, o que denota serem vítimas de violência urbana e não de violência doméstica.

3. Priscila SINGH. *As igrejas dizem não à violência contra a mulher*, p. 26.

lizados desde a infância a aceitar como normal e necessário manter a ordem e a estabilidade na família e na sociedade”, o que “pressupõe que os homens devem exercer o controle sobre os recursos e tomar decisões, o que deixa as mulheres sem poder para negociar”<sup>4</sup>.

Dentro do quadro da violência sexual urbana, acontece o “tráfico de mulheres e crianças” (incluindo o turismo sexual) que resulta em atividade econômica altamente lucrativa, perdendo apenas para os tráficos de armas e drogas. Neste caso a exclusão urbana é a fornecedora de boa parte das vítimas<sup>5</sup>.

Enfim, a cidade ainda apresenta uma dramática aproximação entre erotismo e violência, e nós como pessoas, mulheres e homens, e como pessoas comprometidas com o projeto libertador de Deus na história, devemos assumir o desafio de buscar novos relacionamentos e, possivelmente, novas identidades de gênero, libertadas das relações assimétricas de poder e da mediação da violência e da exclusão. Vejamos como o relato daquela mulher apaixonada na poesia do Cântico dos Cânticos, e seu contexto, pode ajudar-nos nesta luta.

## 2. Erotismo, cidade e violência no contexto de Ct 3,1-5 e 5,2-9

Estes dois poemas fazem parte de um conjunto que pode ser facilmente diferenciado e que intitulamos: *Poemas das Filhas de Jerusalém*. A expressão “filhas de Jerusalém” aparece 7 vezes na coletânea (cf. 1,5; 2,7; 3,5; 3,10; 5,8; 5,16 e 8,4). Entre estas referências, 4 delas são uma conjura, que sempre inicia assim: “*Conjuro-vos, filhas de Jerusalém*”. É possível verificar que “*a conjura que aparece em 2,7 e 3,5 é idêntica (...); já em 5,8, apenas a primeira linha é igual às outras conjuras, pois há o acréscimo de elementos novos (a busca do amado e a ‘doença de amor’)*”<sup>6</sup>. No final da coletânea, a conjura aparece da mesma forma que em 2,7 e 3,5, mas em forma interrogativa<sup>7</sup>.

Mesmo que a pesquisa não tenha dado muita importância à conjura; se olhada tanto no contexto do Antigo Oriente como no contexto cananeu-israelita, esta linguagem aponta para o exercício de um poder, neste caso de um poder divino e feminino<sup>8</sup>. A pergunta é: por que este poder estava sendo invocado? Evidentemente a conjura está diretamente ligada ao erotismo (acordar o amor), e a busca de um amado aponta para uma paixão (“doença de amor”). Nestes dois poemas em particular a busca acontece em uma cidade, chamada apenas de “cidade” (cf. 3,2; 3,3; 5,7) e, pela conjura, sabemos que esta cidade é Jerusalém.

4. Idem. Ibid.

5. Idem, p. 35. “O tráfico pode ocorrer por sequestro da vítima ou com o conhecimento de intermediários, da família ou mesmo da própria vítima, compelida a procurar melhores oportunidades econômicas”.

6. Idem, p. 69-70.

7. Idem, p. 70.

8. Idem, p. 158. “A conjura das filhas de Jerusalém, entendida dentro do contexto da invocação de poderes mágicos como o das gazelas e corças, pode indicar que esta tradição tenha suas origens em grupos religiosos de mulheres e suas práticas mágicas, atuando tanto no templo quanto na vida doméstica”.

A cidade é vista como lugar de desespero e violência! Ao invés de um lugar de encontro é um lugar de desencontros (5,6). Ela sai na noite e dá voltas por ruas e praças buscando o amor da sua vida (3,2-3). Encontra guardas que nada respondem aos seus anseios (3,3) e é agredida (quem sabe violentada) por eles (5,7).

