

A QUESTÃO AUTORAL DO CÂNTICO DOS CÂNTICOS

Marcos Tindo

Mestrando em Linguística Aplicada – Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo: Este estudo discute brevemente os efeitos no recebimento da obra conhecida por *Cântico dos cânticos* por razão da atribuição tradicional da sua autoria à figura do rei Salomão, assim como conjecturar sobre condições de possibilidade quanto à escolha e à manutenção dessa atribuição, tanto no período da canonização do livro, como na conjuntura religiosa institucionalizada presente. Cumpre primeiramente, portanto, debruçar-se sobre o posicionamento da religiosidade moderna quanto à sexualidade, ao comportamento sexual e ao discurso erótico, focalizando, para os fins deste estudo, somente as religiões que canonizaram o *Cântico dos cânticos*, isto é, o judaísmo e o cristianismo, este tanto na vertente católica como na protestante. Em seguida, trata-se da decorrente sensibilidade ao erotismo flagrante no texto e, por fim, dos seus processos de canonização e atribuição.

Palavras-chave: Salomão – *Cântico dos cânticos*. *Cânticos dos cânticos* – Análise do Discurso. *Cântico dos cânticos* – Autoria.

Résumé: Cette étude discute brièvement les effets dans la réception de l'œuvre connue comme le *Cantique des cantiques* en raison de l'attribution traditionnelle de sa paternité à la figure du roi Salomon, ainsi que conjecturer sur des conditions de possibilité quant au choix et à l'entretien de cette attribution, dans la période de la canonisation du livre, comme dans la conjoncture religieuse institutionnelle présente. Il faut, donc, d'abord débrouiller le positionnement de la religiosité moderne quant à la sexualité, à la conduite sexuelle et au discours érotique, en soulignant, vis-à-vis des buts de cette étude, seulement les religions qui ont canonisé le *Cantique des cantiques*, c'est-à-dire, le judaïsme et le christianisme, celui-ci dans le secte catholique comme chez les protestants. Ensuite, on traite de l'actuelle sensibilité envers l'érotisme flagrant du texte et, enfin, de ses processus de canonisation et d'attribution.

Mots-clés: Salomon – *Cantique des cantiques*. *Cantique des cantiques* - Analyse du Discours. *Cantique des cantiques* – Auteur.

Introdução

O *Cântico dos cânticos* (שיר השירים, *Shir haShirim*, conhecido também em português como os *Cantares de Salomão*) é um livro poético de mais de uma centena de versos escritos em hebraico antigo. Trata-se do único exemplo de poesia secular da literatura hebraica antiga que sobreviveu até aos nossos dias (BLOCH; BLOCH, 1998, p. 29). Atualmente, o *Cântico dos cânticos* consta na *Bíblia*, compilação onde ocupa somente umas poucas páginas, em qualquer que seja a edição. Curiosamente, porém, o *Cântico* já foi uma das porções mais comentadas de todo o cânon bíblico, mesmo em

comparação com o Novo Testamento (CAVALCANTI, 2005, p. 21, p. 36). De fato, o medievo legou-nos mais manuscritos desse livro do que de **qualquer outro** da *Bíblia* cristã (até mesmo do que os Evangelhos), assim como houve então mais sermões escritos sobre ele do que sobre qualquer outro livro bíblico, à exceção dos Salmos e do Evangelho de João (CARR, 2003, p. 4).

E, ainda assim, o conteúdo desse texto mostra-se à leitura como uma discrepância que requer explicação, segundo Bloch e Bloch (1998), em comparação aos demais livros que compõem a *Bíblia*. Ao contrário dos outros, os *Cantares* voltam a atenção à vida privada sem nenhuma preocupação com atos públicos ou com o benefício da comunidade: não há menção a pactos divinos, nem a povo escolhido, nem a descendência, nem ao cumprimento de mandamentos. Ao invés disso, encontra-se aí um vivo interesse na experimentação sexual, na idealização da inocência pastoral e na apreciação estética do corpo humano (BLOCH; BLOCH, 1998, p. 27). E, conforme aqui se observará, isso parece ser um problema para a consciência religiosa ocidental contemporânea, principalmente no que diz respeito à postura e à conduta sexuais evidenciadas pelas personagens no texto. Para melhor tratar desse assunto, deve-se constatar a visão que vigora hoje em dia dentre as instituições religiosas que adotaram esse poema no seu arcabouço de textos basilares.

1. O sexo na religião contemporânea

Deve-se asserir, inicialmente, que é notório, no pensamento religioso ocidental contemporâneo, em qualquer que seja a vertente, o predomínio da abordagem do tema do corpo com alguma reserva; não somente entre os católicos, cuja postura dá grande importância ao celibato, mas também, entre judeus e protestantes, pensa-se a ética religiosa primariamente em termos de sexualidades lícita e ilícita (PORTMAN, 2003, p. 88). Calcada numa vertente religiosa-filosófica helenista, a cultura das religiões ocidentais, como um todo, tendeu a espiritualizar as formas do desejo, quase sempre o abstraindo da materialidade fisiológica: “o corpo do desejo quase deixou de ser um corpo material para se tornar um apêndice do espírito” (BOYARIN, 1994, p. 85).

Não há nisso, em verdade, nenhum espanto, dado que aí se segue a tendência normativa

da nossa sociedade, na qual há muito tempo se separam com fronteiras nítidas a vida social e o comportamento sexual, conforme explica Calvani:

[O] prazer sexual, tão importante para o bem estar humano, foi reprovado e condenado durante séculos e, diga-se de passagem, isso não afetou somente as classes ditas “menos letradas”. Basta lembrar a reação que muitas pessoas da bem educada elite europeia tiveram na época em que Freud começou a publicar seus textos e, sobretudo, quando Reich afirmou a importância e o valor do orgasmo para a sanidade humana, ou ainda a indignada reação ao relatório Kinsey nos próprios círculos acadêmicos dos Estados Unidos. O resultado dessa longa herança reflete-se hoje na incapacidade que temos de lidar com assunto tão relevante, da vergonha e excesso de discrição que temos ao comentar nossos próprios dilemas sexuais ou nossas fantasias (2010, p. 268).

O sexo, visto como algo concernente à esfera privada, não se tornara mais bem-vindo no circuito da religião organizada e seria então encarado como tabu — uma construção remanescente de forma quase intocada desde a Idade Média. É por isso que, nessa altura, quer se tratassem de leituras judaicas ou cristãs, via-se pouco proveito em interpretar o *Cântico dos cânticos* da forma mais óbvia, isto é, como uma canção tratando sobre o amor erótico entre duas pessoas. Então, por meio de intertextualidades — às vezes bastante tortuosas —, cristalizou-se uma readequação teológica do texto, hipertextualizando-o com literaturas sapienciais bíblicas e extra-bíblicas, visões proféticas, alegorias historiográficas, etc. As leituras desses outros textos foram, dessa forma, utilizados para “o sentido teológico aparentemente ausente no Cântico dos Cânticos, que passa a ser entendido sob o crivo de uma teologia importada” (GONÇALVES, 2010, p. 105).

E assim, apesar de muitas discrepâncias hermenêuticas entre os polos teológicos cristão e judaico, em um aspeto, pelo menos, as duas instituições concordariam: nenhuma das duas endossaria uma visão literal do *Cântico* em oposição à alegorização. E foi, destarte, a abordagem não-litera que predominou desde então. Essa leitura permanece hoje preponderante em toda a esfera pastoral, mesmo entre os protestantes, estes dentre cujos sectos mais liberais surgiram as primeiras leituras contemporâneas dos Cantares que lhe devolviam o erotismo original (CARR, 1997, p. 183).

A seguir, pormenorizam-se os discursos de cada uma dessas vertentes religiosas sobre o tema do erotismo e do sexo, na seguinte ordem: judaísmo, catolicismo e protestantismo.

É importante frisar que aqui se elencam as visões majoritárias, que ainda são a regra nas instituições mencionadas, apesar de obras como as de Greenberg (2004) e Calvani (2010), ambos líderes em suas respectivas religiões, já mostrarem que começa a haver uma incipiente abertura para novas posições quanto ao assunto, dentro do discurso religioso.

1.1. Judaísmo

Para além da veneração às escrituras que também são compartilhadas com os cristãos (a *Bíblia hebraica*), as bases preceituais da parcela mais numerosa e socialmente significativa do judaísmo contemporâneo encontram raízes históricas no rabinismo farisaico organizado no final do período do Segundo Templo. Dos estatutos que definiram os seus usos, porém, só restam documentos formais de uma época posterior, numa compilação chamada Misná — indubitavelmente a codificação mais antiga produzida por essa facção a ter sido preservada —, que hoje forma o âmago do *opus magnum* da teologia judaica chamado Talmude. Esse compêndio do início do século III da era atual, organizado a partir da coleção, edição e justaposição de uma miscelânea de excertos ditos e escritos acerca da interpretação da lei judaica, ajunta material produzido ao longo de mais duzentos anos, por vários rabinos (por vezes não contemporâneos) que então foram julgados de reputação ou estimada memória (BOYARIN, 1994, p. 35).

A tradição iniciada pelos ensinamentos desses rabinos essencialmente tomava o lar e a vida em família como o centro da expressão religiosa; pode-se perceber essa ênfase quando se dá conta de que os preceitos que regem a pureza individual gravitam principalmente em torno de temas que culturalmente se associam à convivência familiar, quais sejam, o da alimentação e o das práticas sexuais (BERGER, 2005, p. 7). A Misná (e o Talmude como um todo), pela sua própria natureza de compilação, quase sempre apresenta diversas opiniões conflitantes sobre cada tema, e também é esse o caso em se tratando do sexo e da sua finalidade: introduzem-se no texto igualmente tanto a opinião de que o sexo deve visar unicamente a reprodução, como a de que há um valor intrínseco ao prazer orgástico por si só (BOYARIN, 1994, p. 65).

