

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Susana Aparecida da Silva

Ct 5,9-16: A mais bela entre as mulheres descreve o seu amado

MESTRADO EM TEOLOGIA

São Paulo

2015

Susana Aparecida da Silva

Ct 5,9-16: A mais bela entre as mulheres descreve o seu amado

MESTRADO EM TEOLOGIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial, para a obtenção do título de MESTRE em Teologia Bíblica, sob a orientação do Prof. Dr. Matthias Grenzer.

São Paulo

2015

**Banca examinadora**

---

---

---

## **AGRADECIMENTOS**

Dedico este trabalho a Deus, aos meus pais e aos meus irmãos.

Gostaria de registrar minha gratidão ao Prof. Dr. Matthias Grenzer, que me orientou neste trabalho, dando-me valiosas sugestões e tornando-o possível.

Não poderia deixar ainda de mencionar os conselhos que o Prof. Dr. Pedro Iwashita e Prof. Dr. Gilvan Leite, pesquisadores, que gentilmente contribuíram para o aprofundamento e a correção desta pesquisa durante o exame de qualificação.

Agradeço também as correções gramaticais e sugestões da amiga e professora Letícia Ferri.

Não se pode deixar de citar o amparo da CAPES, que me concedeu bolsa de estudos para levar adiante minha pesquisa.

“Meu amado é claro e corado; mais distinto do que dez mil. Sua cabeça é ouro, ouro puríssimo. Seus cachos são como tâmaras, negros como o corvo. Seus olhos são como pombas às margens das águas, banhadas em leite, pousadas junto às correntes. Suas faces são como o canteiro perfumado, onde crescem torres odoríferas. Seus lábios são lírios, Suas mãos são cilindros de ouro incrustado de crisólitos. Seu abdômen é uma chapa de marfim coberto de safiras. Suas coxas são colunas de alabastro, fundadas sobre pedestais de ouro puro que destilam mirra líquida. Sua aparência é como o do Líbano, eleito como os cedros. Seu palato é doçura e tudo dele é delícia. Este é o meu amado e este é o meu amigo, ó filhas de Jerusalém” (Ct 5,10-16).

## RESUMO

A presente pesquisa tem como finalidade a análise exegética de Ct 5,9-16. Este trecho contém uma descrição do *amado* por parte da *amada*. À questão das *filhas de Jerusalém* a respeito da superioridade do *amado* (v. 9), a *amada* responde com um cântico, um *wasf*, no qual exalta o seu *amado* acima de todos os homens (v. 10). Para isto, ela descreve alguns traços corporais (vv. 10-15), partindo da cabeça (v. 11), detendo-se em alguns detalhes da face (vv. 12-13), passa pelas mãos, o tronco e as pernas (vv. 14-15) e conclui com uma exclamação de afeto e admiração (v. 16). Como um livro canônico e considerado inspirado, o trecho escrito em linguagem e estilo poético parece conter não somente uma descrição erótica da figura masculina, mas também contém imagens com um simbolismo teológico referente ao Deus do Antigo Israel. Portanto, é objetivo específico do presente estudo compreender e interpretar Ct 5,9-16, no sentido de entender como o Deus de Israel se revela através da descrição amorosa da *amada*, que não somente exalta a figura do corpo humano masculino, mas também remete aos símbolos poéticos dos caracteres divinos.

**Palavras-chave:** Poesia lírica, Cântico dos Cânticos, amado, amada, corpo.

## ABSTRACT

This research aims to exegetical analysis on Ct 5,9-16. This section contains a description of the female beloved by the male beloved. To the question of Jerusalem's daughters about the male beloved superiority (v. 9), the female beloved responds with a song, a *wasf* in which exalts your loved above all men (v. 10). For this, she describes some physical traits (vv. 10-15), starting from the head (v. 11), holding up in the face of some details (vv. 12-13), passes through the hands, trunk and legs (vv. 14-15) and concludes with an exclamation affection and admiration (v. 16). As a canon and considered inspired book, the words written in language and poetic style seems to contain not only a description of the erotic male figure, but also contains images with a theological symbolism referring to the God of the Old Israel. It is therefore specific purpose of this study to understand and interpret Ct 5.9 to 16, in order to understand how the Israel of God is revealed through the loving description of the beloved, not only exalts the figure of the male human body, but also refers the poetic symbols of the divine character.

**Keywords:** Lyric Poetry, Song of Songs, male beloved, female beloved body.

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

|      |                                       |
|------|---------------------------------------|
| Ab   | Abdias                                |
| Am   | Amós                                  |
| AT   | Antigo Testamento                     |
| BHS  | <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> |
| 1Cr  | Primeiro livro das Crônicas           |
| 2Cr  | Segundo livro das Crônicas            |
| Ct   | Cântico dos Cânticos                  |
| Dn   | Daniel                                |
| Dt   | Deuteronômio ed. Editor(es)           |
| Ecl  | Eclesiastes                           |
| Eclo | Eclesiástico                          |
| Esd  | Esdras                                |
| Ex   | Êxodo                                 |
| Ez   | Ezequiel                              |
| Gn   | Gênesis                               |
| Hab  | Habacuc                               |
| Is   | Isaías                                |
| Jl   | Joel                                  |
| Jn   | Jonas                                 |
| Jó   | Livro de Jó                           |
| Jr   | Jeremias                              |
| Js   | Josué                                 |
| Jz   | Juízes                                |
| Lm   | Lamentações                           |
| Lv   | Levítico                              |
| LXX  | Septuaginta                           |
| Ml   | Malaquias                             |
| Mq   | Miquéias                              |
| Na   | Naum                                  |



|          |                          |
|----------|--------------------------|
| Ne       | Neemias                  |
| Nm       | Números                  |
| Os       | Oséias                   |
| P        | Tradição sacerdotal      |
| p.       | página(s)                |
| Pr       | Provérbio                |
| 1Rs      | Primeiro livro dos Reis  |
| 2Rs      | Segundo livro dos Reis   |
| Rt       | Rute                     |
| Sf       | Sofonias                 |
| Sl       | Salmo                    |
| 1Sm      | Primeiro livro de Samuel |
| 2Sm      | Segundo livro de Samuel  |
| v. / vv. | Versículo / versículos   |
| vol.     | volume                   |
| Zc       | Zacarias                 |

## SUMÁRIO

|                                                                                           |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Introdução .....                                                                          | 1  |
| Capítulo I - A pergunta pelas qualidades do amado (v. 9) .....                            | 3  |
| 1.1 Contexto.....                                                                         | 3  |
| 1.2 Texto em hebraico .....                                                               | 4  |
| 1.3 Tradução portuguesa.....                                                              | 5  |
| 1.4. Análise linguístico-estilística.....                                                 | 5  |
| 1.4.1 Uma pergunta retoricamente realçada .....                                           | 7  |
| 1.4.2 O vocativo.....                                                                     | 8  |
| 1.4.3 A conjunção perfectiva .....                                                        | 9  |
| 1.4.4 O valor ou a referência do sufixo pronominal .....                                  | 10 |
| 1.5 Análise histórico-teológica .....                                                     | 10 |
| 1.5.1 O amado.....                                                                        | 10 |
| 1.5.2 A beleza destacada de uma mulher.....                                               | 11 |
| 1.5.3 O juramento no contexto matrimonial.....                                            | 15 |
| 1.6 Considerações finais .....                                                            | 16 |
| Capítulo II - A especificação da cor da pele (v. 10) .....                                | 18 |
| 2.1 Contexto.....                                                                         | 18 |
| 2.2 Texto em hebraico .....                                                               | 18 |
| 2.3 Tradução Portuguesa .....                                                             | 18 |
| 2.4 Análise linguístico-estilística.....                                                  | 19 |
| 2.4.1 O adjetivo <i>branco</i> ou <i>brilhante</i> como predicativo do <i>amado</i> ..... | 20 |
| 2.4.2 O adjetivo <i>corado</i> ou <i>rosado</i> .....                                     | 21 |
| 2.4.3 O verbo <i>distinguir</i> .....                                                     | 22 |
| 2.4.4 A preposição <i>min</i> e o numeral cardinal <i>dez mil</i> .....                   | 23 |

|                                                                     |    |
|---------------------------------------------------------------------|----|
| 2.5 Análise histórico-teológica .....                               | 26 |
| 2.5.1 Meu amado é branco.....                                       | 26 |
| 2.5.2 Meu amado é corado.....                                       | 27 |
| 2.5.3 A distinção entre dez mil .....                               | 28 |
| 2.6 Considerações finais .....                                      | 30 |
| Capítulo III - A descrição da cabeça (vv. 11-13).....               | 32 |
| 3.1 Contexto.....                                                   | 32 |
| 3.2 Texto em hebraico .....                                         | 32 |
| 3.3 Tradução Portuguesa .....                                       | 33 |
| 3.4 Crítica Textual .....                                           | 33 |
| 3.5 Análise linguístico-estilística.....                            | 36 |
| 3.5.1 Aspectos gerais .....                                         | 36 |
| 3.5.2 A preposição ׀ .....                                          | 37 |
| 3.5.3 As construções com sufixo pronominal possessivo.....          | 38 |
| 3.6 Análise histórico-teológica .....                               | 38 |
| 3.6.1 Descrição da cabeça do amado .....                            | 38 |
| 3.6.2 Descrição dos olhos do amado .....                            | 43 |
| 3.6.3 Descrição das faces do amado (v. 13ab).....                   | 46 |
| 3.6.4 Descrição dos lábios do amado (v. 13cd) .....                 | 47 |
| 3.7 Considerações finais .....                                      | 52 |
| Capítulo IV – As demais partes do corpo do amado (vv. 14-15b) ..... | 54 |
| 4.1 Contexto.....                                                   | 54 |
| 4.2 Texto em hebraico .....                                         | 54 |
| 4.3 Tradução portuguesa.....                                        | 54 |
| 4.4 Crítica textual.....                                            | 55 |
| 4.5 A estrutura literária .....                                     | 56 |
| 4.6 Observações histórico-teológicos .....                          | 58 |

|                                                          |    |
|----------------------------------------------------------|----|
| 4.6.1 Descrição das mãos do amado .....                  | 58 |
| 4.6.2 Descrição do ventre (abdômen) .....                | 62 |
| 4.6.3 A descrição das pernas do amado .....              | 65 |
| 4.7 Considerações finais .....                           | 67 |
| Capítulo V – Aparência geral (v. 15cd).....              | 69 |
| 5.1 Contexto.....                                        | 69 |
| 5.2 Texto em hebraico .....                              | 69 |
| 5.3 Tradução portuguesa.....                             | 69 |
| 5.4 Crítica textual.....                                 | 69 |
| 5.5 A estrutura literária .....                          | 69 |
| 5.6 Observações histórico-teológicas .....               | 70 |
| 5.6.1 Aparência .....                                    | 70 |
| 5.6.2 Líbano .....                                       | 72 |
| 5.6.3 Seleto .....                                       | 76 |
| 5.6.4 Cedros .....                                       | 77 |
| 5.7 Considerações finais .....                           | 81 |
| Capítulo VI – Palato: doçuras e delícias (v. 16ab) ..... | 83 |
| 6.1 Contexto.....                                        | 83 |
| 6.2 Texto em hebraico .....                              | 83 |
| 6.3 Tradução portuguesa.....                             | 83 |
| 6.4 Crítica textual.....                                 | 83 |
| 6.5 Estrutura literária .....                            | 84 |
| 6.6. Observações histórico-teológicas .....              | 85 |
| 6.6.1 Seu palato.....                                    | 85 |
| 6.6.2 Doçura.....                                        | 87 |
| 6.6.3 Delícias .....                                     | 89 |
| 6.7 Considerações finais .....                           | 90 |

|                                                |     |
|------------------------------------------------|-----|
| Capítulo VII – O amado é amigo! (v. 16cd)..... | 92  |
| 7.1 Contexto.....                              | 92  |
| 7.2 Texto em hebraico .....                    | 92  |
| 7.3 Tradução Portuguesa .....                  | 92  |
| 7.4 Crítica textual.....                       | 92  |
| 7.5 A estrutura literária .....                | 93  |
| 7.6 Observações histórico-teológicas .....     | 94  |
| 7.6.1. <i>O meu amado</i> .....                | 94  |
| 7.6.2 A relação de Ct 5,16cd e Ct 8,5ab .....  | 98  |
| 7.6.3 <i>O meu amigo</i> .....                 | 100 |
| 7.7 Considerações finais .....                 | 101 |
| Epílogo.....                                   | 103 |
| Referências bibliográficas .....               | 107 |

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como finalidade a análise exegética de Ct 5,9-16. Este trecho contém uma descrição do *amado* por parte da *amada*. À questão das *filhas de Jerusalém* a respeito da superioridade do *amado* (v. 9), a *amada* responde com um cântico, um *wasf*,<sup>1</sup> no qual exalta o seu *amado* acima de todos os homens (v. 10).<sup>2</sup> Para isto, ela descreve alguns traços corporais (vv. 10-15), partindo da cabeça (v. 11), detendo-se em alguns detalhes da face (vv. 12-13), passa pelas mãos, o tronco e as pernas (vv. 14-15) e conclui com uma exclamação de afeto e admiração (v. 16). Como um livro canônico e considerado inspirado, o trecho escrito em linguagem e estilo poético parece conter não somente uma descrição erótica da figura masculina, mas também contém imagens com um simbolismo teológico referente ao Deus do Antigo Israel.<sup>3</sup> Portanto, é objetivo específico do presente estudo compreender e interpretar Ct 5,9-16, no sentido de entender como o Deus de Israel se revela através da descrição amorosa da *amada*, que não somente exalta a figura do corpo humano masculino, mas também remete aos símbolos poéticos dos caracteres divinos.<sup>4</sup>

Do ponto de vista metodológico, a dissertação visa apresentar uma exegese do texto, que visa compreendê-lo “em si mesmo”, ao procurar salientar as ideias subjacentes na forma literária poética e suas relações paralelísticas com outros textos bíblicos.<sup>5</sup> Como procedimento inicial, será apresentada a crítica textual dos manuscritos concernentes ao texto, a fim de estabelecê-lo em sua forma provavelmente mais original.<sup>6</sup> Após a tradução preliminar, será feita uma delimitação do início e do fim do texto de forma que se preserve a unidade poética segundo alguns critérios positivos,<sup>7</sup> tais como os temas e as locuções das duas personagens: as *filhas de Jerusalém* (v. 9) a *amada* (vv. 10-16). A análise estilística do texto não poderá abstrair do contexto

---

<sup>1</sup> Cf. CARR, Lloyd. *The Songs of Salomon. An Introduction & Commentary*. Leicester/Downers Grove: Inter-varsity Press, 2005. p. 140.

<sup>2</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 138.

<sup>3</sup> Cf. KEEL, Othmar. *The Song of Songs. A Continental Commentary*. Trad. Frederick Gaiser. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 199.

<sup>4</sup> Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2000.

<sup>5</sup> Cf. SILVA, Cássio Murilo Dias. *Metodologia de Exegese Bíblica*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 29.

<sup>6</sup> Cf. EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento. Introdução aos métodos lingüísticos e histórico-críticos*. Trad. Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Loyola, 2005. p. 43.

<sup>7</sup> Cf. SIMIAN-YOFRE, Horácio. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: *Metodologia do Antigo Testamento*. Trad. Rezende da Costa. São Paulo: Loyola, 2000. p. 80.

histórico no qual foi elaborado. Para isso, serão consideradas as pesquisas dos poemas de amor dos países do *Crescente Fértil*, especialmente do Egito, devido à semelhança que estes possuem com alguns trechos de *Cântico dos Cânticos*.

A presente dissertação seguirá o estilo comentário, ao considerar cada uma das unidades literárias do trecho segundo a sequência do texto. Como uma leitura preliminar permite identificar sete unidades literárias, cada episódio da narrativa contida em Ct 5,9-16 será abordado em um capítulo da presente dissertação. Cada capítulo iniciará com uma apresentação do *texto hebraico* correspondente ao texto massorético estabelecido como versão provavelmente mais original na edição crítica do AT *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS, daqui em diante). A segmentação dos versículos será realizada em conformidade com os diversos sinais de pausa para a leitura vocal apresentado pelos massoretas. Em seguida, será proposta uma *tradução portuguesa*. Essa tradução, assim como o estudo filológico decorrente do texto hebraico, será feito com o auxílio do estudo sobre a sintaxe hebraica de Waltke e O'Connor.<sup>8</sup> A tradução será apresentada em paralelo com duas traduções portuguesas em especial, a da chamada Bíblia da CNBB e a tradução de João F. Almeida. Cada capítulo, no subtítulo intitulado *crítica textual*, conterá uma apresentação das variantes textuais apontadas pelo aparato crítico da BHS. As eventuais variantes textuais serão apresentadas através de tabelas a fim de que o leitor possa confrontar e comparar as traduções correspondentes às variantes encontradas nos manuscritos antigos. Em seguida, será apresentada uma breve análise da *estrutura literária*, na qual se salientará a beleza literária da forma final do texto, assim como outras características, tais como as delimitações das unidades literárias, as estruturas concêntricas, se houver, e ainda as ocorrências de quiasmos e paralelismos. Em seguida, no subtítulo *observações histórico-teológicas*, serão apresentados os frutos das pesquisas de índole histórica, literária e teológica com o objetivo de propor as *conclusões* do capítulo, na qual se salientam os aspectos teológicos inerentes ao texto. Essas reflexões serão fundamentadas nas conclusões decorrentes da análise literária, das informações histórico-arqueológicas e os comentários de alguns pesquisadores que se debruçaram especificamente sobre o texto do livro de Ct, a fim de efetivarem um estudo atual e pormenorizado do trecho.

---

<sup>8</sup> Cf. WALTKE, Bruce K., O'CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução Fabiano Ferreira, Adeleir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

## CAPÍTULO I - A PERGUNTA PELAS QUALIDADES DO AMADO (v. 9)

### 1.1 Contexto

O trecho em estudo (Ct 5,9-16) se insere no livro do *Ct* que é constituído de oito capítulos de difícil análise devido à variedade de teorias, polêmicas e abordagens a respeito do seu gênero e estrutura literária.<sup>9</sup> Segundo Cavalcanti,<sup>10</sup> ao considerar a teoria da divisão do livro como um epitalâmio, entendido como um cântico nupcial de natureza religiosa e de uso litúrgico, o livro deve ser subdividido em sete poemas, que correspondem a cada dia do período das festas nupcias, as quais duravam sete dias (1º poema: 1,1-2,6; 2º poema: 2,7- 2,17; 3º poema: 3,1-5,1; 4º poema: 5,2-6,9; 5º poema: 6,10-7,11; 6º poema: 7,12-8,3; 7º poema: 8,4-8,14). O trecho Ct 5,9-16 se localiza no quarto poema (Ct 5,2-6,9).<sup>11</sup> As teorias mais recentes admitem, porém, que o livro possui trinta poemas.<sup>12</sup> Segundo esta subdivisão, o trecho em estudo se insere no décimo oitavo poema (5,2-16), que é o mais longo dos poemas de acordo com esta divisão. Admitindo-se a hipótese dos setes cânticos como verossímil, a unidade literária em estudo (Ct 5,9-16) está inserida no quarto poema (Ct 5,2-6,9), cuja subdivisão pode ser estabelecida em três partes:<sup>13</sup>

- 1) 5,2-8,
- 2) 5,9-16,
- 3) 6,1-3.

Na primeira parte (vv.2-8) do quarto poema (5,2-6,9), o poeta descreve que a *amada* adormeceu e teve um sonho com o *amado*. Ela descreveu que o amado bateu à porta pedindo para entrar (v.2), mas ela hesitou em abrir (v.3). O *amado* tentou entrar

---

<sup>9</sup> Cf. EXUM, J. Cheryl. "A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs". In: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. 85, 1973. pp. 47-79.

<sup>10</sup> Cf. CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O Cântico dos Cânticos. Um ensaio de Interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005. p. 38.

<sup>11</sup> Cf. LONGMAN, Tremper. *Song of Song*. The New International Commentary on the Old Testament. Vol. III. Cambridge/Michigan: Eerdmans Publishing, 2001. p. 160.

<sup>12</sup> Cf. KEEL, Othmar. *The Song of Songs. A Continental Commentary*. Trad. Frederick Gaiser. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 199.

<sup>13</sup> Cf. CORDERO, Maximiliano García. "Cantar de los Cantares. Introducción y comentario". In: *Biblia Comentada. Libros Sapienciales*. 2 ed. Madrid: BAC, 1967. p. 932. 956.