A conjunção de mulheres que amam, forças divinas femininas, exclusão e violência, além de outras características linguísticas<sup>9</sup>, indica que, muito provavelmente, o contexto histórico destes poemas foi o pós-exílio persa e seus desdobramentos, no período helenístico; quando houve a exclusão das mulheres tidas como “estrangeiras”, obrigando os homens a abandoná-las, mesmo quando com filhos e filhas, além de serem acusadas de adorar outras divindades e desviar o povo (Esd 9–10, Ne 10,30, Ml 2,11). Portanto, podemos muito bem interpretar esta conjura como uma aliança em favor do direito de amar, de ser amada e de viver sua vida com dignidade!

Segundo indica a pesquisa as primeiras vítimas da violência e da exclusão foram mulheres originárias de outros povos que se uniram a homens israelitas (cf. Esd 9,1 e Ne 13,23)<sup>10</sup>. Mas a perseguição não acabou ali. Logo a exclusão foi estendida a famílias que não eram da *golah* (isto é, aquelas mulheres que não podiam provar genealogicamente seu vínculo como as famílias que tinham retornado da Babilônia após o exílio, com o decreto de Ciro (Esd 1,2-11), aproximadamente noventa anos antes de Esdras, entre 538 e 515 aC)<sup>11</sup>.

Desta forma a mulher que conjura e as que são conjuradas são ameaçadas, não apenas pela cidade como estrutura, por onde ela parece circular com certa facilidade; mas pelo sistema que domina a cidade (causador da violência e das dificuldades). O sistema é racista, machista, intolerante e excludente e tem nestas mulheres que lutam pelo seu amor suas vítimas preferenciais.

### 3. Os poemas que tratam da busca do amor na cidade

Há sem dúvida uma estreita relação literária entre o poema de 3,1-5 e 5,2-9. Basta colocar um do lado do outro para perceber suas profundas ligações! Se estes poemas foram formulados por um mesmo grupo vivendo uma mesma realidade podemos

9. Idem, p. 210. Uma primeira pista para encontrar o possível contexto histórico desta tradição vem da palavra usada para “ruas” (*shewáqiyim*). Este termo não é de uso comum no Antigo Testamento. Em geral o termo usado para “ruas” é “*hutzôt*” (2Sm 22,43; Jó 5,10; Is 51,20; Lm 2,19.21 e Zc 9,3; 10,5). A palavra *shewáqiyim* pertence a um grupo restrito de textos, entre os quais Pr 7,8a (“Atravessando na rua – *bashúq* – pela esquina...”) e Ecl 12,4-5 (“os portões na rua – “*bashuq*” – fechar-se-ão [ ...] e voltam na rua as carpideiras”; todos eles apontando para o pós-exílio persa e grego.