Não que isso queira dizer que existisse, de qualquer modo, uma liberalidade geral

quanto às práticas sexuais: uma insistência visivelmente inegável na literatura talmúdica é a de que há sim formas impróprias no sexo. Isso se reflete em que, mesmo nos textos menos rígidos, como o desejo é quase sempre atrelado à reprodução, o comportamento sexual julgado desviante é increpado de engendrar filhos defeituosos, ao passo que só a prática adequada geraria crianças saudáveis e de boa índole (BOYARIN, 1994, p. 83).

Contudo, ainda assim, aconselhar o erótico não se tornou a posição predominante no judaísmo rabínico atual. Pelo contrário: afirma Stolper (1996, p. 26) que a privacidade, o recato e a santidade são o “hallmark of the Jewish attitude”, chegando a igualar a semelhança à divindade com o ato de vestir roupas, da prática do recato, da restrição das paixões e do instinto, da elevação da mente e da consciência acima dos impulsos e da matéria (STOLPER, 1996, p. 78). Efetivamente, todo o prazer físico, até ao ponto do mero contato físico, mesmo entre um casal unido pelos laços do matrimônio, sofre as restrições das leis de pureza (STOLPER, 1996, p. 78-80). Assim, a própria conjunção carnal, nos moldes do judaísmo rabínico, é um ato regrado, o que tem consequências para a instituição do matrimônio nessa visão, que passa a ser um misto entre um contrato e uma sublimação:

Pode-se dizer, junto com diversos historiadores, que os textos do judaísmo rabínico situavam o casamento entre a estrita noção contratual tida pela sociedade romana, de um lado, e o status quase sacramental e simbólico que a primeira cristandade lhe deu, do outro (BERGER, 2005, p. 7, tradução própria).

Aqui, a referência ao cristianismo não é sem interesse, já que foi no seio desse judaísmo de fins do Segundo Templo que surgiu o embrião da vertente helenista que daria origem à religião codificada por Paulo de Tarso, a qual, por fim, dominaria a visão ocidental acerca do legado de Jesus de Nazaré. De fato, como afirma Boyarin (1994, p. 16), seria anacrônico traçar uma divisa separando o helenismo e o rabinismo, nessa altura, porque inexistia um movimento rabínico diferenciado e autoconsciente, assim como também judeus plenamente helenizados, como por exemplo o próprio Paulo de Tarso (que escrevia em grego), identificavam-se como fariseus, tendo recebido a sua educação religiosa junto a mestres do proto-rabinismo (BOYARIN, 1994, p. 16).

Apesar disso, algumas fontes documentais rabínicas — todas mais tardias, como já se

viu – tendem a distanciar-se (talvez propositalmente) das opiniões mais ascéticas frente à sexualidade que se encontram nos textos judaicos helenísticos que foram endossados e desenvolvidos pelos cristãos: o Talmude Babilônico é uma amostra dos textos que falam do amor erótico entre um casal, de formas notavelmente abertas e desinibidas (BERGER, 2005, p. 8).

A presença desses textos no arcabouço teológico judaico, porém, não justifica a tendência, atualmente comum nos textos de apologia de religiosos judeus americanos, a retratar o judaísmo como uma religião mais saudável e adequada à modernidade, por defender o sexo e o corpo, proclamando o seu triunfo, nesse sentido, contra a abnegação cristã (BOYARIN, 1994, p. 34). Essa diferença é muito mais ilusória, visto que, apesar de o judaísmo incentivar o casamento e reconhecer que a relação amorosa inclui necessariamente a intimidade física, esta é idealizadamente restrita à heterossexualidade normativa dentro dos limites de um matrimônio, e não é nunca discutida em público, nem sequer na presença de uma só pessoa que não faça parte do casal (STOLPER, 1996, p. 24), porque se entende que toda sexualidade pertence unicamente ao âmbito privado e diz respeito somente ao marido e à mulher. Isso explica que, até hoje, poucos livros tenham sido publicados — possivelmente não sem efeitos indesejados — contendo a orientação religiosa judaica acerca do comportamento sexual julgado adequado (STOLPER, 1996, p. 26). Ademais, mesmo a importância do ato sexual num relacionamento costuma ser minimizada, no judaísmo mais ortodoxo, ainda que dentro duma união heterossexual: realça-se bem mais o papel da cooperação mútua para alcançar metas comuns e também o da manutenção dos valores tradicionais (STOLPER, 1996, p. 23-24).

Essa dispensa do prazer e do desejo, em prol do abstrativismo e da idealização, nitidamente demonstra uma influência do pensamento grego, nomeadamente estoico e platônico, no âmago da prática cultural judaica contemporânea, herdado da Idade Média, quando a deriva histórica dessa religião foi invertida (BOYARIN, 1994, p. 69). Uma evidência clara dessa divergência discursiva são os escritos de Maimônides, o maior filósofo judeu medieval, e talvez o mais importante nome dentre os pensadores judeus pós-Antiguidade tardia, cuja rejeição à matéria e ao corpo leva-o a aceitá-lo quase como um mal necessário, no qual não há orgulho e ao qual se deve dissociar o espírito elevado. Uma tal doutrina reverbera bastante os neoplatonistas e contrapõe-se

em um aspeto aos rabinos compilados na literatura talmúdica, estes que aceitavam o corpo e o sexo com naturalidade (posto que, para estes, o ser humano é o seu corpo), ainda que com restrições, e tratando o assunto sem muito pudor (BOYARIN, 1994, p. 71-71).

Assim, onde antes havia uma tentativa de afastamento ao dualismo alma-corpo e mesmo uma certa afirmação da sexualidade, valorada por si mesma, agora uma reaproximação à filosofia helenista reunifica os discursos de judeus e cristãos devotos. Com efeito, hoje é tão comum neste como naquele círculo o realce na função educadora da família e dos valores tradicionais (sempre mostrados como naturais, que remontam às origens da humanidade) em oposição e escape às vicissitudes do mundo e de uma sociedade que se extraviou do caminho certo (STOLPER, 1996, p. 25).

1.2. Catolicismo

Diferentemente do judaísmo, o cristianismo, em especial a vertente católica, nunca vivenciou uma mudança profunda dos padrões da conduta sexual aceitável. Talvez pelo fato de essa doutrina insistir dogmaticamente na castidade virginal das suas duas figuras principais (Jesus e Maria) como um dos pilares da santidade deles, é desde o seu primeiro início que a cristandade vislumbra o ato sexual como algo em si mesmo perigoso e uma força antiespiritual. Nisso, os pioneiros dessa fé deixaram-se influenciar pelos elementos mais antissexuais da tradição pitagórica e platônica, já incorporados ao judaísmo helenista, segundo os quais o corpo deveria idealmente abster-se do sexo, e que o único modo de a alma poder ganhar a liberdade do caos interno gerado pelos prazeres temporários seria redirecionar o desejo para a beleza e a verdade de algo maior. A filosofia estoica, que angariou ainda mais aceitação no meio cristão, encorajava a liberação do indivíduo de todas as paixões terrenas (CARR, 2003, p. 5). A negação da sexualidade, em maior ou menor grau, é uma parte inextricável da doutrina cristã.

No que concerne ao catolicismo, apesar de este se dividir em dois segmentos que a história e a geografia trataram de separar – o catolicismo apostólico romano e o ortodoxo oriental –, o ensinamento oficial acerca da sexualidade é praticamente invariável, já que, ao contrário da autonomia das congregações que se vê no judaísmo e também no protestantismo, em cada um dos dois segmentos católicos, a posição

dogmática emana de um único centro de poder (respetivamente, Roma e Constantinopla). A Igreja assere que o celibato é o verdadeiro chamado da humanidade, implicando que todo prazer corpóreo é contrário ao prazer do espírito e tem o poder de nos deixar propensos ao pecado (BRECK, 2000, p. 69), apesar de hoje em dia haver maior leniência em relação aos fiéis que não se propõem à castidade, já que o matrimônio religiosamente sancionado e monogâmico torna-se atualmente também considerado uma expressão da “sexualidade segundo o plano de Deus” (CONSELHO, 2007, p. 67-68). Mas há formas bastante específicas de desejo e de procedimento que são aceites como menos pecaminosas (CARR, 2003, p. 8).

Portman (2003, p. 108), tratando do catolicismo romano, define sucintamente essa posição da seguinte forma: a única forma justificável de conjunção carnal seria aquela praticada entre esposos unidos pelo casamento, devendo sempre visar a procriação e não o prazer, já que a finalidade seria unicamente a de aumentar o número de católicos no mundo. A situação na ortodoxia oriental não parece ser muito diferente, consoante o que afirma em Breck:

A expressão sexual pertence apropriadamente apenas aos limites desse elo de aliança. A ortodoxia afirma que o único lugar em que a sexualidade genital pode ser exercida para um fim bom e adequado é no contexto de uma união monógama, heterossexual, abençoada e conjugal (BRECK, 2000, p. 63, tradução própria).

A opinião de que a entrega do corpo só tem lugar apropriado na intimidade do amor conjugal (CONSELHO, 2007, p. 19) talvez decorra do fato de que a Igreja considere que a sexualidade “não é qualquer coisa de puramente biológico, mas refere-se antes ao núcleo íntimo da pessoa” (CONSELHO, 2007, p. 8), isto é, à alma, esta que, na visão cristã, é um recinto sagrado que deveria ser consagrado exclusivamente a Deus.

Um desdobramento desse dogma é que a sexualidade só pode ser dirigida corretamente em direção à reprodução – e **unicamente** em direção à reprodução –, e não à satisfação do desejo pessoal, que recebe o nome de “concupiscência” ou de “luxúria” (BRECK, 2000, p. 66), pois se julga falsa a “ideia de que as duas dimensões do ato conjugal, unitiva e procriativa, se possam separar arbitrariamente” (CONSELHO, 2007, p. 36). Na verdade, até mesmo a procriação ainda é vista como uma mera concessão para o

casamento, porque o ideal seria que a sua finalidade última fosse trabalhar em conjunto para a salvação da alma de cada um dos cônjuges (BRECK, 2000, p. 68).