(v. 4), ela levantou-se (v.5), mas não conseguiu abrir a tempo, de modo que o *amado* partiu (v.6). Ela saiu pela madrugada à procura do *amado* clamando sem encontrá-lo (v.6). Os guardas, porém, encontraram a *amada* e bateram nela (v.7). O trecho se conclui com uma exortação da *amada* direcionada às filhas de Jerusalém, que pedia que a avisassem caso encontrassem o *amado*. Inclusive acrescentou o recado: “Dizei que estou doente de amor” (v. 8).<sup>14</sup>

Como resposta à locução da *amada*, as filhas de Jerusalém (v.8) dirigem uma pergunta à *amada* acerca das razões pelas quais esta está tão aflita à procura do seu *amado*. É justamente nesse ponto que se inicia a segunda parte do poema (vv. 9-16), objeto do presente estudo. As amigas iniciam seu inquérito à amada com duas perguntas retóricas dirigidas a quem chamam de “mais bela das mulheres” (v. 9d). A pergunta serve como abertura de uma unidade literária.<sup>15</sup> Essa pergunta introduz a descrição que a *amada* faz acerca da beleza do *amado* (5,10-16).

Tal descrição é sucedida pela terceira parte (6,1-3) do quarto poema (5,2-6,3), que é composta de mais uma pergunta das amigas acerca do paradeiro do *amado*, na qual afirmam seu propósito de ajudar a encontrá-lo (6,1). A esta locução, segue a resposta da *amada* (vv.2-3), que parece já saber o destino do *amado* dispensando-as de procurá-lo.

## 1.2 Texto em hebraico

Segundo o aparato crítico da *BHS*, no v. 9c, em vez de הִשְׁבַּעְתָּנוּ (*que nos fizestes jurar*), há a variante הִשְׁבַּעְתָּנוּ (*que nos fazes jurar*) em um fragmento de um códice hebraico da geniza do Cairo.<sup>16</sup>

|                         |       |
|-------------------------|-------|
| מֶה-דֹּדְךָ מְדוּד      | v. 9a |
| הִיפָה בְּנָשִׁים       | v. 9b |
| מֶה-דֹּדְךָ מְדוּד      | v. 9c |
| שָׂכָה הִשְׁבַּעְתָּנוּ | v. 9d |

<sup>14</sup> Cf. FISHER, James. *Introdução ao Cântico dos Cânticos*. In: BERGANT, Diane; KARRIS, Robert. *Comentário Bíblico*. Profetas Posteriores. Escritos. Livros Deuterocanônicos. Vol. II. Tradução Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1999. p. 270.

<sup>15</sup> Cf. KEEL, Othmar. *The Song of Songs*. Trad. Frederick Gaiser. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 197.

<sup>16</sup> Cf. FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica. Introdução ao Texto Massorético. Guia Introductória para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

### 1.3 Tradução portuguesa

|       |                                        |
|-------|----------------------------------------|
| v. 9a | “Que é teu amado mais do que um amado, |
| v. 9b | ó mais bela entre as mulheres?         |
| v. 9c | Que é teu amado mais do que um amado,  |
| v. 9d | de modo que assim nos fizestes jurar?” |

### 1.4. Análise linguístico-estilística

A estrutura da formulação da pergunta retórica enunciada pelas filhas de Jerusalém (v. 9) faz a transição entre a primeira (vv. 2-8) e a segunda parte (vv. 9-16) do cântico aqui estudado (5,3-6,3). Apresenta uma reação das amigas ao canto da amada, provocando outra reação dela, que desemboca na descrição da beleza do *amado*.<sup>17</sup> Segundo Albright<sup>18</sup> e Pope,<sup>19</sup> o texto massorético nos versículos 9a e 9c é de difícil compreensão, de modo que sua tradução não faz sentido gramatical sem considerar o trecho em relação com a *Septuaginta*.

| BHS                                                                                                                                                                         | Septuaginta                                                                                                                                                                    | Vulgata                                                                                                                                      |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>מֵה-דֹדֶיךָ מִדּוֹד הַיָּפָה בְּנָשִׁים מֵה-<br/>דֹדֶיךָ מִדּוֹד שְׂפָכָה הַשְּׂבָעִתָּנוּ</p>                                                                           | <p>τί ἀδελφιδός σου ἀπὸ<br/>ἀδελφιδού ἢ καλὴ ἐν γυναιξίν<br/>τί ἀδελφιδός σου ἀπὸ<br/>ἀδελφιδού ὅτι οὕτως ὥρκισας<br/>ἡμᾶς</p>                                                 | <p>qualis est dilectus tuus<br/>ex dilecto o pulcherrima<br/>mulierum qualis est<br/>dilectus tuus ex dilecto<br/>quia sic adiurasti nos</p> |
| <p>Que é teu amado mais do<br/>que um amado, ó mais bela<br/>entre as mulheres? Que é teu<br/>amado mais do que um<br/>amado, de modo que assim<br/>nos fizestes jurar?</p> | <p>Que é teu irmão (amado) entre<br/>os irmãos (amados), ó bela<br/>entre as mulheres? Que é teu<br/>irmão (amado) entre (os<br/>irmãos), para que assim nos<br/>conjures?</p> | <p>Que tem o teu amado do<br/>amado, ó mais bela das<br/>mulheres? Que tem o teu<br/>amado do amado, para<br/>que assim nos conjures?</p>    |

<sup>17</sup> Cf. CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O Cântico dos Cânticos. Um ensaio de Interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005. p. 383.

<sup>18</sup> Cf. ALBRIGHT, W. F. “Archaical Survivals in the text of Canticles”. In: *Hebrew and Semitic Studies Presented to Godfrey Rolles Driver*. Winton Thomas e W. D. McHardy (Org.). 1963. p. 4.

<sup>19</sup> POPE, Marvin H. *Song of Songs. A new translation with introduction and commentary*. Vol. 7c. The Anchor Bible. London/New haven: Yale University Press, 1977. p. 531.

As frases interrogativas pedem informações sobre a descrição do perfil do *amado* ou no que ele se distingue entre os demais amados. Neste sentido, na frase מֶה-דִּוְדָּךְ מִדָּוִד (Que é teu amado além de um amado?) é perceptível certo grau de diferenciação ou de superioridade. Outro recurso retórico usado no v.9 é a estrutura da repetição formada pelas perguntas nos v. 9a e 9c. Ao se dividir o versículo em quatro segmentos, se percebe a estrutura ABAC.

|   |    |                                       |
|---|----|---------------------------------------|
| A | 9a | Que é teu amado mais do que um amado  |
| B | 9b | ó mais bela entre as mulheres         |
| A | 9c | Que é teu amado mais do que um amado  |
| C | 9d | de modo que assim nos fizestes jurar? |

Se considerar a análise sintática, verifica-se o paralelismo na relação entre os sujeitos de v. 9b e v. 9d. De fato, o sujeito do verbo *jurar* em v. 9d é a “mais bela entre as mulheres” do v. 9b. Dessa forma, o esquema pode ser descrito como ABAB.

|   |    |                                       |
|---|----|---------------------------------------|
| A | 9a | Que é teu amado mais do que um amado  |
| B | 9b | ó mais bela entre as mulheres         |
| A | 9c | Que é teu amado mais do que um amado  |
| B | 9d | de modo que assim nos fizestes jurar? |

Nota-se que os vv. 9a.c versam sobre o amado e os vv. 9b.d se referem à amada como aquela que é *mais bela* e pediu juramentos. Trata-se de uma resposta ao “refrão de adjuração” presente quatro vezes no livro do Ct (cf. 2,7; 3,5; 5,8; 8,4), transcrito, porém, com algumas variantes no v. 8.<sup>20</sup> Esse paralelismo denota uma ligação entre 9b e 9c.

<sup>20</sup> JOHNSTON, Gordon H. The Enigmatic Genre and Structure of the Song of Songs. *Bibliotheca Sacra*. 166. 2009. p. 289-305.

#### 1.4.1 Uma pergunta retoricamente realçada

O paralelismo literal, ou seja, formado por repetição da forma idêntica de um segmento inteiro, מֶה-דִּוְדָךְ מְדֹד (Que é teu amado além de um amado) ocorre em 9a e 9c. O pronome interrogativo מֶה (Que é) é um pronome inanimado, frequentemente acompanhado de preposições e utilizado não somente com a finalidade de interrogar algo concreto, mas também usado com a finalidade retórica, ou seja, a fim de atrair a atenção dos ouvintes-leitores para o texto ou para uma particularidade que segue o texto. A partícula tem uma ampla variedade de sentidos. Por essa razão, é traduzida de diversas formas. No trecho em estudo, o pronome interrogativo מֶה (que ou o que) tem a função sintática de objeto direto, tal como em diversas perguntas ocorrentes na BHS (cf. Gn 4,10; 20,10; 30,31).<sup>21</sup>

Para Lambdin, מֶה (quê?) não tem flexão de gênero ou número, pois a sua forma depende do começo da palavra seguinte, dependendo se é seguida de artigo definido ou de conjunção. O pronome מֶה é por vezes seguido por um pronome demonstrativo, que geralmente não precisa ser traduzido.<sup>22</sup> O pronome interrogativo מֶה pode ser classificado como direto ou indireto, próprio ou retórico. Ademais, esse pronome pode ser exclamativo, conforme explica Schökel: “Constrói-se como sujeito ou complemento de um verbo, como sujeito ou predicado de “ser” ou equivalentes, introduzindo um verbo com seu complemento; com preposições”.<sup>23</sup> No v. 9, o uso do pronome מֶה parece ser retórico e exclamativo.

Ao pronome, segue o substantivo דִּוְדָךְ (teu amado) que está sufixado com o pronome possessivo da segunda pessoa do singular feminino. Essa palavra ocorre trinta e nove vezes na BHS. Em vinte duas vezes possui o sentido de *amado* e é utilizada em sua maioria no livro *do Ct* (cf. Is 5,1; Ct 1,13.14.16; 2,3.8.9.10.16.17; 4,16; 5,2.4.5.6<sup>2</sup>.8.9<sup>2</sup>.10.16; 6,1<sup>2</sup>.2.3<sup>2</sup>; 7,10.11.12.14; 8,5).<sup>24</sup> Essa palavra também possui o significado de *amor* ou *carícia(s)* e também ocorre em *Ct* (cf. Ez 16,8; 23,17; Ct 1,2.4;

<sup>21</sup> Cf. WALTKE, Bruce K., O'CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução Fabiano Ferreira, Adeleir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2016. p. 213-214.

<sup>22</sup> Cf. LAMBDIN, Tomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. Tradução Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulus, 2003. p. 115.

<sup>23</sup> ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004. Voz מֶה . p. 356.

<sup>24</sup> O 2 sobrescrito significa que a palavra ocorre duas vezes no mesmo versículo.

4,10<sup>25</sup>; 5,1; 7,13; Pr 7,18). Por fim, também se observa que essa palavra pode significar *tio* em outros trechos da *BHS*.<sup>25</sup>

Quanto à palavra conseguinte מֵיְדֹם (*entre os amados*), nota-se que esta vem prefixada da preposição מֵ (*entre*) que confere a possibilidade de diversas traduções. Segundo Stadelmann, existem três opções: “de igual em relação a outros amados”; “a mais sobre os outros amados?”, ou “de diferente dos outros amados”<sup>26</sup>. De fato, a preposição מֵ, diante das letras não-guturais, tem o ם sincopado e geralmente é traduzido com a ideia do genitivo ou partitivo.<sup>27</sup> As relações que a preposição designa envolvem origens e causas. A preposição מֵ tem seis sentidos fundamentais elencados por Waltke e O’Connor: primeiro, espacial como em “para os *da* terra do Egito” (Ex 12,42); segundo, temporal como em “*depois de* dois dias” (Os 6,2); terceiro, ablativo como em “O SENHOR Deus formou *da* terra (Gn 2,19); quarto, partitivo como em “Ele aspergirá *um pouco de* sangue” (Lv 5,9); quinto, privativo como em “fugitivos para *sem* força” (Jr 48,45); e sexto, comparativo como em “O meu amado é... mais atrativo *do que* dez milhares” (Ct 5,10). Pelo contexto, pode-se dizer que מֵדֹם, ocorrente em Ct 5,9, tem o sentido comparativo, sendo traduzido como *Que é teu amado mais do que um amado*, tal como Waltke e O’Connor aplicam a Ct 5,10.<sup>28</sup>

#### 1.4.2 O vocativo

A expressão הַיָּפָה בְּנָשִׁים (*ó mais bela entre as mulheres*) aparece três vezes no livro do Ct (cf. Ct 1,8; 5,9; 6,1). O vocativo הַיָּפָה (*ó bela*) é precedido pelo artigo determinativo הַ (a) que no caso do vocativo é traduzido para o português como “ó”. O adjetivo יָפָה com o sentido de *belo, lindo, atraente, elegante ou formoso*,<sup>29</sup> ocorre trinta e oito vezes na *BHS* (cf. Gn 12,11.14;29,17;39,6;41,2.4.18; Dt 21,11; 1Sm 16,12;17,42; 25,3; 2Sm 13,1; 14,25.27; 1Rs 1,3.4; Jr 11,16; Ez 31,3.9; 33,32; Am 8,13; Sl 48,3; Jó 42,15; Pr 11,22; Ct 1,8.15.16; 2,10.13; 4,1.7; 5,9; 6,1.4.10; Ecl 3,11; 5,17; Est 2,7).

<sup>25</sup> cf. Lv 10,4; 20,20; 25,49<sup>2</sup>; Nm 36,11; 1Sm 10,14.15.16; 14,50; 2Rs 24,17; Jr 32,7.8.9.12; Est 2,7.15; 1Cr 27,32; Am 6,10.

<sup>26</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 138.

<sup>27</sup> Cf. ROSS, Allen P. *Gramática do Hebraico Bíblico*. Trad. Gordon Chown. 2 ed. São Paulo: Vida, 2008. p. 82.

<sup>28</sup> Cf. WALTKE, Bruce K., O’CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução Fabiano Ferreira, Adeleir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2016. p. 213-214.

<sup>29</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, Luis.. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004. Voz יָפָה, p. 285.

Waltke e O'Connor consideram o adjetivo הַיָּפֶה (a mais bela) que ocorre em Ct 1,8 e 5,9 um superlativo comparativo que se refere a um grupo definido e explícito בְּנָשִׁים (entre as mulheres). Segundo Waltke e O'Connor, trata-se de um “adjetivo definido, com o grupo prefixado por בֵּין (entre)”.<sup>30</sup>

O substantivo נָשִׁים (mulheres) é o plural de נִשְׂאָה (mulher) que ocorre 766 vezes na BHS. Esse substantivo pode ter vários sentidos mais específicos do que simplesmente *mulher*. Pode significar *esposa*, *consorte* ou *cônjuge* (cf. Gn 2,14; Ex 18,2; 1Sm 25,3; Os 2,4), além de outras relações, tais como *nora* (cf. Gn 7,7.13; 46,26; Lv 18,15; *cunhada* (cf. Gn 38,8s; Lv 18,16); *concubina* (cf. Lv 18,8); *viúva* (cf. Dt 25,5); *mãe* (cf. Lv 24,11; Is 49,15).<sup>31</sup> O substantivo נִשְׂאָה (mulher) ocorre apenas três vezes no Ct justamente no plural: *mulheres* (cf. Ct 1,8; 5,9; 6,1). Não se percebe no livro dos Cânticos outra possibilidade de interpretação em outro sentido indicado por Schökel.

#### 1.4.3 A conjunção perfectiva

A raiz verbal שָׁבַע (*fizeste jurar*) ocorre cinco vezes no *Hifil* Perfeito (2ª Pessoa Singular) no Ct (cf. 2,7; 3,5; 5,8; 5,9; 8,4). Pode-se conjecturar que o uso do pretérito perfeito deve-se ao fato de que a *amada* dialoga com as *filhas de Jerusalém* desde o primeiro capítulo do livro (cf. Ct 1,8), embora, de fato, seu interlocutor mais eloquente seja o *amado*. Possui o sentido de *conjurar*.<sup>32</sup> Em todas as ocorrências dessa raiz em Ct, a *amada* dirige-se às filhas de Jerusalém em uma *conjuração* no sentido de *imprecar*, unindo-se a elas para ressaltar a força do amor ou a beleza do amado. Essa imprecação é realizada em forma de estrofe. Em 5,8 e 8,4, se refere “a não despertar o amor até que ele o queira”. Em 2,7 e 3,5, *amada* conjura pelas *servas e gazelas do campo*.<sup>33</sup>

O verbo שָׁבַע (*fizeste jurar*) é precedido pela conjunção consecutiva de modo כַּכֵּן (*de modo que assim*). Trata-se de uma junção do pronome relativo שֶׁ, que é a forma curta de אֲשֶׁר (que) com כַּכֵּן, que é uma variante do advérbio כֵּן (*assim*), cujo significado original não é alterado em ambas formas que, aliás, são raras na BHS. O

<sup>30</sup> Cf. WALTKE, Bruce K., O'CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução Fabiano Ferreira, Adeleir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2016. p. 270.

<sup>31</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004. Voz נָשִׂאָה. p. 80.

<sup>32</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, Luis.. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004. Voz שָׁבַע. p. 655.

<sup>33</sup> Cf. KEEL, Othmar. *The Song of Songs*. Trad. Frederick Gaiser. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 197.

pronome relativo introduz frases relacionadas com o verbo antecedente. As orações relativas modificam um substantivo ou outra oração na frase subsequente.<sup>34</sup> No caso de Ct 5,9, a junção de um pronome relativo אֲשֶׁר (que) com uma partícula adverbial כֵּן (assim), formam uma conjunção consecutiva de modo אֲשֶׁר כֵּן (*de modo que assim*), cuja tradução também pode ser *que assim...* ou *de tal modo que* (cf. Est 7,10; Sl 144,15).<sup>35</sup>

#### 1.4.4 O valor ou a referência do sufixo pronominal

No verbo הִשְׁבַּעְתָּנוּ (nos fizeste jurar), há um pronome pessoal sufixado. Segundo Joüon e Muraoka,<sup>36</sup> a forma verbal do masculino no lugar do feminino constitui uma construção anômala. Trata-se, segundo Waltke e O'Connor,<sup>37</sup> de um sufixo pronominal na primeira pessoal do plural. Quanto ao sentido, o *nos* (v. 9d) se refere às *filhas de Jerusalém* e está inserido na pergunta retórica dirigida por elas à *amada* (v. 9).

### 1.5 Análise histórico-teológica

#### 1.5.1 O amado

O personagem *amado* se insere no cântico sobre os atributos do rei que é composto de sete estrofes. O primeiro atributo, ou seja, a primeira estrofe (v.9) formula a pergunta retórica enunciada pelas *Filhas de Jerusalém* que faz a transição entre um cântico e outro, ainda, serve de introdução à prosopopeia (prosopopeia é uma figura de linguagem usada para tornar mais dramática a comunicação) que consiste na descrição detalhada da figura do rei (*amado*).<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Cf. ROSS, Allen P. Gramática do Hebraico Bíblico. Trad. Gordon Chown. 2 ed. São Paulo: Vida, 2008. p. 114.

<sup>35</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, Luis.. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004. Voz אֲשֶׁר. p. 83.

<sup>36</sup> Cf. JOÜON, Paul; MURAOKA, Tatmitsu. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Pontifício Instituto Bíblico 2006. p. 163.

<sup>37</sup> Cf. WALTKE, Bruce K., O'CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução Fabiano Ferreira, Adeleimir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2016. p. 302-303.

<sup>38</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 137.

No v.9, formulam-se duas perguntas retóricas atribuídas às *Filhas de Jerusalém* que motivam a descrição esmiuçada da figura do *amado*. Tais frases interrogativas pedem dados específicos sobre a identidade do *amado*, a fim de sanar a curiosidade e o desconhecimento das *Filhas de Jerusalém*, “pois elas ignoram as características pessoais do esposo”.<sup>39</sup> Segundo Stadelmann, “a forma hebraica de especificação da identidade dele pode ser entendida de diversas maneiras, dependendo da preferência pelo sentido de superioridade, de diferenciação ou de igualdade”.<sup>40</sup>

No v. 9ab “Que é teu amado mais do que um amado, ó mais bela entre as mulheres?” temos um “artifício literário para introduzir a descrição detalhada do amado”.<sup>41</sup> Para Asensio, a filhas de Jerusalém “fingem uma espécie de indiferente ignorância e arrancam dos lábios da *amada* uma magnífica descrição do *amado*”.<sup>42</sup> O substantivo *amado* no singular pode designar no trecho uma espécie ou categoria “de igual em relação a outros”. Segundo Stadelmann, “com o *mim* de comparação se exprime a relação de superioridade ou de diferenciação, cuja aplicação à mesma sentença permite traduzi-la de duas maneiras: o que tem teu amado a mais sobre os outros?, ou o que tem teu amado de diferente dos outros?”.<sup>43</sup>

### 1.5.2 A beleza destacada de uma mulher

A *amada* é qualificada por sua beleza no v. 9b “ó mais bela entre as mulheres” pela forma superlativa, na frase pronunciada pelas *Filhas de Jerusalém* (cf. Ct 1,8; 5,9; 6,1). O verbo da adjuração é retomado no v. 9d “nos fizestes jurar” a forma verbal do masculino em lugar do feminino é uma construção anômala.<sup>44</sup>

Iniciando a segunda parte do poema, as amigas, impressionadas com os sintomas da doença de amor de sua colega (Ct 5,8), perguntaram pelas qualidades especiais do

---

<sup>39</sup> Cf. CORDERO, Maximiliano García. “Cantar de los Cantares. Introducción y comentario”. In: *Biblia Comentada. Libros Sapientiales*. 2 ed. Madrid: BAC, 1967. p. 957.