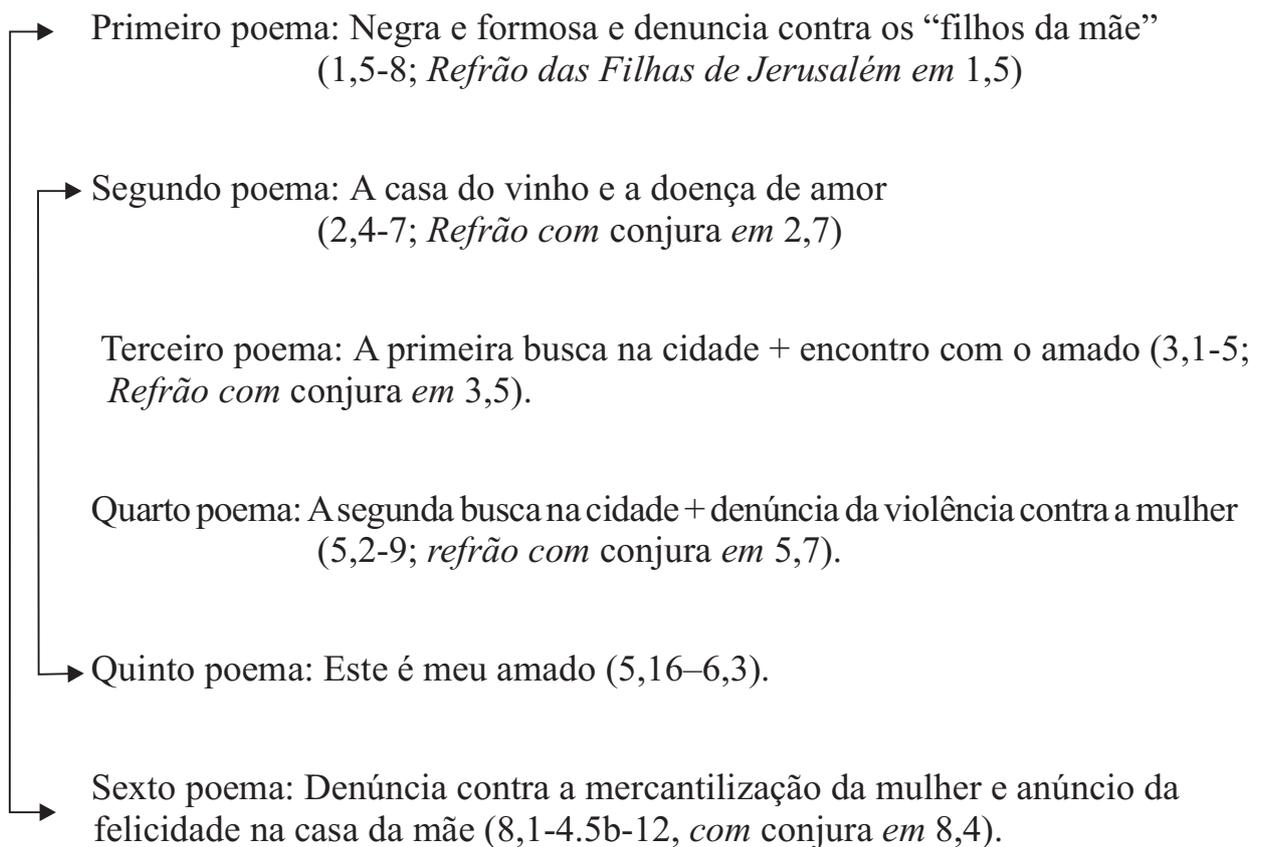
10. Idem, p. 211.

11. Idem, p. 212, parece que todas as mulheres que não faziam parte da “*golah*”, isto é, das famílias exiladas e repatriadas da Babilônia, eram consideradas “estrangeiras” (Daniel L. SMITH CHRISTOPHER. *The mixed marriage in Ezra 9-10 and Nehemiah 13*, p. 257). Em Esd 10,11 a segregação se dirige a dois grupos: “os povos da terra” e “as mulheres estrangeiras”. T. Ezkenazi e E. Judd entendem que as mulheres banidas podiam também ter sido judaítas ou israelitas que não pertenciam às famílias da “*golah*” e que diferiam do grupo dos descendentes dos exilados por diversas razões, inclusive por práticas religiosas (cf. Jr 52,16; Tâmara C. EZKENAZI e Eleanore P. JUDD. *Marriage to a Stranger in Ezra 9-10*, p. 269-270). Ainda, Sandro GALLAZZI (*Teocracia sadocita*, p. 79) fala de que “o conflito é de judaítas contra judaítas”, isto é, entre irmãos/ãs.

compreender mais profundamente como ambos são ecos de uma luta pelo amor e contra a violência e a exclusão.

### 3.1 As relações entre os poemas das Filhas de Jerusalém na coletânea do Cântico dos Cânticos

Vários comentaristas, entre eles Milton Schwantes, apontaram para a conjura como elemento estruturante da coletânea<sup>12</sup>. Vejamos como estes poemas se relacionam entre si por meio deste esquema:



As buscas na cidade estão no centro do conjunto dos poemas das Filhas de Jerusalém. Neste centro encontram-se duas das quatro conjuras. No primeiro poema da cidade há um anúncio da busca, isto é, do amor como motivo de luta e compromisso (3,1-5) e no segundo poema da cidade é acrescentada uma denúncia contra o poder do Estado representado, nesse caso, pelos guardas. Este caráter profético das Filhas de Jerusalém perpassa todo o conjunto. No primeiro poema (1,5-8), onde a mulher-negra-formosa anuncia seu amor e denuncia o abuso dos seus irmãos, que a forçam a trabalhar na vinha. No último conjunto o amor é novamente anunciado (8,1-4) e, logo a

12. Milton SCHWANTES (*Debaixo da macieira*, p. 41) usa o refrão das filhas de Jerusalém como indicativo da divisão do Cântico dos Cânticos em cinco partes.

seguir, há uma denúncia contra os irmãos tentando “negociar” a mulher (8,5-10) e contra o poder do Estado, personificado em Salomão (cf. 8,11-12).