E isso não é tudo: no seu discurso oficial, são considerados “pontos básicos da moral cristã” (CONSELHO, 2007, p. 89) não somente a dissociação entre casamento, amor físico e procriação, mas também a indissolubilidade do matrimônio, assim como a absoluta e indiscutível execração das relações pré-maritais, do aborto, de quaisquer métodos que evitem a gravidez, da masturbação – esta que recebe os epítetos de “desordem grave, ilícita em si mesma, que não pode ser moralmente justificada” (idem, p. 90) – e da homossexualidade, à qual se dedicam quase três páginas de opiniões desfavoráveis, no manual das orientações oficiais do Conselho Pontifício para a Família (2007, p. 90-92). Ademais, toda excitação sexual deve ser evitada em todos os âmbitos: “A **prática do pudor e da modéstia**, no falar, no agir e no vestir, é muito importante para criar um clima apropriado à conservação da castidade, mas isto deve ser bem motivado pelo respeito do próprio corpo e da dignidade dos outros” (CONSELHO, 2007, p. 57).

Quanto ao erotismo, o ensino oficial da Igreja tem a inclinação esperada: vetam-se os materiais dessa natureza a todas as idades, quer se trate do desfrute individual, em casal ou em grupo (CONSELHO, 2007, p. 105).

A negação católica à sexualidade parece ser extremada por todos os lados: a restrição à prática do sexo e da sexualização é estrita e condicional, e não sem algum elemento implícito de culpa.

1.3. Protestantismo

O protestantismo, tendo a sua origem num rebento católico – e este num rebento judaico helenista – torna-se, portanto, descendente e herdeiro da longa tradição dos discursos destes, devidamente incorporados e relocizados, “de desconfiança para com a sexualidade e tudo o que ela envolve” (CALVANI, 2010, p. 147).

Da mesma forma que o judaísmo, esta religião não possui um centro e apresenta um caráter múltiplo. Ademais, para além da Bíblia, inexistem dentre os protestantes um

arcabouço de textos fundadores amplamente reconhecido, mesmo entre os líderes, comparável aos textos da patrística no catolicismo ou o Talmude no judaísmo. Desta forma, apesar de a maior parte das denominações protestantes no Brasil (e na América como um todo) serem originárias de uma só vertente puritana surgida na Inglaterra, o termo **protestante** “deve ser bastante elástico” (GOMES, 2008, p. 50).

Apesar disso, há, em termos amplos, uma reconhecida aversão generalizada a falar abertamente sobre os temas do sexo, predominando um tratamento regrante e moralista do assunto, em termos tradicionais que definem o comportamento entre certo e errado, sempre à luz do que transparece (ou se subentende) dos textos bíblicos (GONÇALVES, 2010, p. 9). Apesar da reiteração das palavras de Paulo de Tarso no dogma que define o corpo humano como templo do Espírito Santo, praticamente não há aí uma teologia relacionada ao corpo (GOMES, 2008, p. 51), e o modelo da sexualidade mais frequente apresenta-a somente como um veículo para a procriação, geralmente faltando incentivo institucional para o conhecimento e o desfrute do próprio corpo (GONÇALVES, 2010, p. 11-12).

É de interesse notar que o primeiro protestante, o reformista Martinho Lutero, se abstém de dogmatizar o sexo, mas de uma forma ligeiramente diferente daquela praticada pelas igrejas que mais tarde seguiram a sua. Como ele dissociara o sexo do conceito do pecado original (GOMES, 2008, p. 47), permite alternativas para a prática do sexo, dentro dos limites do casamento. Isto é, Lutero não oferece uma “pedagogia sexual”, mas a palavra final é deixada com cada marido e cada esposa. O permitido e o liberado, quanto à conduta sexual, seriam resolvidos pelo casal (GOMES, 2008, p. 46).

Mas não é assim que se costuma proceder na prática protestante normativa. Inhauser oferece uma ilustração bastante clara do que se entende por aceitável no contexto protestante contemporâneo:

[A]lém do tradicional ensino que admite apenas as relações heterossexuais nos limites do casamento monogâmico, também impera nas igrejas a recomendação de que a relação sexual entre marido e mulher deva ser na posição “face-a-face” [...] o que desestimula e implicitamente condena outras variações (INHAUSER, apud CALVANI, 2010, p. 271).

A explicação para essa discrepância é dúplice. Ela jaz primeiramente no fato de que a Reforma elegeu a Bíblia como regra única de fé e conduta, o que a tornou uma espécie de manual de instruções para todos os campos da existência social, e secundamente porque tanto Lutero como Calvino instituíram Paulo de Tarso e Agostinho de Hipona como última instância dos julgamentos teológicos, principalmente no que diz respeito ao corpo e à sexualidade (GOMES, 2008, p. 45). Isso significou que as denominações protestantes ainda arguiriam que a vida celibatária era preferível em termos espirituais ao casamento (CARR, 2003, p. 7). Assim, perpetuou-se a doutrina platônica do dualismo alma-corpo, e o abismo entre estes só se aprofundaria: o espírito humano voltava-se aos céus enquanto a carne não se conseguia libertar da terra (GOMES, 2008, p. 38).

O fato de que a vertente protestante a conhecer maior sucesso de público foi o puritanismo não ajudou a mudar esse quadro. Os puritanos afiliaram-se à filosofia calvinista, muito mais que à luterana, e levaram-na ao extremo. E, diferentemente de Lutero, Calvino não endossava a aceitação do corpo, nem dava a liberdade da fruição do prazer da carne dentro do matrimônio. Apesar de o sexo ser por ele permitido entre pessoas casadas, era tido como um abrandamento da regra, uma emenda para evitar a luxúria, e portanto o seu papel seria secundário, a ser praticado só quando necessário. Isso porque, na visão de Calvino, o corpo é a prisão do espírito, numa eterna disputa sobre o controle do homem (GOMES, 2008, p. 48).

Como o protestantismo continuou a doutrina católica do pecado original, Calvino manteve que a Queda desligou da divindade a natureza humana, o que teria causado que o corpo desejasse as coisas terrenas e, portanto, levasse o espírito, este sempre ligado ao divino, a cometer o pecado (GOMES, 2008, p. 49). Esses ensinamentos da natureza pervertida do corpo, e portanto do sexo como uma necessidade a ser executada somente dentro dos limites do casamento, não mudaram muito desde então, nos círculos protestantes, conforme se pode verificar nos livros de escritores evangélicos de grande sucesso, como Lahaye e Lahaye (2006, p. 14). “A maior parte dos discursos religiosos atuais, principalmente evangélicos, não é muito diferente dos discursos medievais” (CALVANI, 2010, p. 150). Corrobora Gomes:

O corpo como templo do Espírito Santo foi substituído pelas concepções do

corpo como a morada do demônio e, no mais das vezes, como um mero instrumento de trabalho. A sexualidade como expressão da identidade humana e das bênçãos de Deus é representada como um mal necessário a ser domesticado (2008, p. 63).

A demonização do corpo carrega semelhanças epistemológicas com o maniqueísmo (GOMES, 2008, p. 54) e, efetivamente, são os exatos mesmos termos usados na literatura evangélica que trata do assunto: palavras como **branco** e **preto** para significar a definição clara e invariável do bem e do mal, juntamente a negação explícita de que haja zonas de cinzento na chamada Palavra de Deus (LAHAYE; LAHAYE, 2006, p. 20). É interessante notar-se que, segundo Gomes (2008, p. 62), esse tipo de discurso não se restringe a essa literatura, nem é um diálogo travado unicamente entre autores e leitores, mas é “utilizada, principalmente, como ferramenta de trabalho pelos chamados **conselheiros cristãos** que se utilizam dos ditames do puritanismo como paradigma” (GOMES, 2008, p. 62).

Seria de se esperar que essa representação da essência física do ser humano como intrinsecamente pecaminosa resultasse na sexualização generalizada do conceito do pecado. Com efeito, a sexualidade pervade a maioria das transgressões conforme vislumbradas pelo protestantismo (GOMES, 2008, p. 53): por exemplo, as vestimentas que não cubram completamente o corpo são vistas como um mal especificamente por terem o potencial de atizar a sexualidade (LAHAYE; LAHAYE, 2006, p. 17), e a dança também é vista com maus olhos exatamente por causa do seu caráter sensual (LAHAYE; LAHAYE, 2006, p. 18). Assim, a homossexualidade, a masturbação, o beijo, o abraço entre pessoas de sexos opostos, tudo isto é implicitamente tratado como “manifestações do demônio” (GOMES, 2008, p. 55).

O posicionamento protestante frente à sexualidade, apesar de esta religião ser múltipla em muitos aspetos, não parece encontrar grande variação interdenominacional, salvo raras exceções minoritárias. Predomina a rejeição, a aceitação condicional e a demonização.

2. O “problema” do erotismo no texto

Ignaro da disparidade moral entre o tempo do emissor e o seu próprio, convencido pela religião atual de que o mundo e os padrões de vida são (ou devem ser) como sempre foram, o leitor contemporâneo pode-se espantar ao encontrar, num dos livros da Bíblia, descrições bastante gráficas da anatomia humana; que dirá pois destas quando cotejadas a óbvios louvores do corpo, como se acham em trechos dos *Cantares* (BIBLIA, 1997), por exemplo, no capítulo IV, versos 1-7 (p. 1329-1330), no capítulo V, versos 10-16 (p. 1331-1332), e no capítulo VII, versos 2-11 (p. 1333-1334), excertos nos quais cada parte do corpo da pessoa amada recebe uma comparação (o mais das vezes com visíveis conotações eróticas), e onde não se ignoram as partes que deveriam estar cobertas pelas roupas.