<sup>40</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 138.

<sup>41</sup> Cf. CORDERO, Maximiliano García. “Cantar de los Cantares. Introducción y comentario”. In: *Biblia Comentada. Libros Sapientiales*. 2 ed. Madrid: BAC, 1967. p. 957.

<sup>42</sup> ASENSIO, Félix. “Cantar de los cantares. Traducción y comentario”. In: *La sagrada Escritura. Antiguo Testamento. IV. Los Salmos y los Libros salomônicos*. Juan Leal (org.). Madrid: BAC, 1969. p. 908-909.

<sup>43</sup> STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 138.

<sup>44</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 138.



amado: O que é teu amado mais do que um *amado*, ó mais bela entre as mulheres? O que é teu amado mais do que um *amado*, que nos fazes jurar desta maneira? (cf. v. 9). De fato, caso as amigas devam levar uma mensagem a ele, precisam saber reconhecê-lo.<sup>45</sup> O tratamento da *amada* por bela entre as mulheres pode espelhar um sentido irônico. Por outro lado, indica que também ela precisa ter qualidades maiores em termos de beleza, a fim de combinar com ela.

O adjetivo *יָפִיָּהּ* com o sentido de *belo, lindo, atraente, elegante* ou *formoso*,<sup>46</sup> ocorre trinta e oito vezes na *BHS*<sup>47</sup> e é atribuído a diversos sujeitos na literatura bíblica. As sete vacas sonhadas por José eram chamadas de *belas* (cf. Gn 41,2.4.18) e o monte Sião é chamado de uma *bela* elevação (cf. Sl 48,3). Nas tradições jurídicas, legisla-se também sobre a mulher *bela* pela qual o israelita se apaixona entre os inimigos cativos, a qual deve ser sujeita a específicas determinações legais (cf. Dt 21,11). Na literatura profética, ao criarem-se metáforas para explicar a situação do povo, os profetas atribuíram o adjetivo a várias imagens. O povo recebe na profecia de Jeremias uma comparação com uma *bela* oliveira cercada de cuidados pelo SENHOR Deus (cf. Jr 11,16). Na profecia de Ezequiel, o reino da Assíria é comparado a um cedro do Líbano com *belas* ramagens (cf. Ez 31,3). As árvores do jardim de Deus também são *belas* (cf. Ez 31,9). Ezequiel é consolado pelo SENHOR como alguém que entoou uma música agradável com uma bela voz para o povo, mas este não correspondeu (cf. Ez 33,32). Qualificam-se belas as virgens em Amós (cf. Am 8,13).

Entretanto, são as narrativas bíblicas que podem sugerir maior entendimento da beleza na literatura bíblica, devido à caracterização de alguns personagens com o adjetivo belo. Sarai, esposa de Abraão, é chamada de *bela* duas vezes, uma das quais com o advérbio *רַב־מְאֹד* (*muito*) (cf. Gn 12,11.14). Raquel é chamada de *bela* assim como sua face (cf. 29,17). Ester (cf. Est 2,7), Abigail (cf. 1Sm 25,3) e Tamar, irmã de Absalão (cf. 2Sm 13,1;14,27) também são chamadas de *bela*. Quando o rei Davi ordenou que se procurasse uma moça *bela* em toda terra de Israel, encontrou Abishag, a Sunamita, que com ele coabitou e cuidou do monarca envelhecido (cf. 1Rs 1,3.4). Não foi encontrada em toda terra filhas tão *belas* como as de Jó (cf. Jó 42,15).

---

<sup>45</sup> Cf. POPE, Marvin H. *Song of Songs. A new translation with introduction and commentary*. Vol. 7c. The Anchor Bible. London/New haven: Yale University Press, 1977. p. 531.

<sup>46</sup> ALONSO SCHÖKEL, Luis.. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004. Voz *יָפִיָּהּ*, p. 285.

<sup>47</sup> Cf. Gn 12,11.14;29,17; 39,6; 41,2.4.18; Dt 21,11; 1Sm 16,12;17,42; 25,3; 2Sm 13,1; 14,25.27; 1Rs 1,3.4; Jr 11,16; Ez 31,3.9; 33,32; Am 8,13; Sl 48,3; Jó 42,15; Pr 11,22; Ct 1,8.15.16; 2,10.13; 4,1.7; 5,9; 6,1.4.10; Ecl 3,11; 5,17; Est 2,7.

Quanto aos homens presentes nas narrativas bíblicas, José também é qualificado como *de bela aparência* (cf. Gn 39,6). Absalão era estimado em todo Israel justamente em razão da sua *beleza* (cf. 2Sm 14,25). Davi é descrito como ruivo, de aparência agradável *com belos olhos* (cf. 1Sm 16,12). Em outro trecho Davi também é descrito como *de bela aparência*.

Na literatura sapiencial, Provérbios apresenta uma sentença sobre a mulher formosa: “Como joia de ouro no focinho de uma porca, assim é a mulher *bela* que não tem descrição” (cf. Pr 11,22). Em Eclesiastes, afirma-se que Deus a tudo fez *belo* em seu tempo (cf. Ecl 3,11) e qualifica-se de *bela* coisa “comer e beber, e gozar cada um do bem de todo o seu trabalho, em que trabalhou debaixo do sol, todos os dias de vida que Deus lhe deu” (cf. Ecl 5,17).

Em Ct, o adjetivo *belo* aparece treze vezes (cf. Ct 1,8.15<sup>2</sup>.16; 2,10.13; 4,1<sup>2</sup>.7; 5,9; 6,1.4.10). A primeira referência ocorre justamente em um diálogo entre a amada e o amado. Essa pergunta ao seu amigo onde ela descansa e onde apascenta os seus rebanhos (cf. Ct 1,7). Este lhe responde chamando-a justamente de *ó mais bela entre as mulheres* (cf. Ct 1,8), justamente com a mesma formulação usada pelas filhas de Jerusalém em diálogo com a amada em Ct 5,8. O capítulo primeiro de Ct se finaliza com uma troca de elogios entre o casal: “Como és *bela*, minha amada, como és *bela*!... Teus olhos são pombas. Como és *belo*, meu amado, e que doce! Nosso leito é todo relva”. (cf. Ct 1,15-16). Nesses dois versículos, o adjetivo *belo* ocorre três vezes.

No segundo o poema (cf. Ct 2,8-17), há mais duas ocorrências do adjeto *belo*. A esposa imagina seu amado invocando-a: “Levanta-te, minha amada, *bela* minha, vem a mim” (Ct 2,10). Essa frase é repetida literalmente mais à frente, no v. 13, com a forma de estrofe em um paralelismo perfeito com o v. 10. Nota-se que não é o amado quem elogia a amada, mas é a própria amada que imagina ser elogiada pelo amado numa espécie de sonho, que não se sabe se é de olhos abertos.

Logo no primeiro verso do quinto poema (cf. Ct 4,1-5,1), ocorre mais duas vezes o adjetivo *belo*: “Como és *bela*, minha amada, como és *bela*!” (Ct 4,1). No mesmo poema (Ct 4,7), o amado faz uma descrição dos atributos físicos de sua amada (cf. Ct 4,2-6). Ele fala dos olhos, cabelo, dentes, lábios, fala, faces, pescoço e seios numa descrição que começa de cima para baixo, da cabeça aos seios. Essa descrição finaliza com o paralelismo em uma exclamação que sintetiza a beleza da amada: “És toda *bela*, minha amada, e não tens um só defeito!” (Ct 4,7). Trata-se de uma idealização da amada

que é apresentada pelo *amado*, sem defeito, sem algo que poderia lhe deixar mais bela, ou seja, perfeita.

No capítulo sexto do Ct, há mais três ocorrências do adjetivo belo. O coro, que bem pode ser mais uma vez as *filhas de Jerusalém*, que se dirigiram à amada do mesmo modo em 5,9, repete o elogio perguntando à moça onde anda seu companheiro: “Onde anda o teu amado, ó mais bela das mulheres? Aonde foi o teu amado? Iremos buscá-lo contigo!” (Ct 6,1). A moça responde que o amado é seu, pois ele já desceu ao seu jardim, o que pode significar o ato sexual; e para não deixar margem a disputas pelo seu amado com as demais filhas de Jerusalém, ela afirma a mútua possessão entre o casal: “E sou do meu amado e meu amado é meu” (Ct 6,3).

As demais ocorrências do adjetivo *belo*, embora no mesmo capítulo, parecem pertencer à outra unidade literária, ao oitavo poema. Esta canção seria mais uma declaração do amado acerca da sedução irresistível da mulher, em razão da sua beleza. Nota-se o paralelismo entre o primeiro e o último verso, nos quais se repete o adjetivo *bela* (cf. 6,4.10). A primeira ocorrência seria a exclamação “És bela, minha amada, és como Tirza, aprazível como Jerusalém, terrível como um exército com bandeiras” (Ct 6,4). No versículo final do oitavo poema, em vez de comparar a amada à cidade mais sagrada dos hebreus, compara-se sua beleza com a beleza da lua, que preside os astros celestes durante a madrugada: “Quem é esta que aparece como a alva do dia, formosa como a lua, brilhante como o sol, terrível como um exército com bandeiras?” (Ct 6,10). Nota-se na estrutura estilística do oitavo poema que, além do paralelismo com o elogio da beleza da *amada*, há também o paralelismo da comparação com *o exército com bandeiras*.

Ao analisar as ocorrências do adjetivo *belo* ou *bela* em Ct, nota-se que é o elogio supremo à amada. Há a significativa ocorrência de doze vezes do adjetivo que no simbolismo da numerologia bíblica significa plenitude e relembra a beleza divina que é plena ou perfeita (cf. Pr 11,22). Dois poemas se iniciam com este elogio, a saber, o quinto poema (cf. Ct 4,1-5,1) e oitavo poema (cf. Ct 6,4-10). Esse uso estilístico denota que chamar a amada de bela é uma forma de delimitar alguns poemas, tal como se faz no trecho em estudo que se inicia com o elogio da beleza da amada por parte das filhas de Jerusalém (Ct 5,9). Ademais, o adjetivo *bela* parece ser o elogio que mais compraz a amada, uma vez que ela mesma imagina a fala do seu amado iniciando-se com esse adjetivo. E, de fato, o elogio do amado fala da beleza perfeita da amada, o qual afirma repetidamente que esta é linda, sem defeito.

Pode-se dizer, ademais, que ao chamar a *amada* de *bela* ou *linda*, recorda-se a beleza de algumas poucas, contudo, as mais belas mulheres da história dos patriarcas. Relembra-se a beleza de Sara, a esposa do primeiro entre os Patriarcas, o pai universal Abraão. Sarai, esposa de Abraão, é chamada de *bela* duas vezes, uma das quais com o advérbio מְאֹד (*muito*) (cf. Gn 12,11.14). Tal era a beleza de Sara, que encantou o faraó do Egito e um dos reis cananeus a ponto de que Abraão teve que se apresentar como parente de Sara e não como esposo, a fim de não correr perigo de vida devido à atração que sua esposa poderia provocar e como de fato se deu entre os monarcas que a conheceram. Raquel é chamada de *bela* e foi elogiada com o mesmo adjetivo (cf. 29,17). Ester (cf. Est 2,7), Abigail (cf. 1Sm 25,3) e Tamar, irmã de Absalão (cf. 2Sm 13,1; 14,27) também são chamadas de *bela*. Quando o rei Davi ordenou que se procurasse uma moça *bela* em toda terra de Israel, encontrou Abishag, a Sunamita, que com ele coabitou e cuidou do monarca envelhecido (cf. 1Rs 1,3.4).

Nota-se, por fim, que além do contexto patriarcal, quase todas as mulheres presentes nas narrativas bíblicas que mereceram ser chamadas de *belas* ou *lindas* foram princesas da corte dos reis de Judá e Israel, com exceção do caso de Ester, que foi rainha na corte estrangeira e das filhas de Jó.

### 1.5.3 O juramento no contexto matrimonial

Em Ct 5,9, a raiz verbal שָׁבַע, de modo completamente diferente das demais ocorrências, nas quais a *amada* conjura as filhas de Jerusalém, nessa passagem, são as *filhas de Jerusalém* que conjuram a *amada* acerca das qualidades do seu *amado*, para que esta o considere acima dos demais homens. Elas exigem uma resposta da amada. Esta se sente obrigada a descrever as qualidades físicas do seu *amado*.

Em diversas passagens da BHS, o verbo *conjurar*, no *Hifal*, tem o sentido de *juramento* (cf. Gn 50,5.6.25; Ex 13,19; Js 2,17; 2,20; 6,26; 23,7; Nm 5,19.21; 1Sm 14,27.28.20.17; 1 Rs 2,42; 18,10; 22,16; 2 Rs 11, 14; Ed 10,5; Ne 5,12; 2Cr 18,15; 36,13). Entretanto, por três vezes na BHS, o verbo *jurar* ocorre em um contexto matrimonial.

Em Nm 5,19.21, o verbo *conjurar* também é utilizado em contexto matrimonial. Por imprecisão do sacerdote, a mulher casada deveria *jurar* que não tivera relação extraconjugal sob pena de ser amaldiçoada. Em Gn 24,4.37, o verbo *conjurar* ocorre em

um contexto onde se narra o casamento de Isaac com Rebeca. Abraão exige que o seu servo *jure* que não permitirá que Isaac tome uma mulher cananeia como esposa, exigindo que fosse da sua parentela. A mesma ideia se dá em Nm 13,25:

Eu os repreendi e invoquei maldições sobre eles. Bati em alguns deles e arranquei os seus cabelos. Fiz com que *jurassem* em nome de Deus e lhes disse: Não consentam mais em dar suas filhas em casamento aos filhos deles, nem haja casamento das filhas deles com seus filhos ou com você.

Será que Ct 5,8.9 não quer lembrar, com o uso do mesmo verbo, o juramento do servo de Abraão como uma das qualidades exigidas pelas *filhas de Jerusalém* para que o *amado* seja realmente superior aos demais?

## 1.6 Considerações finais

A respeito do v. 9: “Que é teu amado mais do que um amado, ó mais bela entre as mulheres? Que é teu amado mais do que um amado, de modo que assim nos fizestes jurar?”, deve-se dizer que é artifício literário feito pelas *filhas de Jerusalém* à *amada*, em forma de duas perguntas retóricas (vv. 9ab e 9cd) iniciadas cada uma por uma anáfora<sup>48</sup> literalmente idêntica (vv. 9a e 9c). O texto salienta a aparência das duas personagens protagonistas dos cânticos: o *amado* e a *amada*. No caso do *amado*, fala-se apenas da comparação de superioridade (vv. 9a e 9c) que a *amada*, na sequência do texto (vv. 9-16), resume em descrições da sua aparência física; mas no caso da *amada*, usa-se o epíteto<sup>49</sup> superlativo de *bela*, que era usado para personagens femininas importantes das tradições narrativas bíblicas, tais como, Sara (Gn 12,11.14), Raquel (Gn 29,17), Ester (Est 2,7), Abigail (1Sm 25,3), Tamar (2Sm 13,1; 14,27) e Abishag, a Sunamita (1Rs 1,3.4). A locução das *filhas de Jerusalém* (v.9) é uma ação que prepara a reação da amada, que responde com a descrição da aparência física do *amado* (vv. 10-16),<sup>50</sup> que apresentará “visos de idealização poética em conformidade com a

---

<sup>48</sup> Anáfora é a repetição da mesma palavra ou grupo de palavras no princípio de frases ou versos consecutivos.

<sup>49</sup> Epíteto é um substantivo, adjetivo ou expressão que se associa a um nome para qualificá-lo e, pode ser aplicado a pessoas, divindades, objetos.

<sup>50</sup> Cf. POPE, Marvin H. Song of Songs. A new translation with introduction and commentary. Vol. 7c. The Anchor Bible. London/New haven: Yale University Press, 1977. p. 530.

profundidade do amor”.<sup>51</sup> Os versículos subsequentes formarão uma espécie de “retrato poético do amado”.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> CORDERO, Maximiliano García. “Cantar de los Cantares. Introducción y comentario”. In: *Biblia Comentada. Libros Sapienciales*. 2 ed. Madrid: BAC, 1967.

<sup>52</sup> CASCIARO, José Maria (Org.). *Sagrada Biblia. Antiguo testamento. Libros Poéticos y Sapienciales. Cantar de los Cantares. Traducción y notas*. 2 ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2005. p. 794.

## CAPÍTULO II - A ESPECIFICAÇÃO DA COR DA PELE (v. 10)

### 2.1 Contexto

Segundo Stadelmann, na descrição da cor da pele presente no v. 10a, está contida uma linguagem que caracteriza o *amado* como um jovem da nobreza de Judá (cf. Lm 4,7). No v. 10b, há o relato por parte da amada a respeito da figura do *amado*, que se assemelha ao rei de forma inconfundível no meio de uma multidão de cidadãos comuns,<sup>53</sup> tal como Saul se distinguia pela estatura entre o povo (cf. 1Sm 9,12). Ao afirmar que seu *amado é claro e corado*, (v.10) parece querer ressaltar que o *amado* é saudável: ardente e corado tal como o jovem Davi é apresentado nas narrativas do Primeiro Livro de Samuel (cf. 1Sm 16,12);. Em vista disso, o *amado* parece unir as qualidades dos primeiros dois reis da história do Antigo Israel.

### 2.2 Texto em hebraico

O aparato crítico da *BHS* não apresenta variantes para o v.10.

|        |                     |
|--------|---------------------|
| v. 10a | דֹּדִי צֹהַ וְאֶדֹם |
| v. 10b | דָּגִיל מִרְכָּבָה  |

### 2.3 Tradução Portuguesa

|        |                               |
|--------|-------------------------------|
| v. 10a | “Meu amado é claro e corado;  |
| v. 10b | mais distinto do que dez mil. |

---

<sup>53</sup> STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 138.

## 2.4 Análise linguístico-estilística

A estrutura da formulação com base no dispositivo literário dá mais vida à cena. As filhas de Jerusalém pedem uma explicação solene exigindo anúncio da *amada* com a forma retórica literária no versículo anterior (v.9) “Que é teu amado mais do que um amado, ó mais bela entre as mulheres? Que é teu amado mais do que um amado, de modo que assim nos fizestes jurar?”. O versículo recria a figura do *amado*, desempenhando o estilo poético árabe clássico que geralmente se debruçava sobre a aparência externa geral do amado.<sup>54</sup>

Cavalcante comenta o estilo literário utilizado a partir do v. 10:

Com este versículo inicia-se o *wasf* do amado, gênero literário raro, pois, normalmente, o que se canta é o corpo da mulher. Não irá surpreender, assim, a maior dificuldade na elaboração das metáforas. Enquanto ao cantar a amada o amante recorre a imagens da natureza, acessíveis e reconhecíveis diretamente, no *wasf* do amado a sulamita recorre a símiles inanimados, parecendo que as imagens de que se socorre consistem de representações artísticas, donde o comentário da Bíblia de Jerusalém de que possa ter havido na descrição a influência de modelos baseados em estátuas criselefantinas comuns na antiguidade oriental e clássica.<sup>55</sup>

O v. 10a tem a forma de uma frase nominal do hebraico, no qual não se usa um verbo no finito. O sujeito destas cláusulas nominais é um nome ou um pronome. No caso do v. 10, o sujeito é a expressão דוֹדִי (meu amado). Seu predicado pode ser um nome, um pronome, uma frase preposicional, um advérbio ou um infinitivo construto.<sup>56</sup> No caso do v. 10a tem-se dois adjetivos atributivos (צֶה וְאֵדוֹם), pois modificam-no, se localizam depois do substantivo e concordam com ele em número gênero e definição.<sup>57</sup> Em 10b, tem-se uma frase verbal (דָּגוּל מִרְכָּבָה), cujo sujeito continua sendo דוֹדִי (meu amado).

<sup>54</sup> ARCONADA, R.; ARSENIO, F. Arsenio; BARTINA, S. *La Sagrada Escritura. Texto y comentario*. Antiguo Testamento. IV, Los Salmos y los Libros salomônicos. Juan Leal (org.). Madrid: BAC, 1969. p. 608.

<sup>55</sup> CAVALCANTE, p. 383.

<sup>56</sup> Cf. ARNOLD, Bill T.; CHOI, John H. *A guide to the Biblical Hebrew Syntax*. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 165.