A cidade de Jerusalém à qual se referem estes poemas vive um clima repressivo, justificado por uma nova interpretação da lei que a torna excludente e intolerante. Para as mulheres excluídas este era um poder antiamor, oposto ao poder representado pela “casa da mãe”, onde é possível a felicidade da mulher e seu amado (cf. 3,4 e 8,2). Silvia Schroer resume a violência deste período da seguinte forma:

*Esdras insiste na expulsão dessas mulheres chamadas estrangeiras e de seus filhos e filhas. Neemias e Esdras conseguem impor um culto severamente mono-teísta de um supremo Deus do céu. Há muito tempo, esse Deus já não tem concorrência feminina (...). A reação violenta contra matrimônios mistos, culto a Deusas e misoginia (...) podem servir de espelhos para mostrar alguns desenvolvimentos sociais e religiosos desta época<sup>13</sup>.*

A conjura, neste contexto, pode e deve ser interpretada como a invocação do poder supremo do amor inclusivo, pleno e digno. As mulheres contrapõem sua *Torah* (instrução/ensinamento) do amor como anterior, mais poderosa e mais forte do que qualquer sistema de morte. Comparável a fortes labaredas de fogo<sup>14</sup>, ou até labaredas de Javé (8,6)<sup>15</sup>. Sendo assim, estas mulheres de Jerusalém, agora excluídas e impedidas de viver seu amor com dignidade, liberdade e desejo; não reivindicam apenas um “direito”, mas invocam um “poder”. Por outro lado não se trata de um poder apenas delas (mesmo que elas o evoquem através da conjura), mas um poder da humanidade capaz de realizar sonhos e prazeres divinos. Sendo assim, quando formos ler os poemas centrais da busca na cidade, não devemos interpretar que se trata de um “lamento” ou de uma mera “reivindicação”, mas sim de um confronto entre o poder do amor e o poder repressor, entre o poder da sincera busca do desejo e poder do abandono e da violência, que nestes poemas assume sua dramaticidade máxima.

#### **4. O Erotismo: a cama, o quarto e o desejo**

A linguagem erótica, obviamente figurativa, nestes poemas é, no entanto, mais explícita do que alegórica. As séries de imagens apresentadas nestes poemas mostram o intenso desejo apresentado sempre do ponto de vista da mulher poeta e da mulher amante. Algo interessante e alternativo em um mundo patriarcalizado e na Bíblia, onde geralmente a sexualidade é vista desde a ótica masculina<sup>16</sup>.

13. Luise SCHOTTROFF, Silvia SCHROER, Marie THERES WACKER. *Exegese Feminista*, p. 127-128.

14. Humberto MAIZTEGUI GONÇALVES. *Amor Plural*, p. 248. Nesta pesquisa se assinala que: “O fogo também é um símbolo do poder do amor. O fogo do amor não pode ser apagado. Para fogo são usados três termos: *rishef* (que aqui foi traduzido por “chama”), *esh* (“fogo”) e *shaléhêvét* (traduzido como “labareda”). A simbologia do fogo reforça a possibilidade de que as filhas de Jerusalém, na sua “casa da mãe”, tenham sido um grupo de culto feminino”.

15. O final “iyah” para a palavra “labareda” em 8,6 pode ser tanto interpretado como uma referência a Yhwh quanto como um aumentativo, algo assim como “forte labareda”.

16. Luise SCHOTTROFF, Silvia SCHROER, Marie THERES WACKER. *Exegese Feminista*, p. 138.

O motel, que é um lugar bem conhecido como um “templo” do erotismo urbano, contém os três elementos básicos que abrem os poemas da busca do amado na cidade: o quarto, a cama e o desejo (como doador do sentido erótico para o quarto e a cama).