Foucault (1990, p. 20-22), porém, discorrendo acerca da problematização da moral, nega que a moral dos antigos e a moral contemporânea formem uma continuidade. Pelo contrário, descreve como, na formação da religiosidade ocidental hodierna, houve uma gradativa sublimação (a que ele repetidas vezes qualifica como “austera”) da intimidade e da sexualidade humanas. Concorda Gomes (2008, p. 37), quando afirma que o homem grego (aí entendido como o homem cidadão das sociedades antigas cuja cultura sofreu influência da helênica, o que compreende praticamente toda a bacia do Mediterrâneo) desconhecia conceitualmente o pecado relativo ao sexo, da forma como se representa na teologia cristã normativa (a qual, como se viu, influenciou direta ou indiretamente também a teologia judaica), já que o corpo social do indivíduo não tinha, naquela sociedade, as mesmas conotações que tem nesta.

Procede, destarte, asserir que tais tabus concernentes à elevação (no sentido de “elogio”), exposição ou mesmo menção de determinadas partes do corpo e de certos atos humanos podem não ter sido tão rígidos, ou mesmo não ter seguido os mesmos parâmetros em tempos muito anteriores ao registrado pela historiografia moderna. “A conversão do corpo helênico, moldado nos padrões de beleza greco-romana, no corpo judaico-cristão, obedeceu a um longo processo de transformação que durou mais de quatro séculos, do século I ao século IV d. C” (GOMES, 2008, p. 37).

Uma discrepância dessa ordem provavelmente teria ocorrido entre o mundo que

produziu o *Cântico* e o mundo que o canonizou. É possível que, em outra conjuntura histórico-social, não causasse tanto espanto verbalizar abertamente o desejo erótico e sexual, principalmente em se tratando de literatura. Segundo Maingueneau (2010b, p. 14), nesse campo, nunca houve uma fronteira criteriosa e fixa entre o lícito, o ilícito e o tolerável, tendo sido, segundo o tempo e o local, alcunhadas de pornográficas obras que alhures e outrora seriam decerto julgadas anódinas. Isso pode ser julgado válido mesmo para a sexualidade no contexto religioso, ainda que se trate aqui da prática israelita antiga. Carr (2003, p. 18) fornece o exemplo do primeiro capítulo do livro de Gênesis, provavelmente uma das porções mais antigas da literatura religiosa hebraica, passagem na qual se associam os corpos à própria soberania humana sobre a Terra, no sentido de que a sexualidade humana (a sua capacidade de reprodução) reflete o poder criador divino e perpetuam o domínio do homem sobre o mundo. O corpo, e com ele primordialmente o sexo, não parece ter sido aí vistos como obstáculos ao espírito, conforme entendido pelo discurso de crítica à carne (e toda a teologia que lhe foi subsequente) mas, pelo contrário, como a própria afirmação da divindade.

Teria sido somente com os cânones literários e plásticos da Antiguidade clássica greco-romana, conforme retomados no Renascimento, que as funções corpóreas passariam a ser dissociadas do mundo exterior social. Para esses padrões,

o corpo é algo rigorosamente acabado e perfeito. Além disso, é isolado, solitário, separado dos demais corpos, fechado. Por isso, elimina-se tudo o que leve a pensar que ele não está acabado, tudo que se relaciona com seu crescimento e sua multiplicação: retiram-se as excrescências e brotaduras, apagam-se as protuberâncias (que têm a significação de novos brotos, rebentos), tapam-se os orifícios, faz-se abstração do estado perpetuamente imperfeito do corpo (BAKHTIN, 1987, p. 26).

Antes de esse posicionamento ser preponderante, tudo indica que uma aceitação do corpo deve ter predominado na religião da Judeia pelo menos até a Antiguidade tardia, quando mesmo nos festivais mais sagrados a diversão, a dança, a conversa amorosa e mesmo o atijamento sensual eram parte integrante das celebrações populares (F, 1985, p. 252). Esses eventos seriam ocasiões para cantar poemas de amor, talvez alguns como o *Cântico dos cânticos*, cujo conteúdo, desde o primeiro verso, transborda de imagens de vinho, banquetes, incenso, etc. (CARR, 2003, p. 110). O *Cântico* parece ter sido parte da festa popular, conforme se depreende do protesto do rabino Aquiva, eternizado

no Talmude, contra as pessoas que o cantavam em banquetes como uma canção profana (POPE, 1977, p. 26).

Segundo Lefevere (1992, p. 15), essa obliteração do contexto original da obra a fim de obscurecer ou adulterar o seu entendimento é uma das consequências dum fator de dominação que opera num âmbito mais amplo do que a poética literária da época, ao qual chama “mecenasato” — entendendo, por esse nome, os poderes (quer sejam pessoas ou instituições) capazes de ampliar ou minorar a leitura e a reescrita da obra em questão. Suspeita-se aqui que o mecenasato provável de ter levado a obra ao *status* literário de que veio a gozar tenha sido a religião organizada.

Presume-se que a aceitação de um livro num contexto religioso, mesmo num mundo de ética diversa do nosso, não se daria de forma imediata: a religião tende a cimentar-se sobre um discurso (supostamente) experimentado que se quer sábio pelos anos. O tempo e a autoridade constituída costumam imbuir a obra de maior poder persuasivo e, dir-se-ia também, de uma aura de encantamento. Isso pode significar que, na altura em que o livro começou a associar-se com as festas religiosas, não se via muita incongruência no seu erotismo patente. Com o tempo, mudaram-se os mores, o direcionamento da religião israelita talvez tenha seguido outros caminhos, mas o livro já estava inserido num contexto de que só a duras penas seria removido. Restava unicamente justificá-lo.

Vincular o texto (agora com ares de profano) a um nome que lhe desse autoridade suficiente distingui-lo-ia de maneira especial, dando-lhe o aval de dizer coisas que em outros casos seriam indizíveis, conforme o conceito da “palavra autoritária” de Bakhtin (1993, p. 143): um tipo de discurso que exige a sua própria aceitação incondicional por parte do interlocutor e que se arroga uma origem remota, um sistema fechado e uma hierarquia superior, distinguindo-se do conceito de “palavra interiormente persuasiva”, este que é um outro tipo de discurso, no qual se concede a abertura para interpretações do interlocutor e não há presunção de superioridade.

O discurso autoritário agora associado ao texto poderia, assim, impedir que aquele padrão fosse internalizado e coibir a sua repetição, que seria o caso se o texto continuasse a manter o seu estado de palavra persuasiva interior (utilizando novamente a terminologia bakhtiniana), esta que seria facilmente apreendida dum texto lírico. “À

diferença da palavra autoritária exterior, a palavra persuasiva interior no processo de sua assimilação positiva se entrelaça estreitamente com a ‘nossa palavra’” (BAKHTIN, 1993, p. 145).

Destarte, a persistência desse livro anônimo na cultura hebreia pode ter levado à necessidade de se lhe instituir um autor tão antigo como se julgava ser o livro (CAVALCANTI, 2005, p. 24); a partir desse instante, passou-se a elaborar uma imagem deste, seguindo a técnica pseudoepigráfica, comum em determinada época da história, de relacionar composições tardias a nomes valorosos da antiguidade (POPE, 1977, p. 22), por mais escassas que fossem as evidências internas ou externas.

3. Da canonização

Antes de se tratar aqui da atribuição autoral, convém que se aborde mais minuciosamente como se deve ter iniciado o longo processo de canonização do livro, que culminaria na alegorização interpretativa que dominaria a sua leitura durante séculos. Num período relativamente recente da história hermenêutica do *Cântico dos cânticos*, surgiu uma tendência à interpretação mais franca e natural, eliminando-se a maior parte do caráter agregado de uma teologia nitidamente posterior à composição, o que removeu, de certa forma, a maior parte do caráter sagrado e evidenciou a sexualidade e o erotismo que ali sempre estiveram presentes, mas tinham sido largamente ignorados. Sob essa nova luz, intencionou-se resolver a discrepância entre as práticas culturais do Israel antigo (até então entendido como uma ilha de piedade e moral num mar de ímpia devassidão que dominava o Oriente próximo) e as das nações que o circundavam (GONÇALVES, 2010, p. 82). A presença do fator sexual não seria então de se estranhar, quando se pensa que o livro fora provavelmente introduzido pela via popular em festas ligadas ao ciclo fértil da terra, estas que seriam absorvidas pela religião institucionalizada israelita (BERGANT, 2001, p. viii-ix).

É notório que a fórmula dos Cantares pode ter derivado dos hinos provenientes de cultos pagãos da fertilidade (POPE, 1977, p. 145-146). Deixando-se de lado o exagero de que ele tenha de alguma forma copiado ou compilado diretamente poemas utilizados em cultos estrangeiros, o é suficientemente patente para sugerir ao menos uma origem

comum (GONÇALVES, 2010, p. 93). Essas manifestações evidenciam a sua relação ou similaridade com o *Cântico*, cuja proximidade geográfica e temporal é difícil de ignorar (CALVANI, 2010, p. 129), em diversos pontos. Um desses é a menção exclusiva da figura da mãe (em detrimento da do pai), que é a personificação da divindade feminina, associada ritualmente ao sexo e à fertilidade em poesias de todo o Oriente antigo, desde egípcias a indianas (GONÇALVES, 2010, p. 111). Um outro ponto de contato encontrado no texto (BIBLIA, 1997) é o convite para ir aos campos a fim do desfrute corpóreo (p. 1334, VII.12-13), o que reúne o prazer sexual ao mundo natural, assim como a referência às árvores — reiteradas, em diversas passagens da Bíblia como o lugar do culto à deusa, em Israel, e confirmadas pela imagética descoberta pela arqueologia (GONÇALVES, 2010, p. 111) — que sempre as relacionam com a cama (HEBRAICA, 1997, p. 1326, I.16-17), com o corpo sexualizado (p. 1327, II.3; p. 1334, VII.8-9), e com o parto (p. 1335, VIII.5), o que sugere uma óbvia influência dos cultos da fertilidade (CALVANI, 2010, p. 124).