<sup>57</sup> Cf. ROSS, Allen P. *Gramática do Hebraico Bíblico*. 2 ed. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2008. p. 85.



O comentário da amada, juntamente com o v. 16, contempla aspectos gerais da beleza do amado, ao contrário dos vv. 11-15, que ressaltam aspectos específicos de órgãos particulares.<sup>58</sup>

#### 2.4.1 O adjetivo *branco* ou *brilhante* como predicativo do *amado*

Como já tratamos do termo יְדִיד (*meu amado*) no capítulo anterior, dedicaremos atenção ao primeiro dos atributos do *amado*: o adjetivo כָּזָב (*claro* ou *branco*) na forma do masculino singular absoluto, o qual aparece uma única vez em *Ct* (5,10). Na versão da *Septuaginta*, o adjetivo λευκός está declinado como normal nominativo masculino singular.

|        | BHS               | Septuaginta           | Vulgata                |
|--------|-------------------|-----------------------|------------------------|
| v. 10a | כָּזָב יְדִיד     | Ἀδελφιδός μου, λευκός | dilectus meus candidus |
|        | Meu amado é claro | Meu irmão é branco    | Meu amado é branco     |

Há ainda três paralelos na literatura bíblica hebraica: duas vezes em Is 32,4; 18,4 e uma vez em Jr 4,11. Em Is 18,4, o adjetivo כָּזָב (*claro*) é usado no sentido de claridade da luz. Especifica o brilho dos raios de sol: “Porque assim me disse o SENHOR: Estarei quieto, olhando desde a minha morada, como a claridade da luz resplandecente depois da chuva” (18,2). Em Isaías 32,4, o adjetivo כָּזָב (*claro*) é usado no contexto da voz clara, ou seja, na clareza do discurso: “E o coração dos imprudentes entenderá o conhecimento; e a língua dos gogos estará pronta para falar com clareza” (Is 32,4). O uso do adjetivo כָּזָב em Jeremias revela um sentido diverso das suas ocorrências em Isaías. O adjetivo כָּזָב com o significado de *vibrante* ou *ardente* e está associado ao substantivo *vento* ou *moção*: “Naquele tempo se dirá a este povo e a Jerusalém: um vento *vibrante* das alturas do deserto veio ao caminho da filha do meu povo; não para padejar, nem para limpar” (4,11). A *Septuaginta* preferiu כָּזָב traduzir por λευκός, que tem dois sentidos: primeiro, *claro* ou *brilhante*; segundo, *branco*. Ambos parecem referir-se diretamente à cor da pele do *amado*.

<sup>58</sup> CASCIARO, José Maria. “Cantar de los Cantares.Introducción y notas”. In: *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Libros Poéticos y Sapienciales. Traducción y notas*. 2 ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2005. p. 794.

## 2.4.2 O adjetivo *corado* ou *rosado*

A raiz **רָאָה** aparece oito vezes na *BHS* (cf. Gn 25,30; Nm 19,2; 2Rs 3,22; Is 63,2; Zc 1,8<sup>2x</sup>; 6,2; Ct 5,10). O termo **רָאָה** é adjetivo masculino singular absoluto. A *Septuaginta* apresenta uma tradução como **πυρρός**, que significa *vermelho*, à semelhança do fogo, e que pode sugerir a tradução de *fogoso*. Está declinado como normal nominativo masculino singular.

|        | <i>BHS</i>   | <i>Septuaginta</i> | <i>Vulgata</i> |
|--------|--------------|--------------------|----------------|
| v. 10a | <b>רָאָה</b> | <b>καὶ πυρρός</b>  | et rubicundus  |
|        | e corado     | e rosado           | e avermelhado  |

O uso do vocábulo **רָאָה** denota uma aporia no que diz respeito à forma de traduzi-lo, no caso v. 10. Em Gn 25,30, o adjetivo **רָאָה** é utilizado para caracterizar a coloração do guisado: “E disse Esaú a Jacó: Deixa-me, peço-te, comer desse guisado vermelho, porque estou cansado. Por isso se chamou Edom”. A *Septuaginta* traduziu do mesmo modo. Em Nm 19,2, o adjetivo **רָאָה** é atribuído à novilha: “Este é o estatuto da lei, que o SENHOR ordenou, dizendo: Dize aos filhos de Israel que te tragam uma novilha ruiva, que não tenha defeito, e sobre a qual não tenha sido posto jugo”. Já o paralelo presente no 2Rs 3,22 estipula um padrão de comparação ao adjetivo **רָאָה** (vermelho) referindo-se ao sangue: “E, levantando-se de madrugada, e saindo o sol sobre as águas, viram os moabitas, defronte deles, as águas vermelhas como sangue”. O mesmo fenômeno ocorre no trecho de Is 63,2 o qual compara a cor **רָאָה** com o pigmento liberado pela uva ao ser esmagada no lagar: “Por que está vermelha a tua vestidura, e as tuas roupas como as daquele que pisa no lagar?” Contudo, é o livro de Zacarias que parece conter um paralelo de maior significância para comparação com Ct 5,10 ao referir-se duas vezes a cor ruiva ou vermelha dos pelos dos cavalos: “Olhei de noite, e vi um homem montado num cavalo vermelho; e ele estava parado entre as murtas que estavam na baixada; e atrás dele estavam cavalos vermelhos, malhados e brancos” (Zc 1,8<sup>2x</sup>). O mesmo ocorre em Zc 6,2. O estudo desses paralelos não permite resolver a ambiguidade: se a amada se refere à cor **רָאָה** (vermelha) das faces do *amado* que poderia ser traduzida como *rosado*; ou se o *amado* é, de fato, ruivo, com os pelos

vermelhos como o pelo dos cavalos do livro de *Zacarias* ou como a cor dos pelos da novilha do livro dos *Números*.

### 2.4.3 O verbo *distinguir*

O verbo *לָגַל* (*ser distinto*) ocorre no v. 10b no *qal* passivo particípio masculino singular absoluto homônimo. Este verbo ocorre somente quatro vezes na *BHS* (cf. Sl 20,6; Ct 5,10; 6,4.10). Sobre o significado do *qal* imperfeito, explica Kelley:

No hebraico, o particípio pode estar na voz ativa ou na voz passiva, dependendo do tronco no qual está sendo conjugado. Somente no tronco do qual é que tem ambas as formas, o particípio ativo e outro passivo. O passivo talvez seja um resquício de uma voz passiva do *qal* que, de resto se perdeu.<sup>59</sup>

No Sl 20,6, o verbo *לָגַל* (*hastearmos*) está conjugado em *qal* imperfeito na primeira pessoa comum plural coortativo, no sentido: “Nós nos alegraremos pela tua salvação, e em nome do nosso Deus hastearmos pendões”. Foi traduzido na *Septuaginta* por *μεγαλυνθησόμεθα*, (*engrandecemos*), que é o verbo *μεγαλύνω* no indicativo futuro passivo, na primeira pessoa do plural: “Nós nos alegraremos pela sua salvação, e glorificaremos o nome do nosso Deus”.

Além de Ct 5,10, o vocábulo ocorre no refrão repetido em Ct 6,4 e Ct 6,10: “terrível como um exército embandeirado”. Nessa frase, o vocábulo *נִלְגַּלְתָּ*, a raiz verbal *לָגַל* está em *nifal* no particípio feminino plural absoluto homônimo e está precedida pela partícula prepositiva *כִּי* (como) e pelo artigo determinativo *הַ*. Esse refrão foi traduzido na *Septuaginta* da seguinte forma: *ὥς τεταγμέναι*. Na sua forma grega, o verbo *τάσσω* está conjugado no particípio perfeito passivo nominativo feminino plural, precedido pela conjunção subordinativa *ὥς*.

A tradução grega de Ct 5,10 também demonstra a aporia na tradução do termo *לָגַל*. Usou-se *ἐκκελοχισμένος* (ordenado) que está na forma do particípio perfeito passivo nominativo masculino singular do verbo *ἐκλογίζω*.

---

<sup>59</sup> KELLEY, Page H. *Hebraico Bíblico*. Trad. Marie Ann Wanger Krahn. 4 ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2003. p. 228.

|       | <i>BHS</i>                                  | <i>Septuaginta</i>        | <i>Vulgata</i>     |
|-------|---------------------------------------------|---------------------------|--------------------|
| v. 10 | דָּוָרִי צֶחַ וְאַדָּוִם דָּגוּל מֵרֶבֶבָה: | ἐκλεκτοῖς ἀπὸ<br>μυριάδων | electus ex milibus |
|       | mais distinto do que dez mil.               | eleito entre a multidão.  | eleito de milhares |

A comparação entre as traduções denota a dificuldade de tradução do termo דָּגוּל devido ao número limitado de paralelos na *BHS* e a variedade de traduções realizadas pela *Septuaginta*.

#### 2.4.4 A preposição *min* e o numeral cardinal *dez mil*

A expressão מֵרֶבֶבָה contém o vocábulo רֶבֶבָה (dez mil), que é um numeral cardinal feminino singular absoluto. Nota-se que está precedido da preposição מִן (*entre* ou *do que*) que a *Septuaginta* optou traduzir por ἀπό. A preposição מִן (*entre* ou *do que*), segundo Walte e O'Connor,

exibe regularmente sua forma canônica מִן antes do artigo e apenas irregularmente de outra maneira; em outras ocorrências, o *nun* é assimilado pela consoante seguinte e resultam as formas -מִ ou -מִ. Há duas variantes extensas, sem sufixos, e מִמֶּנִּי, com sufixos (p. ex., מִמֶּנִּי). As relações que a preposição designa envolvem origens e causas.<sup>60</sup>

Waltke e O'Connor, ao comentarem a preposição utilizada em Ct 5,10, afirmam a respeito de sua função: “A preposição é um marcador *comparativo*, prefixado a [...] um grupo para o qual algo é comparado (e assim semelhante a alguns comparativos portugueses)”.<sup>61</sup> Dessa forma, estes autores propõem a seguinte tradução: “mais atrativo do que dez milhares”.<sup>62</sup> De fato, “o comparativo de superioridade ou de inferioridade emprega a preposição מִן, que é prefixada à palavra que expressa o elemento da comparação”.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> WALTKE, Bruce K., O'CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução Fabiano Ferreira, Adeleir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. p. 212.

<sup>61</sup> WALTKE, Bruce K., O'CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução Fabiano Ferreira, Adeleir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. p. 214.

<sup>62</sup> WALTKE, Bruce K., O'CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução Fabiano Ferreira, Adeleir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. p. 214.

<sup>63</sup> ROSS, Allen P. *Gramática do Hebraico Bíblico*. 2 ed. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2008. p. 87.

O numeral cardinal רַבְּבָהּ (dez mil) ocorre dezesseis vezes na *BHS* (cf. Gn 24,60; Nm 10,36; Dt 32,30; 33,2.17; Jz 20,10; 1Sm18,7.8; 21,12; 29,5, Ez 16,7; Mq 6,7; Sl 3,7; 91,7; Ct 5,10; Lv 26,8). Em Ct 5,10, o vocábulo ocorre como um numeral cardinal na forma feminina singular absoluta. Waltke e O'Connor, comentando as passagens de Gn 24,60 e Dt 33,7, que contêm o numeral no plural, mencionam: “os numerais maiores são usados no plural como indicadores incertos de grandes magnitudes; neste uso, o numeral usualmente permanece sozinho”.<sup>64</sup> Waltke e O'Connor não são claros ao afirmarem que a ocorrência do numeral no singular, como ocorre em Ct 5,10, possa induzir a uma tradução mais literal fazendo o uso do cardinal “dez mil” ou “dez milhares”, mas usaram essa forma no seu livro. Pope é da opinião que a expressão se refere, de fato, a um número grande e indefinido.<sup>65</sup> Os tradutores da *Septuaginta*, porém, optaram pela tradução através de um substantivo: o nome μυριάς no genitivo feminino plural comum. A tradução grega abandonou o uso do numeral traduzível por “dez mil”, para o termo grego traduzível por *miríade* ou *multidão*.

|       | <i>BHS</i>      | <i>Septuaginta</i> | <i>Vulgata</i> |
|-------|-----------------|--------------------|----------------|
| v. 10 | מֵרַבְּבָהּ:    | ἀπὸ μυριάδων       | ex milibus     |
|       | do que dez mil. | entre a multidão.  | de milhares    |

A fim de procurar justificar a tradução pelo numeral em vez do substantivo, tal como se realizou na versão grega, é necessário considerar o uso da expressão רַבְּבָהּ em alguns dos seus paralelos na *BHS*. Em Gn 24,60, o termo רַבְּבָהּ é utilizado na seguinte frase: “E abençoaram a Rebeca, e disseram-lhe: Ó nossa irmã, sê tu a mãe de milhares de milhares”. Nota-se que no grego é precedido por outro numeral χιλιάδας, mas o vocábulo רַבְּבָהּ continuou sendo traduzido por μυριάδων (miríades):

|          | <i>BHS</i>           | <i>Septuaginta</i>    |
|----------|----------------------|-----------------------|
| Gn 24,60 | לְאַלְפֵי רַבְּבָהּ  | χιλιάδας μυριάδων     |
|          | milhares de dez mil. | milhares de miríades. |

<sup>64</sup> WALTKE, Bruce K., O'CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução Fabiano Ferreira, Adeleir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. p. 281.

<sup>65</sup> Cf. POPE, Marvin H. *Song of Songs. A new translation with introduction and commentary*. Vol. 7c. The Anchor Bible. London/New haven: Yale University Press, 1977. p. 531.

No caso de Gn 24,60, embora o numeral esteja no singular, a tradução mais adequada parece ser, de fato, com o uso do substantivo: “milhares de miríades”, tal como se fez na *Septuaginta*.

Em Dt 33,17 ocorre uma oposição entre o numeral no plural רבבות (dezenas de milhares) e אלפי (mil). Nota-se que as duas expressões estão no plural e no construto, o que, segundo Waltke e O'Connor, parece ser melhor traduzível com o substantivo *multidão* ou *miríade*, em vez do numeral cardinal *dez mil*.

|          | BHS                              | Septuaginta                                   |
|----------|----------------------------------|-----------------------------------------------|
| Dt 33,17 | רבבות אפרים והם אלפי מנשה        | μυριάδες Εφραιμ καὶ αὐται<br>χιλιάδες Μανασση |
|          | A multidão de Efraim e os mil de | A multidão de Efraim e os mil de              |
|          | Manassés.                        | Manassés                                      |

Ez 16,7 traz o caso de que o numeral רבבה, com o sentido de advérbio, que ressalta a quantidade e não parece ser traduzível pelo numeral “dez mil”, embora esteja no singular:

|         | BHS                   | Septuaginta                           |
|---------|-----------------------|---------------------------------------|
| Ez 16,7 | רבבה כצמח השדה        | πληθύνου καθὼς ἡ ἀνατολή<br>τοῦ ἀγροῦ |
|         | Aumente a multidão do | Eu te fiz multiplicar como o          |
|         | campo                 | renovo do campo                       |

As demais ocorrências do numeral (cf. Jz 20,10; 1Sm 18,7.8; 21,12; 29,5, Mq 6,7 e Sl 37,91,7) parecem ser traduzíveis mais precisamente como numeral cardinal *dez mil*. Diante destas informações, a expressão מרבבה parece exigir uma tradução substantivada, como consta na *Septuaginta*, mas, como analisaremos mais detidamente, os paralelos com o primeiro livro de Samuel e com as ocorrências nos Salmos, baseado na perspectiva histórico-teológica, parecem fundamentar uma tradução mais literal com o uso do numeral cardinal *dez mil* em vez do nome *multidão* ou *miríade*.

## 2.5 Análise histórico-teológica

Faz-se necessário agora o comentário dos adjetivos utilizados pela amada, de acordo com a perspectiva histórico-teológica, que pode acrescentar ao estudo literário algumas informações relevantes.

### 2.5.1 Meu amado é branco

Há ainda três paralelos na literatura bíblica hebraica: duas vezes em *Isaias* (32,4; 18,4) e uma vez em *Jeremias* (4,11). Em *Isaías* 18,4, o adjetivo פָּז (claro) é usado no sentido de *claridade* da luz. Especifica o brilho dos raios de sol: “como a claridade da luz resplandecente depois da chuva” (18,2). Em *Isaías* 32,4, o adjetivo פָּז (claro) é usado no contexto da voz *clara*, ou seja, na clareza do discurso: “E o coração dos imprudentes entenderá o conhecimento; e a língua dos gogos estará pronta para falar com clareza” (Is 32,4). O uso do adjetivo פָּז em *Jeremias* revela um sentido diverso das suas ocorrências em *Isaías*. O adjetivo פָּז com o significado de *vibrante* ou *ardente* está associado ao substantivo *vento* ou *moção*: “Naquele tempo se dirá a este povo e a Jerusalém: um vento *vibrante* das alturas do deserto veio ao caminho da filha do meu povo; não para padejar, nem para limpar” (4,11). Diante dessas ocorrências, a amada estava se referindo à cor da pele branca ou clara do amado? Ou ao seu brilho natural, no sentido de uma pessoa bela, que se distingue entre os demais? Ou ainda, à claridade do discurso do amado? Parece que essa ambiguidade é intencional, uma vez que a referência à cor clara da pele do amado pode denotar o gosto pessoal da amada pela cor branca da *cúti*s. A referência à claridade do amado, no sentido de brilho pessoal, devido sua beleza distinta, se fundamenta no v. 10b que afirma o amado como “mais atraente do que dez mil” ou “distinto entre dez mil”, ou ainda “distinto entre uma multidão”. Isto faz com que se note um paralelismo entre o adjetivo פָּז (brilhante) ocorrente no v. 10a e o verbo דָּגַל (distinto) que ocorre no v. 10b. A tradução como brilhante pode se basear no paralelo externo ao Ct que utiliza a palavra (*brilhante* ou *resplandecente*) ao se referir aos raios do sol (Is 18,4). Ademais, Cavalcante apresenta que a tradução de פָּז como *branco* parece ser uma tentativa equivocada de arianização do amado, que deveria ser moreno por ser um personagem rural e bronzeado:

É pouco provável que no elogio do pastor a Sulamita o descrevesse como tendo uma tez branca. É verdade que a compleição alvo era atributo da amada ou do amado nos poemas de amor e epitalâmios. Mas isso ocorria, sobretudo, no caso de personagens urbanos. Ora, a Sulamita estaria descrevendo um pastor, homem do campo, habitualmente exposto ao sol. Nesse sentido, a tradução da NVI, “O meu amado tem a pele bronzeada”, se inexpressiva como imagem poética, tem pelo menos a desculpa da verossimilhança. “Trigueiro” é o termo encontrado na retradução portuguesa de Lucia Mathilde Endlich Orth para a tradução espanhola de Pablo Andiñach. Como a da NVI, faz mais sentido do que as diversas tentativas de arianização do pastor. Mas, em ambos os casos, os tradutores se afastam do texto hebraico que não permite atribuir-se ao amado uma tez morena.<sup>66</sup>

A hipótese de que a clareza se refere ao discurso do *amado* se fundamenta em Is 32,4 que utiliza este adjetivo para o discurso das pessoas movidas pelo espírito divino. Essa informação a respeito do brilho ou da clareza do discurso do amado será repetida em Ct 5,16: “sua boca é muitíssimo suave”. Nota-se, assim, a polissemia no uso do adjetivo כָּסָא (*claro, brilhante, alvo ou branco*) em Ct 5,10a.

#### 2.5.2 Meu amado é corado

A raiz אָדָם aparece oito vezes na BHS (cf. Gn 25,30; Nm 19,2; 2Rs 3,22; Is 63,2; Zc 1,8<sup>2x</sup>; 6,2; Ct 5,10). O uso do vocábulo אָדָם denota uma aporia no que diz respeito à forma de traduzi-lo, no caso v. 10, tanto no sentido da tonalidade do vermelho quanto à exata parte do corpo do amado a que a amada se refere. Vimos que em Gn 25,30, o adjetivo אָדָם é utilizado para caracterizar a coloração do guisado e em Is 63,2 refere-se à cor dos pigmentos da uva. Tanto o guisado quanto o vinho são alimentos de degustação prazerosa e saudável, o que pode compor o significado de no cato do vv. 10b como um homem saudável, tal como sugere expressões paralelas utilizadas em árabe e notadas por Pope.<sup>67</sup> Cordero comenta que a cor das faces, geralmente, reflete

<sup>66</sup> CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O Cântico dos Cânticos. Um ensaio de Interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005. p. 384.