#### 4.1 A cama e o quarto

3,1 *Sobre a minha cama nas noites eu procurei,  
aquele amor da minha vida,  
procurei e não o encontrei.*

No primeiro poema a cama é mencionada explicitamente. Em outro poema, que não pertence àqueles ligados diretamente às filhas de Jerusalém, esta imagem é apresentada como “nossa cama verdejante” (1,16). Aqui “minha” coloca a sexualidade em um espaço exclusivo da mulher, onde ela “procurava” o “amor da sua vida” à noite. Parece um encontro clandestino (oculto do poder antiamor), pois, diferentemente que no casamento patriarcal, onde a cama é do homem, a mulher é obrigada a deitar. A cama e o se deitar juntos para se amar parece ser a forma ideal do erotismo sonhado por estas mulheres; no entanto, esta cama estava vazia e sua vida também.

#### 4.2 O desejo

A palavra que aqui traduzimos por “vida”, tanto em 3,1 quanto em 5,6, é *nefesh*. Esta opção tem a ver especialmente como sentido que *nefesh* assume nos poemas das filhas de Jerusalém (1,7a; 3,1a.2b.3b.4b)<sup>17</sup> intimamente relacionado com a cama, o quarto e, principalmente, com o desejo. Isso nos leva à primeira parte do segundo poema, onde este sentido do desejo se completa<sup>18</sup>:

5,2 *Eu estou adormecida, mas o meu coração está acordado.  
A voz do meu amado que bate:  
“Abre para mim, minha irmã, minha amada,  
minha pomba perfeita,  
que minha cabeça está cheia de orvalho,  
os meus cachos de cabelo cheios de gotas do orvalho da noite”.*

O poema não apresenta um diálogo direto com o amado, ele é tratado em terceira pessoa, isto é, trata-se do relato de uma experiência, assim como 3,1-5<sup>19</sup>. O desejo, apenas latente na primeira parte do primeiro poema, agora aparece descrito em deta-

17. Humberto MAIZTEGUI GONÇALVES. *Amor Plural*, p. 241. M. DEKERS, *A estrutura do Cântico dos Cânticos*, p. 210, também cita os diversos significados do termo *nefesh* no Antigo Testamento, entre eles: alma, ser vivo, vida, indivíduo, pessoa, desejo, apetite, emoção e paixão (Jó 14,22; 1Rs 17,21-22; Gn 2,7.19; Dt 12,23-24; Ex 21,23; Sl 124,7; Pr 27,7; 18,25; Ez 24,21).

18. Rollo MAY (*Eros e repressão*, p. 234) afirma que: “o desejo humano não é um simples impulso do passado, um apelo de necessidades primitivas exigindo satisfação (...) é uma formulação do futuro, um amoldamento por processo simbólico, que inclui tanto a memória como a fantasia daquilo que esperamos seja o futuro constituído (...) o desejo contém seu significado e sua força. A força motivadora reside na conjunção de ambos” (grifos do autor).

19. Idem, p. 32. Apud Marvin POPE. *Song of Songs*, p. 69. Conforme F. Horst (1935). Para M. Pope, “Horst concluiu que a antiga poesia hebraica fixou uma série de formas para poemas de amor através dos quais o humor e os sentimentos dos amantes eram expressos”.

lhes! O desejo, que no primeiro poema estava guardado no coração acordado, irrompe com a voz do amado batendo na porta do quarto. A voz do amado expressa admiração e desejo. A comparação com uma “pomba” faz alusão às divindades femininas ligadas ao amor<sup>20</sup>. A amada é tratada como uma deusa, recebendo a súplica do amado: “abre para mim” (5,2). O orvalho (5,2), assim como a mirra escorrendo pelas mãos da amada (5,5), faz alusão aos fluidos diretamente ligados ao erotismo. O erotismo é feito de prazeres líquidos!

No entanto, para abrir para seu amado esta mulher tem que se vestir. As perguntas colocadas parecem criar um anticlímax. O versículo apresenta um contraste entre aquela que estava desejosa (com o coração acordado) e que agora parece relutante.