O sentido original desses padrões repetidos no *Cântico dos cânticos* – à união mística da divindade masculina com a feminina – fora obliterado ou desviado, na composição do *Cântico*, em prol da representação do amor humano. E então, mais tarde, este reincorporaria o caráter religioso da poesia que lhe dera origem, mas desta vez dentro do culto da divindade hebraica:

No curso do tempo, a liturgia veio a ser reinterpretada e adaptada para se adequar a condições, crenças, e práticas cambiantes, e certas partes dela foram, sem dúvida, perdidas e outras adicionadas, enquanto em torno do resíduo ajuntou outros cânticos de semelhante natureza. O caráter original do poema foi esquecido e ele passou a ser pensado como uma canção de amor, com as duas personagens principais como tipos dos amantes ideais. O seu uso como cântico religioso em conexão com os ritos de primavera continuou em determinados círculos (POPE, 1977, p. 148, tradução própria).

Essa persistência do *Cântico* no contexto dos ritos primaveris, apesar de a sua referência aos deuses estrangeiros provavelmente já ter sido nesta altura completamente perdida e laicizada, explicaria a sua absorção por parte da religião hebraica: o Targum transforma cada verso do *Cântico* em uma alusão ao Êxodo (TARGUM, 1833, *passim*), este comemorado na Páscoa judaica. Com efeito, até hoje esse texto é associado, no rito judaico, à liturgia da festividade pascal, cuja celebração coincide com o início da primavera na Judeia.

Outra teoria, não excludente dessa, remonta a origem e o uso primeiro da obra em questão no âmbito dos banquetes, verdadeiros rituais populares, comuns na prática do Oriente Médio em tempos antigos e amplamente figurados na arte da Mesopotâmia (POPE, 1977, p. 210-211). Mesmo estudiosos como Carr (1997, p. 174), para quem a conexão entre o texto de *Cantares* e os ritos de celebração do matrimônio sagrado das divindades mesopotâmicas é tênue e mais facilmente explicada por outros modelos, admitem, todavia, que as analogias mais próximas deste texto são mesmo com a poesia erótica egípcia e palestina (CARR, 1997, p. 174), e estas eram muito provavelmente repetidas em banquetes. Nessas festas, que podiam ser relativas a um matrimônio ou a um funeral, a bebida e a intoxicação eram regra, sempre acompanhadas de música, perfume, e possivelmente também sexo, celebrando-se aí o amor em oposição à morte (CARR, 1997, p. 211-216); esses temas também são bastante recorrentes no texto do *Cântico dos cânticos*. Desses, pelo menos a profunda embriaguez é atestada em fontes religiosas judaicas, em que se regula a quantidade aceitável de bebida a ser consumida tanto durante festividades como durante exéquias (CARR, 1997, p. 216-217). Também as práticas sexuais nesses eventos são mencionadas, tanto nos livros históricos da Bíblia como no Talmude, mas estas são aí rechaçadas e proibidas aos piedosos (CARR, 1997, p. 217-218). Quer esses relatos sejam exagerados quer reflitam a realidade, as menções demonstram que essas deveriam ser práticas sociais suficientemente presentes e atraentes para terem de ser vetadas. Com efeito, é possível traçar até esses banquetes a fonte de certos ritos comuns atuais:

É aparente que a Eucaristia e a Festa do Amor cristãs, assim como o Quidush judaico, representam reformas radicais das antigas festas funerais com eliminação de feições grosseiras como o canibalismo, a ebriedade e a licenciosidade sexual (POPE, 1977, p. 220, tradução própria).

Qualquer que seja a sua origem, fato é que o *Cântico dos cânticos*, que não encontrou o impulso inicial para a sua canonização no discurso da religião israelita oficial, teve de ser encaixado nesse posicionamento. E uma das estratégias provavelmente empregues nessa empreitada foi a atribuição autoral.

3.1. O autor atribuído

A julgar pelas evidências concretas de que se dispõem, a atribuição da autoria do *Cântico* é mais incerta que a data de composição. Complicação que seria de se esperar, conforme explica Maingueneau (2010, p. 154), de um texto oriundo de uma sociedade e época remotas, em que se misturam ainda muito imbricadamente a oralidade e a escrita (com provável maior ênfase naquela que nesta): os planos linguístico e estilístico não oferecem pistas suficientemente fiáveis de remeter a um indivíduo ou instituição originária dessa escritura. Segundo Pope (1977, p. 21), ainda na época da escritura do Talmude, houve quem atribuísse a autoria da obra aos nomes do rei Ezequias ou do profeta Isaías, mas, aparentemente, essa teoria não ganhou muitos adeptos duradouros. O cabeçalho do livro, contado nas edições contemporâneas como o seu primeiro verso (BIBLIA, 1997, p. 1325), traz o nome de שלמה (que convencionalmente se translitera, em português, “Salomão”) precedido da preposição ל, numa construção hebraica gramaticalmente ambígua que poderia indicar ou uma assinatura, ou uma dedicatória, ou a descrição do tema da obra (LONGMAN, 2001, p. 3-4).

Essa superscrição, qualquer que seja o seu significado, só muito posteriormente seria vista como parte do próprio texto, conforme se observa pela sua absoluta ausência na tradução de Jerônimo de Estridão (VULGATA, 1994, p. 997), trabalho já certamente centenas de anos ulterior à composição do original. Isso, somado a uma discrepância estilística entre cabeçalho e corpo do texto, observada por diversos teóricos, dentre os quais Longman (2001, p. 3-4; p. 87-88), leva a crer que o cabeçalho é muito provavelmente apócrifo, isto é, adicionado em outra época, provavelmente por razões de afirmação da obra numa conjuntura social e histórica diferente daquela da sua composição.

A tradição, baseada nesse fator, mesmo sem mais conexões históricas plausíveis, tem-no imputado ao semilendário rei Salomão da primeira monarquia israelita, cuja reputação de sábio é frequentemente proclítica ao seu nome, e a quem, ao longo dos séculos, se agregaram muitos elementos ostensivamente advindos da estrutura do mito. Hoje em dia, todavia, praticamente nenhum pesquisador responsável atribuiria, a não ser por motivos de crença religiosa, a obra em questão à pena do rei (BLOCH; BLOCH, 1998, p. 22). As razões dessa associação provavelmente seriam bem mais complexas do

que uma análise superficial faria crer.

Após a sua sutil inserção (que mais à frente se tentará explicar) numa formação discursiva que não lhe era natural, a sua posição ali se teria assegurado pelo hábito e pela tradição, num processo que subverteu o seu conceito originário, como sucede a obras arcaicas quando recebidas dentro do arcabouço de textos basilares de uma conjuntura ideológica ou poética diversa daquela em que a obra se constituiu primordialmente:

[O]bras literárias canonizadas há mais de cinco séculos tendem a manter-se seguras na sua posição, a despeito de quanto a própria poética dominante se sujeite a mudanças. Esta é uma indicação clara do viés conservador do próprio sistema, assim como do poder da reescrita, já que, enquanto a obra literária em si mantém-se canonizada, a interpretação recebida [...] simplesmente muda (LEFEVERE, 1992, p. 19, tradução própria).

Com a posterior formação do cânon religioso judaico, o *Cântico* veio enfim a constar na Bíblia, conforme já dito. Uma das razões para essa aceitação no âmbito religioso pode ter sido a atribuição da sua autoria a um nome de peso, “para conferir prestígio a uma obra anônima” (CAVALCANTI, 2005, p. 25), mesmo que não especificamente para canonizá-la, mas muito mais certo pelo fato de a Literatura como instituição e como discurso, diferentemente de outras atividades que lidam com manifestações textuais (ao menos do ponto de vista do recebimento duma obra) ter o hábito milenar de ser avessa ao anonimato. Na visão de Foucault (1994, p. 800), os discursos de cariz literário não podem ser recebidos se lhes faltar a função autoral, porque é de praxe tentar compreender um texto — seja poesia, ficção, crítica — perguntando-se de onde, de quem, de quando, como e por que ele vem até nós. E, conseqüentemente, o sentido e o valor que se lhe atribui perpassa pela resposta a essas perguntas.

É claro que qualquer pessoa que produza um enunciado (e principalmente aquela que o escreva) torna-se a entidade originária, o autor em potência; ainda que não o seja em ato, já que, segundo Maingueneau (2010a, p. 31), “será **auctor** efetivo, fonte de **autoridade**, apenas se terceiros falam dele, contribuem para modelar uma eimagem de autor dele”.

É provável que tenha sido associado ao nome de Salomão (cuja evidência de biografia

verificável é exígua) por duas razões: a primeira, obviamente, pela fama de sábio do rei, visto que o leitor já se sentia instigado a procurar significados ocultos por detrás daquela sexualidade tão explícita – a qual, pelos novos padrões religiosos, não poderia ser o sentido primordial dum texto agora tido como sagrado –; a segunda razão seria porque não causa tanto escândalo saber que um homem a quem se reputava uma vida sexual extremamente ativa escreveu um livro em que se falava sobre sexo. Essa proposta atributiva ganharia mais aceitação, até ao ponto em que se tornaria tradição e, por fim, dogma em um tempo bem mais tardio, em um contexto religioso ainda mais diverso.