<sup>67</sup> Cf. POPE, Marvin H. *Song of Songs. A new translation with introduction and commentary*. Vol. 7c. The Anchor Bible. London/New haven: Yale University Press, 1977. p. 531.



essa característica, sobretudo, nos jovens, como parecem ser o *amado* e a *amada* de Ct.<sup>68</sup>

Por outro lado, vimos que o adjetivo אֶרֶם é atribuído à novilha de Nm 19,2 que parece ter os pelos na cor vermelha ou ruiva. O livro de Zacarias contém duas vezes à cor ruiva ou vermelha dos pelos dos cavalos: “Olhei de noite, e vi um homem montado num cavalo vermelho; e ele estava parado entre as murtas que estavam na baixada; e atrás dele estavam cavalos vermelhos, malhados e brancos” (Zc 1,8<sup>2x</sup>). Com base nesses paralelos, a amada parece se referir à cor אֶרֶם (vermelha) dos cabelos ruivos do amado. Mas o vv. 11 pode desmentir esta hipótese ao falar dos cabelos do amado “negros como o corvo” (Ct 5,11). Assim, o adjetivo *vermelho*, que traduzimos como *corado* ou *rosado*, parece referir-se realmente à cor da pele tal como afirma Stadelmann:

Este verso afirma a nobre linhagem do amado, recorrendo a termos descritivos da cor da pele. A tez “branca” (sah) e “corada” (‘adom) caracteriza a aparência dos príncipes, a julgar pelo texto que descreve o aspecto dos jovens da nobreza de Judá, comparando a tez branca com a brancura do leite e a alvura da neve e a tonalidade rubicunda da pele, com o coral (Lm 4,7). Uma possível ilustração desse verso pode ser aduzida à base da frase de um canto popular etiópico que menciona a tez branca e corada como indício de nobre linhagem (Lee, VT 21, 609). Tal aparência externa é a característica que torna a figura do rei inconfundível no meio de uma “multidão” (rebaba), lit. “dez mil”, de cidadãos comuns.<sup>69</sup>

Desse modo, o adjetivo אֶרֶם (vermelho) parece se referir às faces rosadas ou coradas do amado.

### 2.5.3 A distinção entre dez mil

A palavra גִּגִּיל (distinto) ocorre quatro vezes na BHS (cf. Sl 20,6; Ct 5,10; 6,4.10). No Sl 20,6, o verbo גִּגִּיל (*hastearemos*) está conjugado em *qal* imperfeito na primeira pessoa comum plural coortativo, no sentido: “Nós nos alegraremos pela tua salvação, e em nome do nosso Deus hastearemos pendões”. Foi traduzido na *Septuaginta* por μεγαλυνθησόμεθα, (engradeçamos), que é o verbo μεγαλύν no indicativo futuro passivo, na primeira pessoa do plural: “Nós nos alegraremos pela sua salvação, e glorificaremos o nome do nosso Deus”. Em Cânticos, além de 5,10 o vocábulo ocorre

<sup>68</sup> Cf. CORDERO, Maximiliano García. *Cantar de los Cantares. Introducción y comentario. Biblia Comenta*. IV. libros Sapientiales. 2 ed. Madrid: BAC. 1967. p. 957.

<sup>69</sup> STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 138.

no refrão repetido em 6,4 e 6,10: “terrível como um exército embandeirado”. Ora, essa informação faz notar o amado como alguém de estatura elevada que se distingue entre a multidão como um pendão acima do exército (cf. Sl 20,6) ou como um soldado mais alto entre os colegas de um mesmo exército em ordem de batalha (cf. Ct 6,4.10). Nota-se a correspondência do elogio feito pela amada ao amado em Ct 5,10 com o elogio do amado para a amada no duplo refrão de (Ct 6,4.10). Ambos se distinguem entre os demais.

Quanto ao numeral cardinal רֶבֶבָה (dez mil), que ocorre dezesseis vezes na BHS (cf. Gn 24,60; Nm 10,36; Dt 32,30; 33,2.17; Jz 20,10; 1Sm18,7.8; 21,12; 29,5, Ez 16,7; Mq 6,7; Sl 3,7; 91,7; Ct 5,10; Lv 26,8), deve-se salientar as referências no Primeiro Livro de Samuel: “E as mulheres dançando e cantando se respondiam umas às outras, dizendo: Saul feriu os seus milhares, porém, Davi os seus dez milhares” (1Sm 18,7). Esse trecho do Primeiro Livro de Samuel refere-se à narrativa na qual Davi havia matado o gigante Golias (1Sm 17). A vitória de Davi resultou no triunfo de Israel sobre os filisteus que intentavam escravizar o povo de Deus. Davi obteve a vitória em razão da benção divina e da assistência do Espírito Santo. Essa batalha resultou em uma grande glorificação diante do povo de Israel. As mulheres começaram a cantar as glórias de Davi. A narrativa prossegue com a inveja do rei Saul: “Então Saul se indignou muito, e aquela palavra pareceu mal aos seus olhos, e disse: Dez milhares deram a Davi, e a mim somente milhares; na verdade, que lhe falta, senão só o reino?” (1Sm 18,7). Saul não pensava de modo totalmente equivocado. De fato, Davi herdou o reino de Saul e foi glorificado nas demais passagens do livro pelo hino cantado pelas mulheres de Israel (1Sm 21,12; 29,5). Esse fato marcante da biografia de Davi pode ter sido recebido em dois Salmos, nos quais se canta: “Não temerei dez milhares de pessoas que se puseram contra mim e me cercam” (Sl 3,7). O mesmo ocorre no Sl 91,7: “Mil cairão ao teu lado, e dez mil à tua direita, mas não chegará a ti”. A amada do Ct parece também se referir a essa narrativa da história de Davi e atribuir ao amado a glória do antigo monarca (cf. Ct 5,10b). Essa tese reforça a ideia de que a descrição realizada pela amada se refere ao monarca, segundo a teoria literária, que interpreta Ct como um epitalâmio real ou como uma narrativa que contém a presença do monarca de Israel. Por isso, embora Cavalcante afirme “Dez, evidentemente não é uma cifra a reter, mas uma imagem para indicar

grande quantidade”,<sup>70</sup> a tradução literal do numeral cardinal רַבְּכָּה (dez mil) somada ao paralelo literal presente na biografia do monarca de Israel Davi, segundo as narrativas do Primeiro Livro de Samuel, parece ser conveniente ressaltar que tanto o amado de Ct como o segundo rei de Israel se distinguem “mais do que dez mil”, optando-se por uma tradução equivalente à forma do numeral cardinal presente no texto hebraico original.

## 2.6 Considerações finais

Do ponto de vista da análise linguístico-estilística, o v. 10 contém duas frases nominais com o mesmo sujeito (*meu amado*). A primeira frase, “o meu amado é claro e corado” (v. 10a), é nominal e predicativa. É formada por um substantivo com sufixo pronominal דְּיִי que exerce a função sintática de sujeito e dois adjetivos צָה וְאָדוֹם (*claro e corado*) interligados por uma preposição וְ (e). Esses adjetivos possuem a função sintática de predicativo do sujeito. Essa construção ([é] *claro e corado*) exerce a função sintática de predicado nominal do sujeito (*meu amado*). A frase não contém verbo, ou tem o verbo *ser* ocultado, o que é típico da frase nominal hebraica.

A segunda frase, “mais distinto do que dez mil”, também é nominal, mas devido a ocorrência da preposição מִן (do que), a tradução portuguesa exigiu o acréscimo do vocábulo (mais) sobre o verbo גָּדַל traduzido em forma de substantivo. Essa preposição hebraica caracteriza o grau comparativo que o contexto permite identificar ser de superioridade (*mais distinto do que*). Nota-se que o numeral רַבְּכָּה, que foi traduzido por *dez mil*, também poderia ser traduzido de forma simbólica ou figurada, como *multidão* ou *miríade*, tal como se fez na *Septuaginta*.

Do ponto de vista da análise histórico-teológica, o v. 10 contempla a figura do amado. A amada inicia no v. 10 o inusitado *wasf*, a respeito de uma personagem masculina. Na literatura de amor da antiguidade, é raro que a mulher descreva as partes do corpo do amado. O v. 10 parece se referir ao monarca de Israel ou de Judá ao fazer duas referências indiretas ao rei Davi: primeiro como uso da palavra דָּוִד, que possui as mesmas consoantes que o nome de Davi; segundo o uso do numeral רַבְּכָּה, que parece ser uma referência à tradição que atribuiu o cântico das filhas de Israel em louvor e

---

<sup>70</sup> CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O Cântico dos Cânticos. Um ensaio de Interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005. p. 384.

comparação com o rei Saul por ocasião em que Davi havia vencido o gigante filisteu Golias: “Saul feriu os seus mil, porém, Davi seus dez mil” (1Sm 18,7.8; 21,12; 29,5; Sl 3,7; 91,7). Essa observação fundamenta a tese de que Ct 5,10 seria um trecho de um epitalâmio real ou de uma evocação que prestigia os noivos com a referência indireta aos antigos monarcas de Israel.

Verifica-se a aporia na tradução dos adjetivos צָהָבִי וְרֹמָם como *branco* e *rosado* que podem ter sido um fenômeno de arianização da personagem *amado*, de um lado, mas pode corresponder à tradição de que a família real teria a tez alva. Deve-se salientar, porém, que a primeira frase do *wasf* da amada (v. 10) pode não se referir à cor da pele do amado, mas ao aspecto geral da aparência do amado. O termo pode ser traduzido de forma figurada referindo-se ao brilho da beleza do amado. A beleza dos traços e do porte do amado lhe conferem aspecto brilhante ou ilustre. O termo corado pode ser referir à saúde e à robustez do amado.

## CAPÍTULO III - A DESCRIÇÃO DA CABEÇA (vv. 11-13)

### 3.1 Contexto

No v. 10, a amada havia afirmado a superioridade do amado em relação aos demais homens, mesmo que sejam *uma multidão* ou *dez mil*. O amado se destaca no horizonte da jovem e é exaltado diante das *filhas de Jerusalém*. Nos vv. 11-16, a amada procura justificar sua afirmação às amigas. A descrição do amado se caracteriza pela indicação dos traços das partes anatômicas do corpo masculino. A ordem da descrição parte da cabeça até os pés (vv. 11-16). Entre os vv. 11-13, se concentra na cabeça. Primeiramente na cabeça como um todo (v. 11a). Em seguida, nos cachos dos cabelos (v. 11b), nos olhos (v. 12a), nas faces [bochechas] (v. 13a) e nos lábios (v. 13c). Essa descrição se torna significativa para a *amada*, uma vez que se insere no contexto da justificação da questão acerca da razão pela qual o seu *amado* é melhor do que os outros (vv. 9-10).

### 3.2 Texto em hebraico

O texto hebraico de Ct 5,11-13 foi seccionado segundo as pausas indicadas pelos massoretas e grafadas pelos editores da *BHS*: pausa breve (atnah) e pausa longa (sop pasuq).<sup>71</sup>

רֹאשׁוֹ כְּתָם פָּז v. 11a

קְדוּצוֹתָיו תְּלַתְלִים v. 11b

שְׁחָרוֹת כְּעוֹרֵב v. 11c

עֵינָיו v. 12a

כְּיוֹנִים עַל-אַפִּיקָי מַיִם v. 12b

רְחָצוֹת בְּחֶלֶב v. 12c

יִשְׁבּוֹת עַל-מְלֶאֶת v. 12d

לְחִיו כְּעֲרוֹגַת הַבֶּשֶׂם v. 13a

מִגְדָּלוֹת מְרֻקָּחִים v. 13b

<sup>71</sup> Cf. WONNEBERGER, Reinhard. *Understanding BHS – A Manual for the Users of Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 2 ed. Subsidia Biblica 8. Roma: Pontificum Institutum Biblicum, 1990. p. 17.

שְׁפֹתָיו שׁוֹשְׁנִים v. 13c

בְּטָפוֹת מֵוֶר עֵבֶר v. 13d

### 3.3 Tradução Portuguesa

Com base no estudo linguístico, propõe-se a seguinte tradução seccionada, segundo a marcação das pausas grafadas na *BHS*.

|        |                                                       |
|--------|-------------------------------------------------------|
| v. 11a | Sua cabeça é ouro, ouro puríssimo.                    |
| v. 11b | Seus cachos são (como) tâmaras,                       |
| v. 11c | negros como o corvo.                                  |
| v. 12a | Seus olhos                                            |
| v. 12b | são como pombas às margens das águas,                 |
| v. 12c | banhadas em leite,                                    |
| v. 12d | pousadas junto às correntes.                          |
| v. 13a | Suas faces (bochechas) são como o canteiro perfumado, |
| v. 13b | onde crescem torres odoríferas.                       |
| v. 13c | Seus lábios são lírios,                               |
| v. 13d | que destilam mirra líquida.                           |

### 3.4 Crítica Textual

Segundo o aparato crítico da *BHS*, entre os vv. 11-13 ocorrem cinco variações significativas nos manuscritos antigos referentes ao texto em estudo. No v. 11a, em vez de זָהָב (outro puríssimo), há a variante καὶ φάζ (e ouro puríssimo) na *Septuaginta*. O aparato crítico da *BHS* informa que a conjunção καὶ (e) “talvez poderia ter sido excluída” no texto hebraico.<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> Cf. FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica. Introdução ao Texto Massorético. Guia Introdutória para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

|        | <i>BHS</i>                           | <i>BHS</i> (aparato)                  | <i>Septuaginta</i>                    | <i>Vulgata</i>                    |
|--------|--------------------------------------|---------------------------------------|---------------------------------------|-----------------------------------|
| v. 11a | רֹאשׁוֹ כְּהֶם פָּז                  | רֹאשׁוֹ כְּהֶם וּפָז                  | κεφαλὴ αὐτοῦ<br>χρυσίον καὶ φάζ       | caput eius<br>aurum optimum       |
|        | Sua cabeça é ouro,<br>ouro puríssimo | Sua cabeça é ouro e<br>ouro puríssimo | Sua cabeça é ouro e<br>ouro puríssimo | A cabeça dele é<br>ouro excelente |

No v. 11b, no lugar da variante textual קְנֻצֹתָיו, em vários manuscritos hebraicos editados por Kennicott,<sup>73</sup> o aparato crítico da *BHS* apresenta, porém, קְנֻצֹתָיו. O mesmo fenômeno ocorre em Ct 5,2b. Nota-se uma variante na pronúncia, pois as duas grafias correspondentes se diversificam.

|        | <i>BHS</i>                   | Vários manuscritos hebraicos |
|--------|------------------------------|------------------------------|
| v. 11b | קְנֻצֹתָיו תְּלִתְלִים       | קְנֻצֹתָיו תְּלִתְלִים       |
|        | seus cachos são como tâmaras | Seus cachos são como tâmaras |

No v. 12c, preteriu-se a versão encontrada em um fragmento de um códice hebraico na Geniza do Cairo,<sup>74</sup> עַד-מְלֶאֶת (pousadas até nas correntes), do que a forma עַל-מְלֶאֶת (junto às correntes). O Códice da Geniza de Cairo, também conhecido como *Codex Cairensis*, foi escrito com sua pontuação completa por Moses ben Asher em Tiberíades “ao final do ano de 827 d. C., depois da destruição do segundo templo”.<sup>75</sup> Essa data indica que o manuscrito foi escrito por volta de 895 d.C.. Segundo Kahle, este seria “o mais antigo texto hebraico com as pontuações massoréticas que chegou até nós”.<sup>76</sup> Foi dado como presente à comunidade caraíta de Jerusalém e tomado como despojo pelos cruzados em 1099. Mais tarde, passou à propriedade da comunidade caraíta<sup>77</sup> do Cairo, onde ainda se conserva até o presente. As dúvidas sobre sua autenticidade foram descartadas pela datação através do carbono 14 e outras técnicas

<sup>73</sup> Códice manuscrito hebraico segundo B. Kennicott (VETUS TESTAMENTUM HEBRAICUM. Vol. I,II. (Oxoni: 1776, 1780).

<sup>74</sup> Cf. FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica. Introdução ao Texto Massorético. Guia Introdutória para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 625.

<sup>75</sup> WÜRTHWEIN, Ernst. *Der Text des Alten Testaments: Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica*. 4 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Auflage, 2009.

<sup>76</sup> KAHLE, Paul. *The Cairo Geniza*. 2 ed. London: Oxford University Press, 1959. p. 91.

<sup>77</sup> *Caraíta* designa uma das ramificações do judaísmo que defende unicamente a autoridade das Escrituras Hebraicas como fonte de Revelação Divina.

científicas. Estima-se que de um total de 200.000 textos, há cerca de 10.000 textos bíblicos na Gueniza. A maior parte dos manuscritos é datada dos séculos VI e XIII.<sup>78</sup>

|        |                             |                           |                              |
|--------|-----------------------------|---------------------------|------------------------------|
|        | <i>BHS</i>                  | Códice da Geniza do Cairo | Vulgata                      |
| v. 12c | יְשׁוּבוֹת עַל-מְלֵאָת      | יְשׁוּבוֹת עַד-מְלֵאָת    | et resident iuxta fluenta    |
|        | pousadas junto às correntes | pousadas até as correntes | e residem junto às correntes |

No v. 13a, segundo informa o aparato crítico da *BHS*, os manuscritos apresentam duas variantes: כְּעָרוֹגַת e כְּעָרוֹגַת (como o canteiro ou como a cama). Os editores da *BHS* preferiram a primeira opção em razão do número bem menor de incidências da segunda variante. Note-se que כְּעָרוֹגַת também pode significar *como a cama*, duplo significado muito atraente, no caso de uma coleção de poemas como *Ct*.

|        |                                          |                                             |                                             |
|--------|------------------------------------------|---------------------------------------------|---------------------------------------------|
|        | <i>BHS</i>                               | Alguns poucos manuscritos hebraicos         | Vulgata                                     |
| v. 13a | לְחִי כְּעָרוֹגַת הַבֶּשֶׂם              | לְחִי כְּעָרוֹגַת הַבֶּשֶׂם                 | genae illius sicut areolae aromatum         |
|        | Suas faces são como o canteiro perfumado | Suas faces são como os canteiros perfumados | As faces dele são como auréolas de perfumes |

O *targum* tem canteiro no singular; o plural “canteiros” é atestado por alguns manuscritos hebraicos.<sup>79</sup> No v. 13b, o Targum e a *Septuaginta* apresentam duas variantes para a palavra מְגִדְלוֹת (*torres* ou *onde florescem odoríferas*). A tradução é complexa e de difícil definição. Conforme Stadelmann, alguns comentaristas<sup>80</sup> recorreram às traduções antigas gregas para substituir o substantivo *torres* pelo particípio *que florescem* ou *produzindo*. Dessa forma, transformavam a oração coordenada em subordinada.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Cf. FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica. Introdução ao Texto Massorético. Guia Introductória para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 625.

<sup>79</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 138-139.

<sup>80</sup> Cf. CAVALCANTE, Geraldo de Holanda. *O Cântico dos Cânticos. Um ensaio de Interpretação através das Suas Traduções*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. p. 387.

<sup>81</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 138-139.



|        | <i>BHS</i>                        | Targum                                   | <i>Septuaginta</i>               | <i>Vulgata</i>             |
|--------|-----------------------------------|------------------------------------------|----------------------------------|----------------------------|
| v. 13b | מגדלות מרקחים                     | מגדלות מרקחים                            | τοῦ ἀρώματος φύουσαι<br>μυρεψικά | consitae a<br>pigmentariis |
|        | onde crescem<br>torres odoríferas | que aumentam<br>odoríferas <sup>82</sup> | onde florescem<br>odoríferas     | plantadas de<br>unguentos  |

### 3.5 Análise linguístico-estilística

#### 3.5.1 Aspectos gerais

Os massoretas, através de pausas breves e longas, seccionaram os vv. 11-13 com a seguinte estrutura: um tricolon (v. 11), um tetracolon (v. 12) e um tetracolon (v. 13).<sup>83</sup> Os três versículos foram seccionados como 11a, 11b e 11c; 12a, 12b, 12c e 12d; 13a, 13b, 13c e 13d. Note-se a secção no v. 12a composta de apenas uma palavra, talvez com finalidade enfática.

Nota-se também a ocorrência da repetição da palavra פָּז (*ouro puríssimo*) referente ao v. 11a, “sua cabeça é ouro, ouro puríssimo” (רֹאשׁוֹ, כְּהֶם פָּז), aplicada à cabeça, como também no v. 15, “pedestais de ouro puríssimo” (מִפְּדָיִם עַל-אַדְנִי-פָּז) aplicado aos pedestais no qual se encontra as pernas do *amado*.

Os vv. 11-13 apresentam frases nominais. O predicativo nominativo indica geralmente uma identificação. Nota-se a ocorrência de participios em *qal* feminino plural absoluto como רְחֻצוֹת (*banhadas*) no v. 12c; יִשְׁבוֹת (*colocadas*) no v. 12d; e נִטְפוֹת (que destilam) no v. 13d. Nota-se que as frases nominais são compostas de adjetivos, que qualificam o substantivo a fim de descreverem as características do amado.<sup>84</sup> Mas essa descrição não é realizada apenas através de frases nominais e predicativos com adjetivos. Como recurso poético, o texto utiliza duas preposições que merecem atenção especial: כִּי (*como*) e עַל (*diante de, junto a*).