*5,3 Despi a minha túnica,  
como a vestirei?  
Lavei meus pés,  
como os sujarei?*

Se levarmos em consideração que o contexto da cidade é apresentado com um obstáculo para o encontro amoroso, este contratempo pode indicar de que na cidade há rituais que dificultam o amor. Lavar os pés é um ritual de purificação! Pode também indicar a relutância da mulher em se entregar completamente ao amor. Até porque a palavra “pé” pode ser vinculada ao órgão sexual feminino. Amar sempre é arriscado. Mas, logo uma ação do amado quebra todas as barreiras:

*5,4 Meu amado colocou a sua mão através do buraco  
e minhas entranhas tremeram por causa dele.  
5,5 Levantei eu para abrir para meu amado  
e as minhas mãos escorriam mirra  
e nos meus dedos a mirra está passando,  
sobre as superfícies do ferrolho.*

Esta parte do poema parece uma descrição à distância do próprio ato sexual. É uma antecipação que, no entanto, não se realiza. A palavra hebraica para “mão” (*yiad*) é a mesma que para “pênis”<sup>21</sup>. Sendo assim, o jogo de palavras dá asas à imaginação erótica<sup>22</sup>. Parece que em 5,4-5 está sendo descrito um orgasmo feminino e nas mãos dela e seus dedos o resultado do orgasmo masculino.

20. Idem, p. 158. Seguimos ali a pesquisa de G. Del Olmo Lete, Marvin Pope e John Snaith.

21. Nelson KIRST, et al. *Dicionário hebraico-português*, p. 85. Aqui se indica que a palavra hebraica *yiad* significa: mão, antebraço, pênis (cf. Is 57,8.10). O uso figurativo de “mão” para pênis acontece claramente no texto citado no dicionário hebraico-português aqui citado, sem mais paralelos na língua hebraica (Francis BROWN, S. DRIVER, C. A. BRIGGS. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p. 390). O fato de não haver paralelos em outros textos não é estranho na literatura pós-exílica, e especialmente em Ct, que conta com uma grande quantidade de *hapax legomena*, isto é, palavras que aparecem apenas neste texto. Por outro lado resulta especialmente interessante o contexto de Is 57,8.10 que indica o culto doméstico às divindades do lar e ancestrais, e, pela linguagem específica, cultos de fertilidade (James MUILENBRUG. *The Interpreter's Bible*; vol. V; p. 667).

22. O.J. BAAB. *Sex (The Interpreter's Dictionary of the Bible)*, p. 298. Ele indica que o tratamento dado na Bíblia à sexualidade e, em especial, aos órgãos sexuais, é carregado de uma linguagem poética e imaginativa, carregando uma psicologia de que a totalidade do ser humano está envolvida em seus atos físicos usando eufemismos para falar dos órgãos sexuais femininos e masculinos no ato sexual.

5,6 *Eu abri para meu amado  
e meu amado foi embora, se retirou,  
minha vida saiu quando ele falou.  
Procurei e não o encontrei,  
chamei e não me respondeu.*

No momento do clímax amoroso, quando todos os obstáculos foram retirados, quando tudo está anunciado, acontece o desencontro e ela fica como morta! Isto é o que ela expressa ao dizer que sua vida saiu, ela morreu diante da voz do seu amado, morreu de desejo, mas não pode consumá-lo no ambiente fechado deste quarto e da cama da cidade.

Este poema está profundamente carregado desse erotismo que o Victor W. Linn apresenta como: “estar inflamado de um amor que visa o outro em sua totalidade”<sup>23</sup>. Mas, também como um poder capaz de possuir a pessoa em sua totalidade! Por isso o erotismo, especialmente na Antiguidade, foi vinculado à possessão por poderes divinos<sup>24</sup>. Do ponto de vista da mulher este poder é certamente sublime e ela espera, nestes dois poemas, que o amado possa participar de tão maravilhoso poder (mesmo que neste momento o contexto citadino seja um obstáculo). O desejo que só poderá ser realizado, em sua plenitude, na casa da mãe, em comunhão com a natureza, onde ela espera acordar o homem para este divino erotismo (cf. Ct 3,4 e 8,1-2.5b).

## 5. A cidade: símbolo do poder religioso e político

A cidade destes poemas é Jerusalém, que no pós-exílio persa é uma capital religiosa e uma base política do império. Religião e poder político são um binômio comum nas cidades desde suas mais remotas origens. A pesquisa mostra que na Antiguidade a cidade é primeiramente um centro religioso. Depois passa a ser expressão do Estado, mesmo que esta relação deva ser examinada cuidadosamente e “*entendida à luz dos relacionamentos sociais e interinstitucionais*”<sup>25</sup>.