As razões para uma tal recetividade passiva por parte do público em relação a essa autoria recém-atribuída teria advindo principalmente do poder persuasivo da palavra autoritária de que se indumentou o texto através de um nome de autor de tamanho peso, com conexões facilmente reivindicadas pela religião organizada (afinal, é a Salomão que se imputa a construção do primeiro Templo em Jerusalém). Conforme explica Bakhtin (1993, p. 143), a palavra autoritária – diferente da palavra interior – tem a capacidade de reclamar para si a assimilação, prescindindo de maiores estratégias de convencimento, por já estar jungida à autoridade reconhecida de antemão. Ela encontra-se intrinsecamente mesclada à memória cultural e à hierarquia e é, por isso mesmo, inquestionável.

Porém, antes de tudo, cumpre dizer que não se deseja insinuar aqui uma conspiração editorial consciente e malévola que teria manipulado a atribuição autoral da obra. Compreende-se que os regimes da atribuição (ou *auctoriais*, como lhes chama Maingueneau) sejam múltiplos:

Há diversos regimes “auctoriais”, segundo os locais e as épocas, não se podendo tomar como padrão o regime que se instaurou na virada do século XVIII para o século XIX, regime que ainda domina nossas representações da literatura e dos escritores. A própria categoria de “escritor”, considerado como a figura chave de um campo consistente e autónomo que seria “a literatura”, instalou-se na cultura apenas a partir do final do século XVIII. Assim, não mais do que o autor, a imagem de autor não é um ponto fixo, sequer uma zona de contato entre instâncias estáveis: é uma fronteira móvel, a resultante de um jogo de equilíbrio instável em reconfiguração permanente (MAINGUENEAU, 2010b, p. 152).

Sabe-se, outrossim, em se tratando de atribuição na Antiguidade, ser a própria noção de autor algo bastante difuso. Quanto à literatura israelita antiga especificamente, Vriezen e Woude (2005, p. 43) lembram que os artistas responsáveis pelos escritos, de qualquer que fosse o gênero, praticamente nunca se encontram identificados nas fontes diretas, já que os textos não eram assinados. E, nas fontes secundárias que parecem atribuir-lhes nomes, não se pode ter a certeza de que os indivíduos ali nomeados foram os escritores **de facto** textos aos quais os seus nomes se associaram.

Explica-se, portanto, a noção de autoria ao se identificarem algumas situações de produção e receção textual, evidenciadas tanto por pistas hermenêuticas internas aos textos bíblicos como por artefatos e documentos hebraicos recentemente descobertos e por literaturas e documentos oriundos de culturas circunvizinhas. Esses contextos autorais raramente se davam da forma como hoje se imagina a escritura autoral, isto é: um indivíduo que escreve de próprio punho as ideias que ele mesmo concebeu. O correspondente mais direto dessa situação seria a de escribas particulares que escreviam textos ditados pelos seus patrões (VRIEZEN; WOUE, 2005, p. 42). Havia, porém, modos bem diferentes de autorar um texto: os escritores e os narradores (por vezes confundia-se entre os dois ou associava-se a pessoa de um à imagem do outro) eram primariamente os transmissores dos textos, estes não se apresentando, porém, como atos ou ideias inaugurais (VRIEZEN; WOUE, 2005, p. 44): a cultura no Oriente Médio baseava-se na preservação de fórmulas antigas e tradições repassadas. Era frequente que compiladores codificassem textos tradicionais, e que mesmo autores independentes tratassem, nas suas obras, de material antigo (VRIEZEN; WOUE, 2005, p.41). Podia-se ainda identificar a figuras importantes do passado certas obras – por vezes elaboradas muito tempo após a vida dos seus “autores” (VRIEZEN; WOUE, 2005, p. 48) – e não era incomum atribuir a(os) deus(es) a autoria de textos que passaram por um longo período de transmissão oral antes de lhes ser dada uma forma escrita (VRIEZEN; WOUE, 2005, p. 43).

Uma sistematização raramente citada, o sistema de Brown (apud KRENTZ, 1975, p. 51) que classifica níveis (ou graus) de autoria, pode ser útil para entender os critérios para atribuição de textos de tradição antiga, conforme se explicita abaixo – mesmo que de maneira extremamente sucinta.

Esses níveis podem ser nomeados ao se descreverem as cinco situações de produção possíveis:

(1) o autor atribuído é aquele que escreveu de próprio punho as suas próprias ideias;

(2) o autor atribuído é aquele que ditou um texto oral, palavra por palavra, a um escriba que o escreveu;

(3) o autor atribuído é aquele que ensinou as suas ideias a um secretário que as elaborou depois num texto escrito;

(4) o autor atribuído é o mestre em cujas palavras se inspirou o seu discípulo, o qual elaborou o texto;

(5) o autor atribuído foi o iniciador (real ou imaginário) de uma tradição literária dentro da qual se insere (a propósito ou ao acaso) aquele que escreveu o texto.

Como é óbvio, à exceção dos primeiro e segundo casos, o autor atribuído não seria atualmente encarado como “autor” (o indivíduo responsável pela escritura) do texto: no terceiro talvez fosse chamado “argumentista”, no quarto “fonte de inspiração”, e no quinto “modelo”. Mas é importante lembrar que essas são sutilezas modernas. Suscitar-se-ia também, talvez com razão, que esses níveis não sejam taxativos, nem mutuamente excludentes. Não se pode descartar a hipótese de que um texto como o *Cântico* possa ser fruto de mais de um desses processos, ou mesmo de todos eles, em épocas diferentes. Segundo Vriezen e Woude (2005, p. 49), o histórico da publicação da literatura presente na Bíblia Hebraica divide-se em três níveis, cujas atividades não se podem distinguir claramente uma da outra. São esses níveis descritos da seguinte forma:

a) autores no sentido de escritores autônomos; b) coletores-publicadores que revisaram e atualizaram escritos existentes e os puseram sob perspectiva diferente; c) redatores que combinaram escritos existentes enquanto adicionavam os seus próprios segmentos textuais no processo (VRIEZEN; WOUDE, 2005, p. 49, tradução própria).

É também provável que a atribuição tenha germinado das referências ao nome do rei presentes ao longo do poema, em III.7, 9, 11; VIII.11, 12 (BIBLIA, 1997, p. 1329; p. 1335). Apesar de tangenciais para o desenrolar do texto, essas menções, juntamente com o lirismo e a primeira pessoa do singular ali tão predominantes, podem ter

contaminado a leitura da obra e, com o tempo, identificado a “personagem” ou o “eu lírico” (conforme a repetição desse nome fora assim percebida) com um indício de autoria (MAINGUENEAU, 2010b, p. 149-150).

Há que se ter em mente que há duas implicações inalienáveis à discussão em pauta. Primeiramente, o título de autor não se aplica da mesma maneira a uma ação ou um turno num diálogo da mesma forma que se aplica a uma produção escrita. “A ideia de uma responsabilidade partilhada e dinâmica, como é o caso em uma conversação, repugna ao uso que comumente se faz do nome **autor**” (MAINGUENEAU, 2010a, p. 28). Com efeito, via de regra, o substantivo “autor” é instintivamente imaginado como ligado a um texto *escrito*. Segundamente, o autor é sempre tido como pertencente (ou encaixado) a um “domínio de memória” (POSSENTI, 2009, p. 95), a que se pode chamar uma formação discursiva. Essa relação de pertença, conforme se verá, não é estabelecida *a priori* e, muito mais do que condicionadora da produção textual, tem por ela condicionada a escolha e o posicionamento do seu encaixe.

De acordo com a nomenclatura de Maingueneau (2010a, p. 30), o fenômeno da autoria possui três dimensões. O nome de “autor” pode designar:

(1) o autor-responsável (que é o estatuto historicamente variável que responde por um texto, possivelmente tratando-se de uma pessoa ou de um grupo que, tendo-o produzido ou não, o assume como seu);

(2) o autor-ator (significando aquele ser humano que faz da atividade escritora a sua trajetória de carreira — “autor” aí sendo um termo de conotações muito mais praxistas, como “colunista” ou “romancista”, do que um termo filosófico, como “criador” ou “enunciador”);

(3) aquela função atributiva a que Maingueneau chama **auctor** (que seria o **nome** associado a uma **obra**), imagem que se constrói e reconstrói consoante o discurso que se lhe verifica, ou se lhe deseja verificar.

Lefevere (1992, p. 8), indo na mesma direção, apesar de não se utilizar da terminologia “auctor”, denuncia como essa imagem flutuante do autor enviesa a reescritura, a qual, por sua vez, adapta e manipula a interpretação da obra segundo parâmetros de uma poética e uma ideologia dominantes naquela determinada conjuntura sócio-histórica.

Não se confundam, destarte, o estado de escritor, inerente ao indivíduo ou grupo de indivíduos escrevente(s) ou inspirador(es) da manifestação escrita, com o estado de autor. Este último carrega matizes que dizem respeito a instituições e correntes de pensamento, isto é, “o modo pelo qual são vistos e considerados os diversos discursos em diferentes épocas em cada sociedade” (POSSENTI, 2009, p. 105). Como diria Bakhtin (2003, p. 191), o autor como entidade discursiva singulariza-se não por encontrar a sua completude a partir da visão leitor, como é o caso da personagem, mas sim por completar ativamente essa visão. Não é visto como pessoa nem como agente, nem como narrador, porque aí ele estaria parcialmente objetivado e, portanto, dependente da completude dada pelo leitor. Entenda-se, portanto, o autor como **autorizador da leitura**. E assim a imagem que se tiver (ou construir) dele é o que dará ao leitor o tom para a interpretação da obra.

Decorre daí, portanto, que o conceito da autoria não é culturalmente separável do conceito de texto. Desde Jerônimo de Estridão preconizaram-se no mundo ocidental as regras que definem se um texto deve ser imputado ou apócrifo a determinado nome de autor; e são praticamente as mesmas desde aqueles tempos (FOUCAULT, 1994, p. 801-802). Constata-se, então, que a autoria (e a sua consequência óbvia na recepção) da obra pertencem muito mais a um âmbito político-ideológico do que a uma cientificidade como aquela encontrada nas ciências exatas. Naturalmente, vêm à mente disputas atributivas célebres com as quais se podem traçar analogias: a questão homérica ou a shakespeariana, por exemplo.