<sup>82</sup> Cf. GARRET, Duane. *Song of Songs*. in: The New American Commentary. *An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Vol. 14. Nashville: Broadman Press, 1993. p. 414.

<sup>83</sup> Cf. SILVA, Cássio Murilo Dias. *Metodologia de Exegese Bíblica*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 301.

<sup>84</sup> Cf. ARNOLD, Bill T; CHOI, John. *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*. 8 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 25

### 3.5.2 A preposição כִּי

As frases são nominais, pois são constituídas de substantivos, mas apresentam algumas comparações através de três ocorrências da preposição כִּי (*como*), a qual antecede os seguintes substantivos: עוֹרֵב (*corvo*) no v. 11c, יוֹנִים (*pombas*) no v. 12b, עֲרוֹגָה (*canteiro* ou *cama*) no v. 13a. Esta preposição ocorre prefixada aos substantivos a que precede. O artigo definido está presente em v. 11c e v. 13a, nos quais o artigo desaparece mas deixa os sinais massoréticos desses artigos junto à preposição prefixada.<sup>85</sup> Segundo Fishbane, a preposição *k* também representa um papel importante em exegese antiga.<sup>86</sup> Esta preposição é usada para ajudar em descrição de coisas difíceis de definir ou de grandes qualidades, tal como o *amado* na descrição da *amada*.<sup>87</sup>

Em sentido geral é utilizada como comparativo de igualdade em relação ao elemento de comparação.<sup>88</sup> Segundo Waltke e O'Connor,

Esta preposição é a única partícula de relação extremamente comum que não tem qualquer sentido espacial ou temporal; ela descreve comparação e correspondência ('como, na qualidade de, exatamente como'). Na maioria dos casos כִּי é utilizada de modo comparável a outras preposições, mas é distinta em duas de suas características sintáticas: sua capacidade de encabeçar uma frase nominal [...] e sua habilidade para "absorver" outras preposições. É por causa dessas características que *k* é às vezes referida como um substantivo, 'à semelhança de'. A forma variante כִּי־ ocorre desacompanhada e com sufixos.<sup>89</sup>

Gouder, em seu comentário *The Song of Fourteen Songs*, menciona que, na poesia, o ponto de comparação pode ser deixado vago, com a finalidade de permitir uma analogia que revele múltiplos significados, induzindo o leitor a engajar-se na analogia e a encontrar não apenas um, mas muitos pontos de contato entre as coisas comparadas.<sup>90</sup>

<sup>85</sup> Cf. KELLEY, Page H. *Hebraico Bíblico. Uma gramática introdutória*. Trad. Marie Ann Wangen Krahn. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 51.

<sup>86</sup> Cf. FISHBANE, . *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Claredon, 1985. pp. 352-353.

<sup>87</sup> Cf. ARNOLD, Bill T; CHOI, John. *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*. 8 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 108.

<sup>88</sup> Cf. ROSS, Allen P. *Gramática do Hebraico Bíblico*. Trad. Gordon Chown. 2 ed. São Paulo: Vida, 2008. p. 85.

<sup>89</sup> WALTKE, Bruce K., O'CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução Fabiano Ferreira, Adeleir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2016. p. 202.

<sup>90</sup> Cf. GOUDER, Michael D. *The Song of Fourteen Songs*. Sheffield: JSOT Pressa, 1986.

### 3.5.3 As construções com sufixo pronominal possessivo

O sufixo pronominal possessivo indica o possuidor do vocábulo a que está anexado. Em Ct 5,11-13, esse sufixo ocorre cinco vezes:

1. ראשו (*sua cabeça*) no v. 11a;
2. קוצותיו (*seus cachos*) no v. 11b;
3. עיניו (*seus olhos*) no v. 12a;
4. לחיו (*suas faces*) no v. 13a;
5. שפתותיו (*seus lábios*) no v. 13c;

Nota-se que os substantivos ocorrem no plural construto e são sufixados com pronome na terceira pessoa masculino singular, de forma que indica a posse por parte do *amado*, citado nos vv. 9-10. Com exceção de ראשו (*sua cabeça*) no v. 11a, os demais substantivos estão no plural. Todos ocorrem sempre no início das frases, de forma que se mostram, segundo a ordem dos vocábulos, as palavras mais importantes de cada verso. Sintaticamente, assumem a função de sujeito. Destaca-se a pausa atribuída pelos massoretas à palavra עיניו (*seus olhos*) no v. 12a, a qual possui a sugestão de uma pequena pausa após sua pronúncia. Essa pausa salienta a relevância da palavra.

## 3.6 Análise histórico-teológica

### 3.6.1 Descrição da cabeça do amado

A descrição da beleza do amado em Ct 5,10-16 é realizada da cabeça aos pés tal como uma referência ao filho do Rei Davi (nascimento e morte por volta de 1040 a. C. e 970 a. C., respectivamente), Absalão (viveu por volta do ano 1000 a. C.): “Não havia em todo o Israel homem mais belo que Absalão, e que fosse tão admirado como ele. Da cabeça aos pés, não havia nele defeito algum” (2Sm 14,25). Conforme a observação de Othmar Keel,<sup>91</sup> a descrição da cabeça do amado segue a mesma ordem de exposição da cabeça da *amada* conforme Ct 4,1-7. Há a semelhança entre as descrições de 4,1-7 e

---

<sup>91</sup> Cf. KEEL, Othmar. *The Song of Songs. A Continental Commentary*. Trad. Frederick Gaiser. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 199.

5,10-16 de que a descrição é iniciada e concluída com uma referência ao aspecto geral da pessoa descrita (cf. Ct 4,1.7 e Ct 5,10.16), contudo ocorre uma diferença: a descrição do amado deita a atenção sobre o abdômen e as pernas do amado (Ct 5,14-15), enquanto que o amado descreve o busto e os seios da amada (Ct 4,4-5).

O v. 11, traduzido como “sua cabeça é ouro, ouro puríssimo, seus cachos são como tâmaras, negros como o corvo”, permite algumas conjecturas particulares. Em Ct, o substantivo ראש (sua cabeça) ocorre sete vezes (cf. Ct 2,6; 4,8; 4,14; 5,2; 5,11; 7,6; 8,3). A amada usa a palavra ראש (cabeça) no mesmo sentido concreto ao falar de si mesma no refrão: “A sua mão esquerda esteja debaixo da minha cabeça, e a sua mão direita me abraça” (cf. Ct 2,6;8,3). O amado fala da cabeça da amada em uma descrição da beleza da amada análoga à estudada no trecho de Ct 5,9-16: “A tua cabeça é como o monte Carmelo, a tua cabeleira, como a púrpura; um rei está preso nas tuas tranças” (Ct 7,6). Além disso, o amado usa o substantivo para designar sua própria cabeça: “a minha cabeça está cheia de orvalho, os meus cabelos das gotas da noite” (5,2). Mas em Ct a palavra ראש também tem o sentido de *cume* ou *ponto mais alto*: “vem comigo do Líbano, ó minha esposa, vem comigo do Líbano; olha desde o cume de Amana” (Ct 4,8). A mesma palavra tem o sentido de *principal* ou *capital*: “nardo e açafrão, cana aromática e canela, com todas as árvores de incenso, com mirra e aloés, com todas as principais espécies aromáticas” (Ct 4,14).

A flexibilidade de sentido da palavra ראש e a referência aos cachos de cabelos negros como o corvo (v.11bc) faz com que a relação de cabeça com כהם כהם (ouro, ouro puríssimo) fez com que antigas interpretações pensassem ser uma referência aos cabelos loiros ou dourados do rei. Carr exclui a hipótese de que o ouro seja uma menção aos cabelos loiros do amado, pois a comparação dos cabelos com a cor da tâmara (v. 11) e à penugem do corvo (v. 12), assim como a constituição genética biofísica dos povos semitas, exclui a possibilidade de que os cabelos do amado fossem loiros.<sup>92</sup> Deve notar, contudo, que o substantivo כהם (ouro), com o qual se relaciona ראש (sua cabeça) em uma frase nominal, ocorre apenas uma vez em Ct (v. 11a) e mais nove vezes na BHS (cf. Ct 5,11; Is 13,12; Sl 45,10; Jó 28,16; 28,19; 31,24; Pr 25,12; Dn 10,5; Lm 4,1). Fala-se de כהם אוֹפִיר (ouro de Ofir; Is 13,12; Sl 45,10; Jó 28,16) ou de כהם אוֹפִיז (ouro de Ufat; Dn 10,5); ou adiciona-se o adjetivo כהם טהור (ouro puro) em Jó 28,19 e כהם הטוב (ouro bom) em Lm 4,1. Talvez, algumas destas referências de conotação nobiliárquica,

---

<sup>92</sup> Cf. CARR, Lloyd. *The Songs of Solomon. An Introduction & Commentary*. Leicester/Downers Grove: Inter-varsity Press, 2005. p. 140.

como o ouro das cortes de Ofir (Is 13,12; Sl 45,10; Jó 28,16), de Ufat (Dn 10,5) e ao vestido dourado da rainha (Sl 45,10), possam ter baseado as conjecturas de que o ouro *sobre* ou *da* cabeça do amado (v. 11) designasse sua coroa ou diadema. Mas a questão parece ser mais complexa.

Como recurso enfático, o substantivo **זָהָב** (*ouro*) é acompanhado de outro sinônimo raro: **זָהָב טָהוֹר** (*ouro puríssimo*). Ambos se constituem como uma amplificação da ideia de claridade ou brilho mencionada no v. 10a.<sup>93</sup> A palavra **זָהָב טָהוֹר** (*ouro puríssimo*) ocorre somente nove vezes na BHS (Is 13,12. Sl 19,11. 21,4; 119,127; Jó 28,17; Pr 8,19; Ct 5,11; 5,15; Lm 4,2). Nota-se pelas referências de **זָהָב** (*ouro*) que ambos substantivos ocorrem em trechos muito próximos, seja no versículo seguinte (Lm 4,1.2; Jó 28,16.17), seja no mesmo versículo (Is 13,12; Ct 5,15), talvez como recurso estilístico enfático que evita a repetição da raiz **זָהָב** (*ouro*). Nota-se, contudo, a ocorrência da repetição de **זָהָב טָהוֹר** (*ouro puríssimo*) no trecho em estudo v. 11a e v. 15, aplicada a *cabeça* do amado, e aos pedestais nos quais se alteiam as suas *pernas*, respectivamente. Deve-se lembrar, ademais, que a palavra **זָהָב טָהוֹר** (*ouro puríssimo*), segundo o estudo recente de alguns lexicógrafos, identifica-se com o crisólito, isto é, uma gema preciosa amarela ou amarelo-esverdeada semelhante a um topázio (Fig. 1 e 2).<sup>94</sup>



Fig. 1 e 2. Crisólito, à esquerda, e topázio, à direita.

Essa hipótese das gemas e de uma interpretação do sentido concreto do outro poderia dar razão a ideia de que a amada se refere ao diadema real. Mas deve-se considerar o seguinte argumento: em Ct 5,11, usa-se os vocábulos **זָהָב טָהוֹר** (*ouro puríssimo*) e

<sup>93</sup> KEEL, Othmar. *The Song of Songs. A Continental Commentary*. Trad. Frederick Gaiser. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 199.

<sup>94</sup> Cf. CARR, Lloyd. *The Songs of Solomon. An Introduction & Commentary*. Leicester/Downers Grove: Inter-varsity Press, 2005. p. 140.

זָהָב (*ouro*), mas os dois substantivos podem ser considerados raros em comparação com o vocábulo זָהָב (*ouro*) que ocorre cerca de cem vezes na *BHS*, dez vezes mais do que os substantivos usados no v. 11. Essa informação pode permitir a hipótese de que זָהָב (*ouro puríssimo*) e זָהָב (*ouro*) seriam considerados apropriados à linguagem poética e a uma hermenêutica simbólica de modo que não seria apropriado afirmar que a referência ao brilho do ouro e das gemas semipreciosas seriam ornamentações reais.<sup>95</sup> Parece verossímil afirmar que a *amada* prossegue a descrição dos demais elementos da “inapreciável”<sup>96</sup> cabeça do amado ao caracterizar, logo em seguida, os cachos dos cabelos (v. 11b), os olhos (v. 12a), suas faces (v. 13a) e seus lábios (v. 13c). A precedência da descrição do aspecto geral (precioso) da cabeça precede as demais partes do corpo devido à implicação da personalidade e da individualidade do homem descrito pela *amada*, que segundo a cultura hebraica,<sup>97</sup> se sintetiza nas características da cabeça (cf. Ex 16,16; Jz 5,30; 1Sm 10,23), pois a *amada* não ama somente a anatomia do seu amado, mas ele mesmo em suas totalidade.<sup>98</sup> Segundo Asensio, a beleza das demais partes da cabeça do *amado* decorre da sua preciosidade intrínseca e não da cor.<sup>99</sup> De fato, o significado do v. 11 pode ser que a cabeça do amado é preciosa ou de valor inestimável como o ouro.<sup>100</sup> Conforme Cordero, “os alegoristas veem nesta expressão uma alusão à categoria excepcional do SENHOR que se distingue manifestamente dos ídolos dos outros povos”.<sup>101</sup> Outra interpretação indicada pelos comentaristas seria a relação do cume de ouro atribuído ao amado ao cume do templo, cuja abóbada também era de ouro. As outras pedras preciosas e o marfim citado no v. 14 complementariam a riqueza do templo.<sup>102</sup> Pope observa, ademais, que há uma analogia próxima na Bíblia com a estátua de Nabucodonosor descrita em Dn 2, e fora da Bíblia, com as estátuas dos

<sup>95</sup> Cf. MURPHY, Roland. *The Song of Songs. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Org. Dean McBride Jr. Minneapolis: Duke University/Fortress Press, 1990. p. 172.

<sup>96</sup> CORDERO, Maximiliano García. “Cantar de los Cantares. Introducción y comentario”. In: *Biblia Comentada. Libros Sapienciales*. 2 ed. Madrid: BAC, 1967. p. 956

<sup>97</sup> Cf. KEEL, Othmar. *The Song of Songs. A Continental Commentary*. Trad. Frederick Gaiser. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 199.

<sup>98</sup> Cf. GARRET, Duane; HOUSE, Paul R. *Song of Songs/Lamentations. Word Biblical Commentary*. Vol. 23B. Org. Bruce Metzger, John Watts e James Watts Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2004. p. 202.

<sup>99</sup> Cf. ASENSIO, Félix. “Cantar de los cantares. Traducción y comentario”. In: *La sagrada Escritura. Antiguo Testamento. IV. Los Salmos y los Libros salomónicos*. Juan Leal (org.). Madrid: BAC, 1969. p. 608.

<sup>100</sup> Cf. GARRET, Duane. *Song of Songs*. in: *The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Vol. 14. Nashville: Broadman Press, 1993. p. 414.

<sup>101</sup> CORDERO, Maximiliano García. “Cantar de los Cantares. Introducción y comentario”. In: *Biblia Comentada. Libros Sapienciales*. 2 ed. Madrid: BAC, 1967. p. 956

<sup>102</sup> Cf. CASCIARO, José Maria. “Cantar de los Cantares”. In: *Libros Poéticos y Sapienciales. Sagrada Biblia. Antiguo Testamento*. 2 ed. Corregida. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2005. p. 794

ídolos. Essa aproximação sugere que o amado tem a aparência divina para a *amada*.<sup>103</sup> Mas esse raciocínio parece cíclico, uma vez que os deuses é que possuem semelhança humana... Keel sugere que “cabeça”, “mãos” e “pés” do amado são descritos como “dourados”. Trata-se justamente, daquelas partes que, em geral, se encontram expostas ao sol e, portanto, são bronzeadas.<sup>104</sup>

Ainda no v. 11b, ocorre a palavra קַנְצוֹתַי (*cachos*), tem-se a variante קַנְצוֹתַי como em muitos manuscritos hebraicos e no Leningradensis B19<sup>A</sup>. O significado exato dessa palavra se mostra difícil de determinar, pois ocorre apenas duas vezes em toda *BHS*, justamente em Ct 5,2.11. Na literatura bíblica hebraica, a palavra com a qual habitualmente se denomina o cabelo seria שֵׁיעַר, que ocorrem trinta e cinco vezes na Bíblia, duas das quais em Ct 4,1; 6,5. O amado fala dos seus próprios קַנְצוֹתַי (*cachos*) à amada: “Abre-me, minha irmã, querida minha, pomba minha, imaculada minha, porque a minha cabeça está cheia de orvalho, os meus cachos, das gotas da noite” (Ct 5,2). Alguns versículos depois, a amada menciona os cabelos cacheados do amado: “seus cachos são como tâmaras, negros como o corvo” (Ct 5,11bc). Segundo Stadelmann, o adjetivo seguido da comparação “negros como o corvo” explica, de fato, a cor dos cabelos do *amado*.<sup>105</sup> Aliás a amada tem cabelos da mesma cor, uma vez que a amada afirma ser *morena* (cf. Ct 1,5). Ademais, Garret observa que a menção aos cabelos negros do *amado* denota sua juventude.<sup>106</sup> Em seguida, a amada realça o contraste que existe entre a cor da pele facial e a cor do cabelo do amado. Esse contraste, segundo Garret e House, dá-se através da alusão ao fruto da tamareira (*phoenix daCtylifera*) que possui a parte exterior negra e a parte interior branca. A cor da casca da tâmara se assemelharia então à cor da penugem do corvo mencionado no mesmo versículo (Fig. 2).<sup>107</sup> Deve-se recordar, contudo, que a tradução do *hapax legomenon* תַּלְתָּלִים (*tâmara*) é incerta ou desconhecida, mas o campo semântico parece claro e pode ter origem na

---

<sup>103</sup> POPE, Marvin H. *Song of Songs. The Anchor Yale Bible Commentaries*. New Haven: Yale University Press, 1995. p. 536.

<sup>104</sup> Cf. KEEL, Othmar. *The Song of Songs. A Continental Commentary*. Trad. Frederick Gaiser. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 199.

<sup>105</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 138-139.

<sup>106</sup> Cf. GARRET, Duane. *Song of Songs*. in: *The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Vol. 14. Nashville: Broadman Press, 1993. p. 414.

<sup>107</sup> Cf. GARRET, Duane; HOUSE, Paul R. *Song of Songs/Lamentations. Word Biblical Commentary*. Vol. 23B. Org. Bruce Metzger, John Watts e James Watts Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2004. p. 202.

terminologia acadêmica, usada para denominar a palma ou a tamareira (*phoenix da Ctylifera*).<sup>108</sup>



Fig. 3 e 4. Fruto fresco da tamareira (*phoenix dactylifera*), à esquerda, e corvo (*corvus corax*), predominante na região do *Crescente Fértil*, à direita.

### 3.6.2 Descrição dos olhos do amado

O v. 12 descreve os *olhos* do amado: “Seus olhos são como as pombas às margens das águas, banhadas no leite, pousadas junto às correntes”. A marcação das pausas, segundo os massoretas, sugere a relevância e a ênfase dada ao primeiro segmento do versículo, o qual é composto por uma palavra sufixada com o pronome possessivo no v. 12a: עֵינָיו (seus olhos). Devido ao caráter metafórico,<sup>109</sup> o v. 12 é de complexa interpretação e presta-se a diversas hipóteses por parte dos comentaristas.<sup>110</sup>

O *olho* (עֵין) é um vocábulo recorrente em toda *BHS*. Somente no livro do Ct aparece cinco vezes (4,9; 5,12; 6,5; 7,5; 8,10). O amado fala do poder de atração exercido pelos olhos da amada: “Desvia de mim os olhos, porque eles me perturbam” (Ct 6,5). Na descrição da *amada*, o *amado* também descreve os olhos da *amada* através de uma comparação: “os teus olhos são as piscinas de Hesbom, junto à porta de Bate-Rabim” (Ct 7,5). Mas a palavra também pode vir a significar *olhar*. O amado, por

<sup>108</sup> Cf. GARRET, Duane. *Song of Songs*. in: *The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Vol. 14. Nashville: Broadman Press, 1993. p. 414.

<sup>109</sup> Cf. GARRET, Duane. *Song of Songs*. in: *The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Vol. 14. Nashville: Broadman Press, 1993. p. 414.

<sup>110</sup> Cf. MURPHY, Roland. *The Song of Songs. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Org. Dean McBride Jr. Minneapolis: Duke University/Fortress Press, 1990.p. 172.



exemplo, afirma que um só dos *olhares* da amada foi capaz de arrebatá-lo de desejo: “Arrebataste-me o coração, minha irmã, noiva minha; arrebataste-me o coração com um só dos teus olhares, com uma só pérola do teu colar” (Ct 4,9). Essa tradução, contudo, parece não ser adequada ao v. 12a em razão da continuidade da frase: “são como as pombas às margens das águas, banhadas no leite, pousadas junto às correntes” (v. 12bcd). Em uma frase de difícil interpretação, devido à comparação com uma cidade ou um edifício, de modo que se relaciona com a cidade de Jerusalém, a *amada* fala dos seus próprios *olhos*: “Eu sou um muro, e os meus seios são como as suas torres; então eu era aos seus olhos como aquela que acha paz” (Ct 8,5).