### 5.1 Vivendo solidão e a luta entre as ruas e as praças

Sentir solidão no ambiente urbano parece algo paradoxal. No entanto, o anonimato urbano promove esse tipo de sentimento, diferente de uma pequena cidade do in-

23. Victor W. LINN. *Eros* (Dicionário Brasileiro de Teologia/DBT), p. 358.

24. Idem, p. 163. Segundo este autor algumas práticas “requintadas” ou “arbitrárias” da sexualidade mostraram, na psicoterapia que “a simples força do ato sexual se evapora e a mulher perde o prazer vital elementar, de ser possuída, arrebatada, transportada”. No caso dos poemas da conjura podemos dizer que essa possessão também é oferecida ao homem.

25. Humberto MAIZTEGUI GONÇALVES. *Amor Plural*, p. 241. Citamos aqui a pesquisa de Frank Frick (*The City in Ancient Israel*, p. 4-5) que por sua vez se baseia no estudo de N.D. Fustel de Coulanges em “*The Ancient City: A Study of Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome*. New York: Dillingham, 1982).

terior onde frequentemente tem que se dizer: “bom-dia, boa-tarde, boa-noite”. À noite, então, a cidade é um espaço para poucos. Uma mulher sozinha não era o tipo de pessoa que devia estar circulando pela cidade de Jerusalém à noite, trata-se de uma atitude ousada e temerária.

*3,2 Me levantarei! E darei voltas na cidade,  
nas ruas e nas praças,  
procurarei aquele amor da minha vida.  
Procurei e não o encontrei.*

O ingresso da mulher na cidade apresenta-se como um ato de luta ao dizer: “me levantarei”. Há expressões semelhantes, colocadas na boca do amado em outros poemas, onde a mulher é impelida a se levantar e sair (cf. Ct 2,10.13). Estes poemas são os únicos em toda a coletânea de Cântico dos Cânticos em que aparece a palavra “cidade” (3,2.3; 5,7) e dentro dela dois sinais característicos: ruas (*sheváqiyim*) e praças (*reho-bôt*)<sup>26</sup>. No entanto, por ser à noite a cidade está vazia, solitária como a mulher que busca seu amado. A cidade abandonou esta mulher, e no meio dos seus labirintos, na escuridão da noite, perdeu o seu amor.

### *5.2 O primeiro encontro com os guardas e o encontro com o amado*

No poema do capítulo 3 o encontro com os guardas indica que há um poder estabelecido na cidade. Quem seriam estes guardas? No livro de Neemias, que descreve este mesmo período, a palavra *shomeriyim* é usada para os levitas que vigiavam as portas do Templo de Jerusalém (Ne 11,19)<sup>27</sup>. Seria por isso que esta mulher é encontrada e suspeita que os guardas possam ter alguma informação sobre seu amado? Depois de tudo, são eles os representantes da lei que separou as mulheres estrangeiras dos seus amados e, portanto, podem saber alguma coisa. Esta mesma referência também ajuda a entender por que só encontra o amado depois de “passar” pelos guardas e o leva para o quarto onde o amor é possível, para a “casa da mãe”, o lugar onde vigora o poder do amor, o poder das filhas de Jerusalém!

*3,3 Encontraram-me os guardas,  
os que fazem a ronda na cidade.  
“Aquele amor da minha vida, vistes?”  
3,4 Tão logo que passei por eles*

*até que o encontrei,  
aquele amor da minha vida.  
Segui-o e não o soltei,*

26. Humberto MAIZTEGUI GONÇALVES. *Amor Plural*, p. 210. A palavra usada para “ruas” (*sheváqiyim*) não é de uso comum no Antigo Testamento. Em geral o termo usado para “ruas” é “*hutzôt*” (2Sm 22,43; Jó 5,10; Is 51,20; Lm 2,19.21 e Zc 9,3; 10,5). A palavra *shevaqiyim* aparece em Pr 7,8a (“Atravessando na rua – *bashúq* – pela esquina...”) e Ecl 12,4-5 (“os portões na rua – *bashuq*” – fechar-se-ão [...] e voltam na rua as carpeideiras”; todos eles do pós-exílio persa e grego.