O **lugar** chamado autor, independentemente de quem seja a mão física e a mente humana que efetivamente produziram o texto, é aquela instância enunciativa a que se costuma associar uma unidade discursiva que se chama texto, e a qual se atribui a responsabilidade dum estatuto social e histórico que de modo algum é fixo e imutável (MAINGUENEAU, 2010a, p. 26).

De fato, o autor atribuído fornece o peso e a classificação necessários ao que se julgará ser o discurso imbuído no texto:

[U]m nome de autor não é simplesmente um elemento no discurso; ele exerce

em relação ao discurso um certo papel: ele assegura uma função classificatória; um tal nome permite agrupar um certo número de textos, de os delimitar, de excluir alguns dentre eles, de os opor a outros. Ademais, ele efetua uma inter-relação de textos entre si; Enfim, o nome de autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso: o fato, para um discurso, de ter um nome de autor, o fato de que se possa dizer *isto foi escrito por fulano*, ou *fulano é o autor disto*, indica que este discurso não é uma palavra cotidiana, indiferente, uma palavra que se vai embora, que flutua e passa, uma palavra imediatamente consumível, mas que se trata duma palavra que deve ser recebida de certo modo e que deve, numa dada cultura, receber um certo estatuto (FOUCAULT, 1994, p. 798, tradução própria).

Sendo assim, para fins do recebimento da obra, seja para o leitor do texto em si, seja para o leitor da reescritura (no sentido a este termo dado por Lefevere, acima explicado), o autor – antes de um ser físico que exista ou tenha existido (este muito mais concernente ao estudo de um biografista) – é principalmente um “conjunto dos princípios criativos” que completam a visão do leitor da obra, do enredo, do contexto. A pessoa do autor como indivíduo é, enfim, completamente alheia a qualquer leitura que se dê à obra, porque nesse plano ele deixa de ser um princípio ativo e passa a ser um objeto passivo (BAKHTIN, 2003, p. 192). Nessa visão de Bakhtin, convém novamente Foucault (apud POSSENTI, 2009, p. 105), para o qual “a noção de autor é discursiva (isto é, o autor é de alguma forma constituído a partir de um conjunto de textos ligados ao seu nome, considerado um conjunto de critérios)”.

Claro está, portanto, que o nome do autor não se situa de maneira alguma na dimensão dos seres civis. Verifica-se, outrossim, que ele não se situa tampouco no interior da obra, mas antes num plano que lhe é superior, fundado na instauração do seu discurso (FOUCAULT, 1994, p. 798). Resta conjecturar a respeito do caso concreto, questionando-se por que motivos se teria “inventado” a autoria de Salomão, especificamente.

Mesmo que tenha conotações cambiantes em favor do predomínio deste ou daquele discurso, mesmo que se trate de uma função dependente também do momento histórico, a atribuição a um nome de autor sempre designa uma pessoa, quer esta tenha ou não existência real (POSSENTI, 2009, p. 94). Deve haver, portanto, um motivo que leve a atribuir-se uma obra a este nome e não àquele. Aplica-se aqui o dizer de Possenti:

O verdadeiro problema [...] trata-se de não desprezar o próprio processo de

inscrição do sujeito [...] trata-se de postular não uma espécie de média estatística entre o social e o individual, mas de tentar captar, através de instrumentos teóricos e metodológicos adequados, qual é o modo peculiar de ser social, e enunciar e de enunciar de certa forma, por parte de um certo grupo e, eventualmente, de um certo sujeito (POSSENTI, 2009, p. 96).

Construiu-se, pois, com pouca resistência, uma variante da imagem desse autor, talvez já distante centenas de anos do indivíduo a que deveria fazer referência. Para tanto, provavelmente se recondicionaram as suas poucas evidências biográficas, reinterpretando-se o discurso da obra, à procura de valorização e sublimação do seu conteúdo. A disparidade entre esse texto e os demais que já eram tidos como salomônicos podia ser esquecida ou explicada por expedientes: isso faz parte do trabalho interpretativo em prol de o fazer caber dentro do posicionamento pretendido (MAINGUENEAU, 2010b, p. 146), porque é precisamente o discurso do autor “que determina a última unidade da obra e sua última instância de sentido, a sua, por assim dizer, última palavra” (BAKHTIN, 2003, p. 322). Das consequências disso no viés interpretativo do conteúdo do poema é que trata a seção seguinte.

3.2. A leitura alegórica

A idade, a autoria atribuída e a inegável beleza poética encarregaram-se de inserir no texto do *Cântico* qualquer coisa de divino. O seu esposamento por parte da religião monoteísta assegurou-lhe gradualmente um lugar entre os escritos entendidos como inspirados (mesmo que não totalmente sem oposições). Durante esse período de apoteose ele pode ter sofrido alterações que anacronicamente se chamariam editoriais, conforme explicam Vriezen e Woude (2005, p. 45), visto que bastante liberdade era tomada em relação à transcrição de textos e documentos, no Oriente Médio antigo: tinha-se o cuidado de copiar o que se julgara ser a essência do texto em questão, mas os responsáveis por essa transmissão sentiam-se no direito de dispor das construções frasais, podendo reformular, omitir ou rearrumar o material. É, assim, razoável admitir que as probabilidades de que determinado texto nos tenha alcançado com pouca modificação a partir do seu autógrafa são as mesmas de que eles tenham sido posteriormente revisados e que suplementos lhes tenham sido adicionados (VRIEZEN; WOUDE, 2005, p. 46).

Pelo fato de que mesmo os textos tidos por sagrados ainda não eram vistos pelos escribas como intocáveis, é possível que o *Cântico dos cânticos* tenha passado por alguma modificação a partir do(s) original(is), apesar de ser notório que o discurso erótico não lhe foi (de todo) removido. Como o texto de que se dispõe hoje é praticamente o mesmo em todas as fontes antigas que restaram, é de se esperar que ao processo de canonização dele tenha logo sucedido a cristalização dos textos sagrados sob o título de imutáveis, cristalização essa que se comenta a seguir.

A partir de certo ponto na evolução dos textos hebraicos que foram sendo sacralizados, conforme o pensamento religioso que se ia formando, cada palavra do texto tomava a sua importância: a divindade as teria repassado tal e qual e assim deveriam permanecer. Com o tempo, as próprias letras do texto passaram a ser tomadas individualmente como santas, por parte dos copistas e dos massoretas. Mais tarde, seria considerado falta grave adicionar, retirar ou mesmo rasurar qualquer grafema do texto, preservando-o, dessa forma, com muito mais precisão ao longo das gerações. Contudo, nisso, é interessante notar o comentário de Tov a respeito do estado em que o texto foi preservado:

[A]pesar da sua precisão, mesmo os manuscritos que foram escritos e vocalizados pelos massoretas contêm corruções, mudanças e apagamentos. Mais importante: os massoretas, e antes deles os soferim [copistas], atuaram num estágio relativamente tardio do desenvolvimento do texto bíblico, e antes de que eles pusessem os seus meticulosos princípios em prática, o texto já continha corruções e já fora manipulado durante o período anterior, quando os escribas ainda não tratavam o texto com tal reverência. Portanto, paradoxalmente, os soferim e os massoretas preservaram cuidadosamente um texto que já estava corrompido (TOV, 2001, p. 9, tradução própria).

Conforme a atitude do leitor havia mudado perante o texto do *Cântico*, seria, nesse ponto, necessário justificar a manutenção do livro no cânon, onde ele fatalmente se instalou, fazendo-o concordar com o novo estado moral das coisas. Visto que já não era possível a modificação voluntária do texto recebido (a esta altura tido como divinamente inspirado), é provável que se haja tentado distorcê-lo ou ocultá-lo aos leitores religiosos desses novos tempos, tão posteriores à escrita do livro, por meios mais escusos.

Ao longo dos muitos séculos em que esteve em circulação, conciliou-se essa impropriedade do livro com o seu *status* canônico previamente estabelecido, por via de

diversos expedientes. Cavalcanti (2005) afirma que, desde há quanto tempo se tem este livro por sagrado, ele vem sendo interpretado das mais diversas maneiras a fim, via de regra, de “justificar o *parti pris* [opinião preconcebida] dos exegetas quanto à sua natureza” (CAVALCANTI, 2005, p. 47).

Os apólogos e os comentaristas religiosos judeus parecem ter apelado para a negação do significado superficial (concreto) do conteúdo, valendo-se de uma leitura alegórica extremamente etérea do *Cântico* (LONGMAN, 2001, p. 20-27), ampliando e desenvolvendo o plano metafórico-metonímico, já presente no texto, em novas camadas. No Targum (1833, p. 631-648), as descrições dos amantes e os seus encontros às escondidas tornam-se uma forma de contar a história do Êxodo: a voz masculina do poema passaria a ser a da divindade, a voz feminina tornando-se o povo escolhido. Os cristãos tomariam depois o mesmo caminho, e mais além, até ao ponto de associar a personagem feminina deste canto, originalmente erótico, com a Virgem Maria (FRYE, 1983, p. 155-156).

Das tantas escolas interpretativas que se construíram ao seu redor, não lhe faltaram apreciadores a louvar a composição, nem delatores a recriminar o despudor da linguagem ou da imagética. Na mais antiga referência ao *Cântico* que restou até a contemporaneidade, que se encontra no Misná do Talmude, tratado “Yadaim”, capítulo terceiro (SOLA; RAPHALL, 1843, p. 363), já se apresenta uma polémica entre rabinos de opiniões divergentes, arrematada, no texto, pelo argumento do rabino Aquiva exaltando-o como inquestionadamente santíssimo. No outro extremo do espectro, encontram-se autores protestantes como Whiston (1734, p. 88), este que, ao detratá-lo como apócrifo, o classifica eufemicamente de “estranho”.