A comentar o v. 12, Stadelmann afirma:

Os olhos são mais do que um simples órgão do corpo, porque dão à fisionomia sua verdadeira expressão, tornando-se o espelho da alma. Por meio de comparações tiradas da natureza, realça-se o brilho, pois o olho brilhante, em acádio, exprime a benevolência do soberano ou deus tutelar para com o súdito. A pupila é comparada a uma pomba, o branco do olho, ao leite, a glândula lacrimal ao curso da água, a íris, à piscina. A palavra *millet* é um *hapax legomenon*, cujo sentido é incerto, seu correlato em acádio é *milû*, cheia. Em outro contexto 7,5, os olhos brilhantes são comparados a piscinas, com reflexo do sol em suas águas.<sup>111</sup>

Nota-se que, mais uma vez, a amada recorre à figura de um pássaro para descrever seu amado. No v. 11 ela mencionou um corvo, no v. 12, uma pomba. A palavra pomba ocorre seis vezes no livro do Ct (cf. Ct 1,15; 2,14; 4,1; 5,2; 5,12; 6,9) sendo que em metade das ocorrências relaciona-se com os *olhos* das personagens (cf. Ct 1,15; 4,1 e 5,12). Logo no início do livro, o *amado* compara cada um dos olhos da *amada* com uma pomba: “Como és bela, minha amada! Como és bela! Os teus olhos são duas pombas!” (Ct 1,5). O *amado* inclusive chama a *amada* com o sufixo possessivo, afirmando-a como sua pomba: “Minha pomba, que te escondes entre as rochas, em refúgios inacessíveis, deixa-me ver o teu rosto” (Ct 2,14). Em Ct 5,2 e 6,9, o amado utiliza idêntica construção: *וְיָנִי* (pomba minha). O *amado* afirma serem os olhos da amada semelhantes aos olhos da pomba: “Os teus olhos são como os das pombas e brilham através do teu véu” (Ct 4,1). Também a pomba deve ser escura, pois ela serve como imagem para as pupilas, as quais se encontram junto a leitos de água e banhados

---

<sup>111</sup> STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 139.

em leite, sendo que o leite representa a parte branca dos olhos.<sup>112</sup> Porém, Garret defende a hipótese de que a verdadeira interpretação do v. 12 ainda permanece em mistério.<sup>113</sup> A palavra aqui traduzida como abundância pode significar também bacia de armazenamento (cf. Ct 7,5). Segundo Asensio, a relação do olho com a pomba em Ct 5,12, procura atribuir aos olhos do amado duas qualidades: “ingenuidade e graça”,<sup>114</sup> conforme a descrição das pombas, pois segundo Murphy,<sup>115</sup> os versículos 12bcd se referem diretamente às pombas e indiretamente aos olhos. Por outro lado, como uma ave não habitua tomar banho em leite, a alusão poética pode denotar apenas a riqueza ou abundância de ternura do olhar do *amado*.<sup>116</sup>



Fig. 5. Pombas (*columbidae*) junto às águas.

Segundo Keel, a comparação dos olhos do amado com as pombas designa beleza. De fato, pelo menos desde o segundo milênio no *Crescente Fértil*, os artistas costumavam representar pombas banhando-se ou saciando a sede como se encontrou em um vaso escavado na cidade Vounos, Chipre datado de 2000 a. C. (Fig. 5). Essa

<sup>112</sup> PROVAN, Iain. *Ecclesiastes/Song of Songs. The NIV application commentary. From biblical text... to contemporary life*. Michigan: Zondervan, 2001. p. 336

<sup>113</sup> Cf. GARRET, Duane; HOUSE, Paul R. *Song of Songs/Lamentations. Word Biblical Commentary*. Vol. 23B. Org. Bruce Metzger, John Watts e James Watts Nashville: Tohmas Nelson Publishers, 2004. p. 202.

<sup>114</sup> Cf. ASENSIO, Félix. “Cantar de los cantares. Traducción y comentario”. In: *La sagrada Escritura. Antiguo Testamento. IV. Los Salmos y los Libros salomónicos*. Juan Leal (org.). Madrid: BAC, 1969. p. 608.

<sup>115</sup> Cf. MURPHY, Roland. *The Song of Songs. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Org. Dean McBride Jr. Minneapolis: Duke University/Fortress Press, 1990. p. 172.

<sup>116</sup> Cf. GARRET, Duane; HOUSE, Paul R. *Song of Songs/Lamentations. Word Biblical Commentary*. Vol. 23B. Org. Bruce Metzger, John Watts e James Watts Nashville: Tohmas Nelson Publishers, 2004. p. 220.

metáfora da pomba “ênfatiza a candura, o brilho e a felicidade característica dos olhos que proclamam o amor. Seu brilho supera tudo mais em contraste com a penugem negra do corvo”.<sup>117</sup>

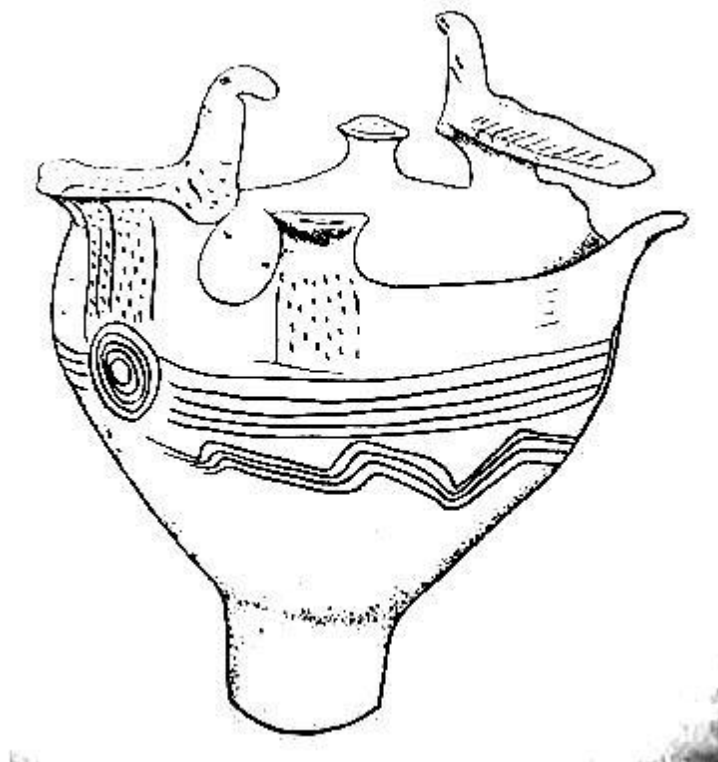


Fig. 6. Dois grandes pássaros, provavelmente pombas, sentadas em frente de cada bebedouro, em torno de um grande vaso. (Vaso de terracota de Vounos, Chipre; 2000 a. C.).

### 3.6.3 Descrição das faces do amado (v. 13ab)

O sujeito da frase é o substantivo sufixado com um pronome possessivo: לְהָיָה (suas faces). O versículo utiliza outra metáfora para descrever as faces do amado: “suas faces são como o canteiro perfumado, torres odoríferas”. A palavra hebraica מִרְקָחִים sugere que o perfume mencionado pela amada seria o da mirra extraído da árvore *commiphora myrrha*. Esta árvore, que pode atingir cinco metros de altura, não nasce propriamente em canteiros como as flores. Daí, a tradução mais adequada ser “torres odoríferas” ou “torres de mirra”. Na primeira parte do verso (v. 13a), a amada parece

<sup>117</sup> Cf. KEEL, Othmar. *The Song of Songs. A Continental Commentary*. Trad. Frederick Gaiser. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 199.

descrever a barba do amado, cuja sensação ao seu tato e ao seu olfato, não tato pela cor, relembra o perfume da mirra.<sup>118</sup> A *commiphora myrrha* é uma árvore espinhosa, o que lembra a barba grossa dos homens. Garret, de fato, restringe a descrição da *amada* a respeito de suas faces aos efeitos de perfume e tato e exclui a aparência visual.<sup>119</sup> Ao comentar o v. 13a, Stadelmann afirma que “as faces emolduradas por espessa barba são comparadas a canteiros de bálsamos, porque outrora, em ocasiões festivas, os homens perfumavam a barba.”<sup>120</sup> Outra comparação das faces é tirada da horticultura, onde tufo de ervas aromáticas sobressaem entre as diversas plantas odoríferas cultivadas no jardim. מִרְקָחִים é um *hapax legomenon* com o significado de unguentos ou ervas aromáticas, o preparo de perfumes é indicado pelo verbo *hqh*, misturar.<sup>121</sup>

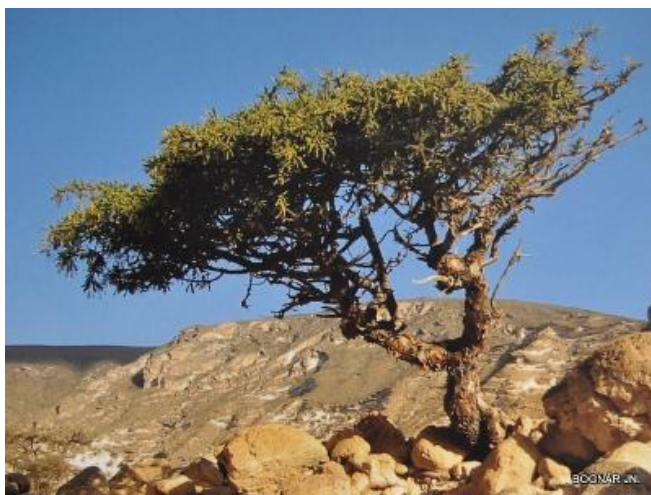


Fig. 7 e 8. Aspectos da árvore e dos galhos da árvore *commiphora myrrha*.

#### 3.6.4 Descrição dos lábios do amado (v. 13cd)

Finalmente, segue a descrição dos lábios do amado: “Seus lábios são lótus que destilam mirra líquida” (v. 13cd). A comparação com a lótus é recorrente em Ct (cf. Ct

<sup>118</sup> Cf. MURPHY, Roland. *The Song of Songs. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Org. Dean McBride Jr. Minneapolis: Duke University/Fortress Press, 1990.p. 172.

<sup>119</sup> Cf. GARRET, Duane. *Song of Songs*. in: *The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Vol. 14. Nashville: Broadman Press, 1993. p. 414.

<sup>120</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 138-139.

<sup>121</sup> Cf. GARRET, Duane; HOUSE, Paul R. *Song of Songs/Lamentations. Word Biblical Commentary*. Vol. 23B. Org. Bruce Metzger, John Watts e James Watts Nashville: Tohmas Nelson Publishers, 2004. p. 221.

2,1; 2,2; 2,16; 4,5; 6,2), mas segundo Lognman, a comparação é de certa forma incerta.<sup>122</sup> Sua descrição não abrange a forma dos lábios do amado, mas aos efeitos do contato com estes. São os efeitos dos beijos do amado que são descritos e o desejo que produz na amada (cf. Pr 24,26; Ct 2,16b). Os lábios são úmidos como o líquido da mirra (cf. Ct 5,5) e doces como o mel (cf. Ct 4,11). Para Keel, ao contrário das identificações com o lírio comum (da família *lilum*), o substantivo שושנים nada mais significa do que a flor de lótus egípcia (*nymphaea alba*). Deve-se distinguir da flor de lótus indiana (*nelumbo nucifera*). Essa palavra שושנים, que compartilha a mesma raiz em outras línguas semíticas antigas do *Crescente Fértil*, que designa lírio aquático ou lótus, dá origem ao nome Susana.



Fig. 9 e 10. Flor de lótus (*nymphaea alba*), שושנים (v. 13c), origem do nome Susana. Há várias referências a essa flor na *BHS* (1Rs 7,19.22.26).

<sup>122</sup> Cf. LONGMAN, Tremper. *Song of Songs. The New International Commentary on the Old Testament*. Cambridge: Eerdmans Publishing, 2001. p. 173.

Garret e House identificam o significado poético lótus como símbolo da vida e da regeneração, como então, entendiam os egípcios, que viam na flor de lótus o poder de produzir leite e rejuvenescimento.<sup>123</sup> Seus lábios são comparados a “lírios”, cujas flores campanuladas têm o formato de contorno da boca. Entretanto, a metáfora é alhures, explicada em relação à cor vermelha dos lábios, comparadas a uma das variedades da família das liliáceas, (*lilium chalcidionum*), ou outra planta semelhante (*anemona coronaria*). O discurso proferido pelo rei é comparado ao fluido de mirra que os lábios destilam. Trata-se provavelmente da proclamação da plataforma de governo, na qual o rei estabelece, como norma de seu procedimento para com o povo eleito, a atuação do próprio Deus sobre os homens (cf. Sl 101). À base do Sl 2, Mownckel sugere que, nessa ocasião, “o rio proclamaria a origem divina da realeza e convocaria os líderes do povo a prestar-lhe a devida homenagem e submissão”.<sup>124</sup>

De fato, o significado real e romântico da שושנים (lótus) se reflete nos cálices e capitéis de colunas em forma de lótus encontrado no Egito. Vestígios arqueológicos apoiam o argumento de que שושנים não seriam o lírios, mas a própria flor de lótus (Ver fig. 2 e 3). A importância de identificar a שושנים com a flor de lótus não se resume a um preciosismo filológico e arqueológico. O lótus era um símbolo utilizado com significativa ocorrência na região que se estende do Egito à Síria. Segundo a mitologia egípcia, a flor de lótus representa a transição da trevas das águas originais para o mundo ordenado. Transmite a ideia de regeneração. Tanto vivos quanto mortos egípcios teriam o costume de inalar o perfume do lótus a fim de restaurar a juventude ou a vida devido aos poderes regenerativos da flor. Diversos vestígios arqueológicos denotam a existência desse entendimento na região de Israel e Palestina.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Cf. GARRET, Duane; HOUSE, Paul R. *Song of Songs/Lamentations. Word Biblical Commentary*. Vol. 23B. Org. Bruce Metzger, John Watts e James Watts Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2004. p. 221.

<sup>124</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 139-140.

<sup>125</sup> Cf. KEEL, Othmar. *The Song of Songs. A Continental Commentary*. Trad. Frederick Gaiser. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 199.



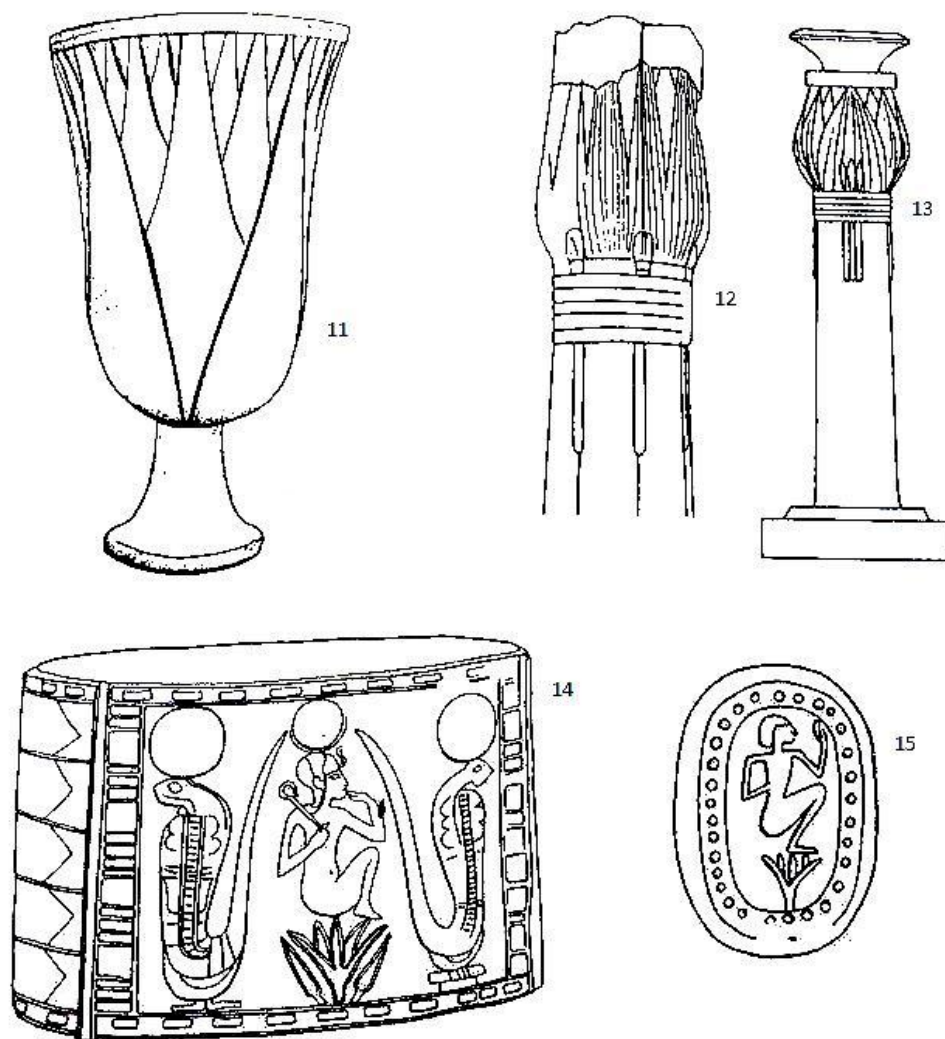


Fig. 11. Cálice egípcio em forma da flor de lótus (1500 a. C.).

Fig. 12. Capitel em forma de flor de lótus da necrópole de Ptahshepses em Absuir, Egito (entre 2500 e 2350 a. C.).

Fig. 13. Capitel do palácio de Apries de Mênfis, Egito. (entre 590 e 570 a. C.).

Fig. 14. O jovem deus sol com um disco na cabeça, sentado sobre um lótus primaveril aberta como símbolo do poder de restituir da morte e do caos. O dedo na boca representa que o deus é uma criança e o cetro que é rei (Bracelete do filho do faraó Shoshenk I, mencionado em 1Rs 14,25 (por volta de 930 a. C.).

Fig. 15. O jovem deus sol, sentado sobre uma flor de lótus. Moeda cunhada em Israel com os dizeres “Asyom filho de Yokim” (VIII ou VII século a. C.).

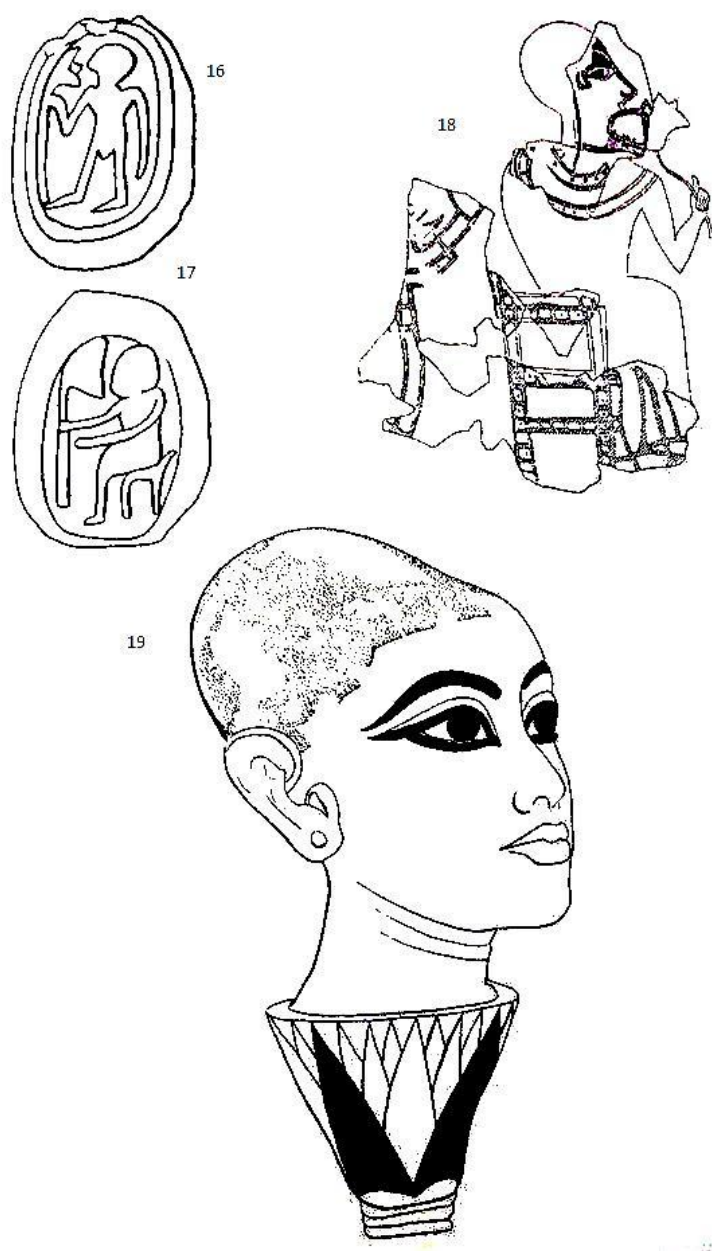


Fig. 16. Um andarilho se regenera com o perfume do lótus (Amuleto de Beit Shemesh, Israel, entre 1000 e 800 a. C.).