27. Idem, p. 200.

*até que o levei para a casa da minha mãe  
e para o quarto daquela que me concebeu.*

Bem que os poemas das filhas de Jerusalém podiam ter terminado aqui. Um perfeito final feliz onde as forças antiamor foram superadas, onde o amor foi finalmente encontrado e conduzido a um lugar seguro! A cidade tentou, mas não conseguiu quebrar o poder da conjura. A solidão foi vencida.

## 6. A violência

A segunda parte do segundo poema, no capítulo 5, descreve, inicialmente, o encontro com os guardas com as mesmas palavras que no poema do capítulo 3. De novo aqui chama a atenção que não é ela que vai ao encontro dos guardas, mas são os guardas que a encontram (cf. 3,3 e 5,2). No entanto, aqui, o desenrolar dos acontecimentos é violento. Ela não pergunta nada, simplesmente é atacada pelos guardas:

*5,7 Encontraram-me os guardas,  
os que fazem a ronda na cidade,  
bateram-me, feriram-me,  
tiraram o meu manto de sobre mim,  
os que guardam as muralhas.*

O quadro de violência reúne, ao elemento “guardas” e “cidade”, o elemento “muralhas”. As muralhas eram o símbolo do “orgulho” e “poder” de uma cidade (cf. Ne 2,17). Dentro das muralhas vigora a lei da cidade, onde, neste poema, a mulher (estrangeira, que anda buscando seu amado à noite) sofre a violência dos homens, do Estado e da religião oficial. Entre os que se opuseram à construção das muralhas sob o governo de Neemias estava a profetisa Noadiah (cf. Ne 6,14)<sup>28</sup>. Quando denunciados, os guardas são indicados como “os que guardam as muralhas”.

O ato de violência em si é descrito por três verbos: bater, ferir, despir (tirar o manto). São três ações frequentemente ligadas ao estupro. No templo de Neemias esta denúncia foi feita pelas mulheres camponesas (Ne 5,5b)<sup>29</sup>.

As exegetas feministas trazem o fato das mulheres, no Primeiro Testamento, serem apresentadas geralmente como vítimas da violência masculina (cf. Jz 11,30-40; 19; 21; entre outros). Algumas narrativas como a das filhas de Ló podem carregar a denúncia do abuso sexual feito pelos próprios pais (2Sm 13,1-22)<sup>30</sup>. Aqui, no entanto, devemos ir além, já que os que perpetram a violência são representantes oficiais da cidade-estado. No corpo da mulher é denunciada a violência estrutural. Da mesma for-

28. Luise SCHOTTROFF, Silvia SCHROER, Marie THERES WACKER. *Exegese Feminista*, p. 127. Silvia Schroer entende que a participação desta profetisa indica que “as mulheres também participaram da resistência contra este projeto”.

29. Humberto MAIZTEGUI GONÇALVES. *Amor Plural*, p. 242.

30. Luise SCHOTTROFF, Silvia SCHROER, Marie THERES WACKER. *Exegese Feminista*, p. 141.

ma devemos interpretar as denúncias finais dos poemas das filhas de Jerusalém em 8,8-12.

Esta “cidade” foi cercada por um sistema que promove a violência contra a mulher. Por quê? Porque ela, sendo capaz de encontrar seu amor apesar dos guardas (como mostra o primeiro poema) é violentada, humilhada e impedida. Não há lugar para o verdadeiro amor no meio desta violência!

O interessante desta perspectiva é que o desejo se transforma em critério político! Teólogas feministas do chamado Terceiro Mundo têm buscado e reivindicado a “possibilidade de falar de Deus e do poder do erótico” enquanto em outras partes do mundo “encontram dificuldades de falar do poder da sexualidade feminina”<sup>31</sup>. Deste ponto de vista, a violência contra o desejo desta mulher (e do seu amado) começa no sistema que nega, reprime, e combate a realização sincera do amor, colocando estruturas de poder (muralhas) e autorizando a prática da violência (física e sexual) contra quem ama desautorizadamente.

31. Kwok PUI-LAN. *The future of feminist theology: an asian perspective*, p. 72.