Com efeito, o estranhamento moderno com a moral antiga (esta que, para os padrões de hoje, se poderia dizer “frouxa”) transparece nas posteriores proibições de leitura de certo texto antigo, na sua alegorização interpretativa, na crítica à apropriação do uso dele para determinada audiência. O *Cântico dos cânticos* sofreu todas essas sanções (CAVALCANTI, 2005, p. 43-46). Em especial, destaca-se a alegorização, que é parte fulcral do posicionamento geral da grande maioria das vertentes cristãs, influenciadas por Agostinho de Hipona, quando asseverava (abordando que partes na *Bíblia* devem ser tomadas a rigor e quais devem ser lidas figurativamente) que só se poderia entender

como literal, nas Escrituras, aquilo que demonstra a pureza da “sã doutrina”. Iria mesmo além, ao explicar que tudo aquilo que não condisser com a moral e os bons costumes pregados pela Igreja deve ser lido como simbólico, afirmando veementemente que:

Nada a Escritura instrui senão a caridade, nem condena senão a luxúria, e deste jeito molda os costumes dos homens. Semelhantemente, se o erro da escolha de alguém lhe ocupar a mente, o que quer que a Escritura traga de outra maneira, pensam os homens que é figurado. Mas nada [a Escritura] propõe senão a fé católica, acerca de coisas passadas, futuras e presentes (AGOSTINHO, 1563, p. 109-110, tradução própria).

É imaginável que esse Doutor da Igreja tivesse em mente, dentre outras coisas, rejeitar a leitura concreta do *Cântico dos cânticos*, ao escrever essas palavras. E a mistificação seria a única saída viável para manter o erotismo dentro de escrituras que não poderiam conter luxúria. É, portanto, compreensível que essa visão perdure até hoje.

4. Considerações finais

Demonstra-se, destarte, que o *Cântico dos cânticos*, apesar de muito pouco provavelmente escrito pelo rei Salomão, encontrou boas razões (na rejeição à expressão da sexualidade ali encontrada) para ter sido tradicionalmente a ele atribuído, por causa da estreita associação que se lhe forjou com a religião monoteísta. Posteriormente esposada e imposta pelo poderio da Igreja, essa atribuição seguiria então raramente contestada pela maior parte da Antiguidade tardia e Idade Média, sendo posta novamente em dúvida em tempos mais recentes, talvez pela decrescência da influência religiosa no mundo ocidental.

Tendo sido também observado que o caráter erótico do texto (que pode ter parcialmente causado a escolha da sua atribuição) geraria mais tarde problemas quanto ao posicionamento discursivo no qual inseri-lo, presume-se, portanto, ter sido esse um motivo da sublimação alegórica do texto conforme os ditames religiosos, ainda bastante em vigor.

Referências

- AGOSTINHO, Aurélio. *De doctrina christiana*. Colônia: P. Horst, 1563. p. 109-111. v. 3.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1987.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *Questões de literatura e estética (a teoria do romance)*. Tradução de Aurora Fornoni Bernadini et al. 3. ed. São Paulo: Unesp, 1993.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. Tradução de Michel Lahud et al. 13. ed. São Paulo: Hucitec, 2009.
- BERGANT, Dianne. *The Song of Songs*. Collegeville: Liturgical, 2001.
- BERGER, Michael S. Marriage, Sex and Family in the Jewish Tradition: a Historical Overview. In: BROYDE, Michael J. *Marriage, Sex, and Family in Judaism*. Oxônia: Rowman & Littlefield, 2005.
- BIBLIA Hebraica Stuttgartensia: תורה נביאים וכתובים. Estugarda: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BLOCH, Ariel; BLOCH, Chana. *The Song of Songs: a New Translation with an Introduction and Commentary*. Berkeley: University of California, 1998.
- BOYARIN, Daniel. *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. Tradução de André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- BRECK, John. *The Sacred Gift of Life: Orthodox Christianity and Bioethics*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary, 2000.
- CALVANI, Carlos Eduardo. Cântico dos Cânticos: notas erótico-exegéticas para estudo bíblico em comunidades cristãs. In: _____. (Org.). *Bíblia e sexualidade: abordagem teológica, pastoral e bíblica*. São Paulo: Fonte, 2010. p. 117-133.
- CALVANI, Carlos Eduardo. Criação ainda geme e a teologia ainda se arrepia: a discrepância entre a ética sexual das igrejas e o incontrolável desejo dos seres humanos. In: _____. (Org.). *Bíblia e sexualidade: teológica, pastoral e bíblica*. São Paulo: Fonte, 2010. p. 267-285.
- CARR, David McLain. *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible*. New York: Oxford University, 2003.

CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O cântico dos cânticos: um ensaio de interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

CONSELHO Pontifício para a Família. *Sexualidade humana: verdade e significado; orientações educativas em família*. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

DOBBS-ALLSOPP, F. W. Late Linguistic Features in the *Song of Songs*. In: HAGEDORN, Anselm C. *Perspectives on the Song of Songs*. Berlim: DeGruyter, 2005. p. 27-77.

FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio. *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*. Translation by Wilfred G. E. Watson. Boston: Brill, 2000.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *David and Solomon: in Search of the Bibles Sacred Kings and the Roots of Western Tradition*. New York: Simon & Schuster, 2006.

FLINT, Peter W. The Book of *Canticles (Song of Songs)* in the Dead Sea Scrolls. In: HAGEDORN, Anselm C. *Perspectives on the Song of Songs*. Berlim: DeGruyter, 2005. p. 96-104.

FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality: the Use of Pleasure*. Tradução de Robert Hurley. New York: Vintage, 1990. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Quest-ce que un auteur? In: _____. *Dits et écrits I (1954-1969)*. Paris: Gallimard, 1994. p. 789-821.

FOX, Michael V. *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*. Madison: University of Wisconsin, 1985.

FRYE, Northrop. *The Great Code: the Bible and Literature*. Reading: Cox & Wyman, 1983.

GOITEIN, S. D. The *Song of Songs*: a Female Composition. In: BRENNER, Athalya (Ed.). *A Feminist Companion to the Song of Songs*. Sheffield: Sheffield Academic, 2001. p. 58-66.

GOMES, Antônio Maspoli de Araújo. Representações sociais, corpo e sexualidade no protestantismo. In: LUCENA, Célia Toledo; CAMPOS, Maria C. de Souza (Org.). *Práticas e representações*. São Paulo: Humanitas, 2008.

GONÇALVES, Humberto Maiztégui. Uma abordagem teológico-antropológica da sexualidade na *Bíblia*. In: CALVANI, Carlos Eduardo (Org.). *Bíblia e sexualidade: abordagem teológica, pastoral e bíblica*. São Paulo: Fonte, 2010. p. 9-24.

GREENBERG, Steven. *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition*. Madison: University of Wisconsin, 2004.

JAKOBSON, Roman. *Lingüística e comunicação*. 19. ed. Tradução de Izidoro Blikenstein e José Paulo Paes. São Paulo: Pensamento, 2007.

KRENTZ, Edgar. *The Historical-Critical Method*. Philadelphia: Fortress, 1975.

LAHAYE, Tim; LAHAYE, Beverly. *Party of Two: Lessons for Staying in Step in Dating, Marriage And Family Life*. Green Forest: New Leaf, 2006.

LEFEVERE, André. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. London: Routledge, 1992.

LEFEVERE, André (Transl. and Org.). *Translation/History/Culture: a Sourcebook*. New York: Routledge, 2002.

MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos discursos*. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2008.

MAINGUENEAU, Dominique. *Doze conceitos em análise do discurso*. Organização de Sírio Possenti e Maria Cecília Perez de Souza-e-Silva. São Paulo: Parábola, 2010.

MAINGUENEAU, Dominique. *O discurso pornográfico*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2010b.

POPE, Martin H. *Song of Songs*. New Haven: Yale University, 1977.

PORTMAN, John. *Sex and Heaven: Catholics in Bed and at Prayer*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

POSSENTI, Sílvio. *Questões para analistas do discurso*. São Paulo: Parábola, 2009.

LONGMAN, Tremper. *Song of Songs: the New International Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdsman, 2001.

ROSS, Allen P. *Introducing Biblical Hebrew*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

SOLA, David de Aaron; RAPHALL, Morris Jacob (Transl.). *Eighteen Treatises from the Mishna*. Sherwood, Gilbert & Piper: London, 1843.

STOLPER, Pinchas. *The Sacred Trust: Love, Dating and Marriage: the Jewish View*. New York: NCSY/UOJCA, 1996.

STORNILO, Ivo; BALANCIN, Euclides M. *Como ler o Cântico dos cânticos: o amor é uma faísca de Deus*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1991.

TARGUM, or Chaldee Paraphrase of the *Song of Songs*. In: CLARKE, Adam (Com.). *The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments*. New York: Waugh & Mason, 1833. v. 3, p. 631-648.

TOV, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. 2. ed. English Translation of the Original Hebrew *ביקורת נוסח המקרה*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001.

VERGARA, Elias. *Cantares: literatura pornográfica dos pastores e pastoras de outrora*. In: CALVANI, Carlos Eduardo (Org.). *Bíblia e sexualidade: abordagem teológica, pastoral e bíblica*. São Paulo: Fonte, 2010. p. 135-145.

VRIEZEN, Theodoor Christiaan; WOUDE, A. S. van der. *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*. Translation by Brian Doyle. Leida: Brill, 2005.

VULGATA: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*. Tradução de Eusébio Sofrônio Jerônimo. Estugarda: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

TOV, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. 2. ed. English Translation of the Original Hebrew *ביקורת נוסח המקרה*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001.

Enviado em 24/07/2012
Aprovado em 08/06/2013