Fig. 17. Um homem sentado inspira o odor de uma grande flor de lótus (Amuleto de Beit Shemesh, Israel, entre 1000 e 800 a. C.).

Fig. 18. O homem sentado ao trono sente o perfume da flor de lótus (Muro pintado de Kuntillet Ajrud, península do Sinai, por volta de 800 a. C.).

Fig. 19. A cabeça de Tutancâmon emerge de uma flor de lótus (Escultura em madeira pintada e recoberta com resina. Tumba de Tutancâmon, por volta de 1325 a. C.). Idênticas imagens ocorrem também em papiros que relatam mortes.



### 3.7 Considerações finais

Do ponto de vista da análise linguístico-estilística, nota-se que os vv. 11-13 estão constituídos em forma poética com frases nominais com finalidade descritiva. O v. 11 é construído como uma tricolon, enquanto que os vv. 12-13, são dois tetracolon. Não constam repetições de palavras ou esquemas circuncêntricos.

No tocante à análise do conteúdo, no v. 10, a amada havia afirmado a superioridade do amado em relação aos demais homens, mesmo que seja uma multidão ou dez mil. Nos vv. 11-16, a amada procura justificar sua afirmação às filhas de Jerusalém. A descrição do amado se caracteriza pela indicação dos traços das partes anatômicas do corpo masculino. A ordem da descrição parte da cabeça até os pés (vv. 11-16), mas entre os vv. 11-13, se concentra nas partes da cabeça, especialmente, a própria cabeça em seu aspecto geral (v. 11a), os cachos dos cabelos (v. 11b), os olhos (v. 12a), suas faces (v. 13a) e seus lábios (v. 13c). Essa descrição se torna significativa para a amada, uma vez que se insere no contexto da justificação da questão acerca da razão pela qual o seu *amado* é melhor do que os outros (vv. 9-10).<sup>126</sup> Informações da arqueologia no Egito e de Israel sublinham a relevância da palavra שושנים, que segundo Othmar Keel, indica a flor de lótus. Essa palavra refere-se ao lírio aquático ou ao lótus (*nymphaea alba*), que deu origem ao nome Susana. A flor de lótus, na cultura do Antigo Crescente Fértil, simbolizava a regeneração, o rejuvenescimento e a vida. A amada se rejuvenesce em contato com o amado.

Do ponto de vista teológico, pode-se estabelecer uma analogia entre o *amado* e Deus. Esta analogia não se mostra simples, uma vez que não se encontra na BHS referências diretas à cabeça, aos cachos, às bochechas e os lábios de Deus. Os olhos de Deus são mencionados no AT com significado analógico. O seu olho julga, como julgou o pecado de Davi (2Sm 11,27). É um sinal de atenção, para o bem e para o mal (Dt 11,12; Sl 33,18; 34,16; Am 9,8).<sup>127</sup> Mas a analogia do Ct pode falar de um Deus como olhos que pacificam a alma, como o fazem as pombas junto às margens das águas (v. 12b). Por outro lado, não seria absurdo estabelecer a relação dos “lábios que são lírios que destilam mirra líquida” (v. 13cd), com a palavra (דבר). Durante a *Aliança* feita com

---

<sup>126</sup> Cf. KNIGHT, George. *A commentary on the books of the Song of Songs. Revelation of God. International theological Commentary*. Edingurgh: Eermans Publishing, 1998. p. 29.

<sup>127</sup> MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. Trad. Álvaro Cunha. 8 ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 666. Voz. OLHO.

o povo sobre a montanha, Deus emite *a palavra* (cf. Ex 19,6; 24,8) que deve ser anunciada por Moisés ao povo: “Agora, pois, se, de fato, escutais minha voz e guardais a minha aliança, vós sereis minha herança entre todos os povos, porque minha é toda a terra; sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa” (Ex 19,5-6). Em Ex 34, quando se narra a origem, se transcreve e se intitula os *dez mandamentos*, usa-se a mesma raiz verbal no texto hebraico no plural עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים (*dez palavras*) ou no singular com o artigo determinado הַדָּבָר (*a palavra*) denotando a importância da expressão para os ouvintes-leitores hebreus (Ex 34,28.27; 35,1.4). Uma analogia entre as referências exodais à palavra-promessa divina (Ex 19,6; 24,8; 34,28.27; 35,1.4) com os lábios divinos (v. 13cd), atribuiriam uma doçura e um perfume à palavra criadora de Deus, que não é somente fonte de normas morais, mas de prazer espiritual.

## CAPÍTULO IV – AS DEMAIS PARTES DO CORPO DO AMADO (vv. 14-15b)

### 4.1 Contexto

Inserido ainda no contexto da justificação da questão das *filhas de Jerusalém* acerca da razão pela qual o seu *amado* é melhor do que os outros homens (vv. 9-10) e finalizada a descrição da cabeça (vv. 11-13), a *amada* se detém agora nas demais partes do corpo humano, como as mãos (v. 14ab), o abdômen (v. 14cd) e as pernas (v. 15). Os objetos de comparação que são utilizados para a descrição merecem ser estudados como um símbolo de sua beleza arquetípica. Ademais, deveremos estudar, em particular, os materiais com os quais a amada compara as partes do corpo do amado, que coincide com elementos preciosos, tais como: o ouro (vv. 14a e 15b), as incrustações de crisólito (v. 14b), o marfim (v. 14c), as safiras (v. 14d) e o alabastro (v. 15a).

### 4.2 Texto em hebraico

|                              |        |
|------------------------------|--------|
| יָדָיו גְּלִילֵי זָהָב       | v. 14a |
| מְמֻלָּאִים בְּתַרְשִׁישׁ    | v. 14b |
| מַעְיו עֲשֶׂת שֵׁן           | v. 14c |
| מְעֻלָּפֹת סַפִּירִים        | v. 14d |
| שׁוֹקָיו עַמּוּדֵי שֵׁשׁ     | v. 15a |
| מִיָּסְדִּים עַל-אֲדָנִי-פָז | v. 15b |

### 4.3 Tradução portuguesa

|        |                                      |
|--------|--------------------------------------|
| v. 14a | Suas mãos são cilindros de ouro      |
| v. 14b | incrustado de crisólitos.            |
| v. 14c | Seu abdômen é uma chapa de marfim    |
| v. 14d | coberto de safiras.                  |
| v. 15a | Suas coxas são colunas de alabastro, |

v. 15b fundadas sobre pedestais de ouro puro.

#### 4.4 Crítica textual

O aparato crítico da *BHS* apresenta para os vv. 14-15 cinco variantes nos manuscritos antigos em hebraico e nas traduções antigas. No v. 14a, em vez de יָדָיו (*suas mãos*), há a variante עֵינָיו (*seus olhos*) no Códice da Geniza do Cairo. Essa alteração no v. 14a, pode-se referir ao brilho dos olhos do amado, mas, ao que parece, a lógica interna de mãos com algo dourado favorece o argumento da *BHS*, no sentido de adotar a palavra *mão* como opção possivelmente mais original para o texto.

|        | <i>BHS</i>                      | Códice da Geniza do Cairo    | Vulgata                           |
|--------|---------------------------------|------------------------------|-----------------------------------|
| v. 14a | יָדָיו גָּלִילִי זָהָב          | עֵינָיו גָּלִילִי זָהָב      | manus illius tornatiles aureae    |
|        | Suas mãos são cilindros de ouro | Seus olhos são arcos de ouro | As mãos dele são cilindros áureos |

No v. 14b, no lugar de בְּתַרְשִׁישׁ (*com crisólitos*), em vários manuscritos hebraicos editados por Kennicott,<sup>128</sup> o aparato crítico da *BHS* apresenta a substituição da preposição בּ por כּ, com a forma כְּתַרְשִׁישׁ (*como crisólitos*), talvez, como é típico entre os erros dos copistas, pela semelhança da forma escrita das duas preposições.<sup>129</sup>

|        | <i>BHS</i>                | Vários manuscritos hebraicos | Vulgata           |
|--------|---------------------------|------------------------------|-------------------|
| v. 14b | כְּתַרְשִׁישׁ             | כְּתַרְשִׁישׁ                | plenae hyacinthis |
|        | incrustado com crisólitos | incrustado como crisólitos   | cheio de jacintos |

No v. 14d, preteriu-se, em vez de מְעֻלָּפֶת (*recoberto*), a versão encontrada em um fragmento de um códice hebraico na Geniza do Cairo, que apresenta a forma מְעֻלָּפֶת (*recoberto*) enquanto que a *Septuaginta* apresenta a forma ἐπὶ λίθου σαπφείρου ([envolto] *em pedras de safira*).

<sup>128</sup> Códice manuscrito hebraico segundo B. Kennicott (VETUS TESTAMENTUM HEBRAICUM. Vol. I,II. (Oxoni: 1776,1780).

<sup>129</sup> Cf. SILVA, Cássio Murilo Dias. *Metodologia de Exegese Bíblica*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

|        | <i>BHS</i>             | <i>Septuaginta</i>   | Vulgata                |
|--------|------------------------|----------------------|------------------------|
| v. 14d | מְעֻלָּפֶת סַפִּירִים  | ἐπὶ λίθου σαπφείρου  | distinctus sapphyris   |
|        | Incrustado com safiras | sob pedras de safira | distinto pelas safiras |

No v. 15a, segundo informa o aparato crítico da *BHS*, em vez de *שֹׁשֶׁן* (*alabastro*), o Códice da Geniza do Cairo traz a variante *שֶׁן* (*marfim* ou *dente*).

|        | <i>BHS</i>                                      | Códice da Geniza do Cairo                                     | Vulgata                                  |
|--------|-------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------|------------------------------------------|
| v. 15a | שׁוֹקֵיוֹ עֲמוּדֵי שֹׁשֶׁן                      | שׁוֹקֵיוֹ עֲמוּדֵי שֶׁן                                       | crura illius columnae<br>marmoreae       |
|        | Suas pernas (coxas) são<br>colunas de alabastro | Suas pernas (coxas) são<br>colunas de marfim ( <i>dente</i> ) | As pernas dele são<br>colunas de mármore |

No v. 15b, no lugar de *אֲדָנִי* (*pedestais*) grafado com o *patah*, o Targum apresenta a palavra *אֲדָנִי* (*pedestais*) com o *sereh*. Trata-se de uma vocalização diversificada.

|        | <i>BHS</i>                                  | Targum                                   | Vulgata                                  |
|--------|---------------------------------------------|------------------------------------------|------------------------------------------|
| v. 15b | מִנְסָדִים עַל-אֲדָנִי-פָז                  | מִנְסָדִים עַל-אֲדָנִי-פָז               | quae fundatae sunt super<br>bases aureas |
|        | erguidas sobre os<br>pedestais de ouro puro | erguidas sobre pedestais de<br>ouro puro | que são fundadas sobre<br>bases áureas   |

## 4.5 A estrutura literária

O trecho apresenta apenas uma repetição de palavra em relação a Ct 5,9-16. A palavra de *פָּז* (*ouro puríssimo*) ocorre somente duas vezes vv. 11a e 15b. Segundo Assis, o paralelismo de *פָּז* (*ouro puríssimo*) delimita a descrição do amado da cabeça até as pernas, antes de concluir com o aspecto geral (v. 16).<sup>130</sup> O Códice da Geniza do Cairo apresenta, porém, mais uma repetição: a palavra *שֶׁן* (*marfim*) nos vv. 14c e 15a.

<sup>130</sup> Cf. ASSIS, Elie. *Flashes of fire. A literary analysis of the Song of Songs*. Library of Hebrew Studies. Old Testament Studies. London: T&T Clark International, 2009. p. 169.

Os vv. 14 e 15 foram subdivididos com sinas de pausa, de modo que estão constituídos cada qual em um *tetracolon*. As frases são nominais (vv. 14a, 14b, 14c, 14d, 15a, 15b, 15c e 15d).

Barbiero observa que a descrição contida nos vv. 14ab, 14cd e 15ab contém uma descrição que se detém, quanto ao *aspecto*, sobre a *vista* do amado tal como os vv. 11a, 11bc, 12ab e 15cd. Somente 16ab se detém ao *gosto* e os vv. 13ab e 13cd, ao *cheiro*. Admitindo-se o contato com a barba perfumada do amado, a amada teria tido prazer através de quase todos os sentidos externos.<sup>131</sup>

| <i>Estrutura</i> | <i>Versículos</i> | <i>Partes do corpo</i> | <i>Metáfora</i>    | <i>Aspecto</i> |
|------------------|-------------------|------------------------|--------------------|----------------|
| A                | v. 10             | Introdução             |                    |                |
| B                | vv. 11a           | Cabeça                 | Ouro               | Vista          |
|                  | vv. 11bc          | Cachos                 | Tâmaras/corvos     | Vista          |
|                  | vv. 12ab          | Olhos                  | Pombas             | Vista          |
| C                | vv. 13ab          | Faces                  | Perfume/fragância  | Cheiro e tato  |
|                  | vv. 13cd          | Lábios                 | For de lótus/mirra | Cheiro         |
| B'               | vv. 14ab          | Mãos                   | Ouro/Tarsis        | Vista          |
|                  | vv. 14cd          | Ventre                 | Marfim/safira      | Vista          |
|                  | vv. 15ab          | Pernas                 | Alabastro/ouro     | Vista          |
| C'               | vv. 15cd          | Aparência              | Líbano             | Vista          |
|                  | vv. 16ab          | Paladar                | Doçura/desejo      | Gosto          |
| A'               | vv. 16cd          | Conclusão              |                    |                |

Somente o v. 15b apresenta um objeto indireto com a ocorrência da preposição *לְ* (sobre). Nota-se que o vocabulário com o qual são comparadas poeticamente as partes do corpo humano está relacionado às partes de uma edificação, tal como se usa na descrição do templo de Salomão (1Rs 6 e 7) e da Tenda do Tabernáculo (cf. Ex 36 e 38). Tal como essas duas edificações, o corpo do *amado* é associado a materiais de nobre valor como o ouro (vv. 14a e 15b), as pedrarias de Tarsis (v. 14b), o marfim (v. 14c), as safiras (v. 14d) e o alabastro (v. 15a). O vocabulário utilizado nessa comparação, conforme estudaremos mais detidamente, compõe uma polissemia através da qual se configura ao ouvinte-leitor a figura do *amado* enquanto um monarca ajaezado

<sup>131</sup> Cf. BARBIERO, Giani. *Song of Songs. A close reading*. Trad. Michael Tait. Leiden/Boston: Brill, 2011. p. 296.

com suas joias reais ou o primeiro templo de Jerusalém com seus ricos ornamentos (1Rs 6 e 7) como uma reedição requintada do Tabernáculo do livro do Êxodo (Ex 36 e 38).

Para Loprieno, Ct 5,10-16 seria um exemplo de uma literatura de amor comum a Israel e ao Egito, interpretada, porém, em Israel da era do bronze tardio como um texto teológico na qual se canta a relação do homem com Deus.<sup>132</sup>

## 4.6 Observações histórico-teológicas

### 4.6.1 Descrição das mãos do amado

A descrição do amado se detém no corpo. Esta descrição faz com que a figura imaginária do amado se assemelhe às grandes estátuas dos deuses como se narra, por exemplo, no livro de Daniel (cf. Dn 2,32ss; Jr 10,9). Mas o amado não tem os pés de barro como os reis ou deuses descritos pelo profeta, mas sim de ouro (v. 15b).<sup>133</sup> Verifica-se uma analogia com as imagens de pedra incrustadas de metais e materiais preciosos encontradas no Egito e na Palestina, datadas do primeiro milênio antes de Cristo.<sup>134</sup> Por outro lado, a descrição de Ct 5,10-16 assemelha-se ao mito da vaca celeste: “seus ossos são de prata, seus membros de ouro, e seus cabelos de lapis lazuli verdadeiro”.<sup>135</sup> Na representação da princesa Medinet Habu, na qual figuram diversas cenas de harém, escreveu-se sobre uma das célebres princesas de Ramsés III: “teus cabelos são de *lapis lazuli*, tuas sobrancelhas são pedras, seus olhos malaquitas verdes, tua boca, jaspe vermelha”.<sup>136</sup> No Crescente Fértil antigo, era costume antigo descrever partes do corpo de deus e monarcas em comparação com metais ou pedras preciosas em modo análogo ao que se realizou nos vv. 14-15ab.<sup>137</sup>

---

<sup>132</sup> Cf. LOPRIENO, Antonio. Searching for a common background: Egyptian Love poetry and the Biblical Song of Songs. In: *Perspectiva on the Song of Songs*. (HAGEDONR, Anselm. Org.). Berlin: Walter und Gruyter, 2005. p. 132.

<sup>133</sup> Cf. CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O Cântico dos Cânticos. Um ensaio de interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005. p. 392.

<sup>134</sup> KEEL, Othmar. *The Song of Songs. A Continental Commentary*. Trad. Frederick Gaiser. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 219.

<sup>135</sup> HORNUNG, E. “Der Ägyptischen Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen”. In: *Orbis Biblicus Orientalis*. v. 46. Fribourg et Göttingen. 1997. 1/37. pp. 5-7. p. 52. n. 6.

<sup>136</sup> MONDERSON, Frederick. *Medinet Habu: Mortuary Temple of Ramses III*. Bloomington: AuthorHouse, 2009. p. 33.

<sup>137</sup> Cf. GARRET, Duane. *Song of Songs*. in: *The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Vol. 14. Nashville: Broadman Press, 1993. p. 374.

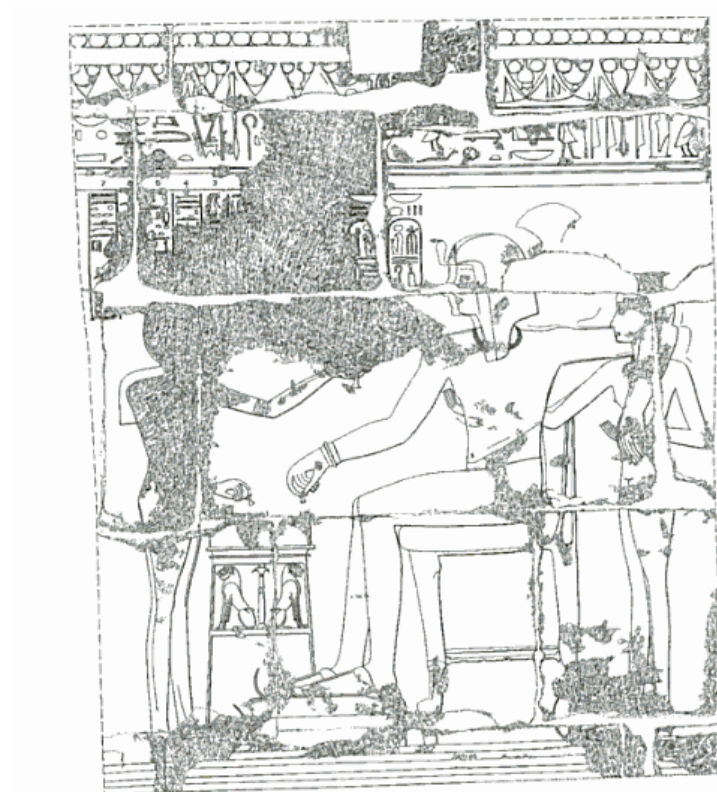


Fig. 20. Medinet Habu e Ramses III.<sup>138</sup>

Após descrever a cabeça, o primeiro elemento no qual a amada se detém é a mão do amado. O termo  $\tau$  (*mão*) ocorre milhares de vezes na *BHS*. Destacam-se, contudo, suas ocorrências em *Ct* (cf. *Ct* 5,4.5.14; 7,2). Em *Ct* 5,4, a amada descreve o momento no qual o amado meteu sua mão na fresta da porta e o seu coração se comoveu de amor. Em seguida, a amada fala de suas próprias mãos embebidas em perfumes (cf *Ct* 5,5). Em *Ct* 7,2, o amado fala das mãos do artista que talhou os contornos das coxas da amada. Para Stadelmann, o termo  $\tau$  abrange o que chamamos de pulso e antebraço: “acumulam-se os metais preciosos e o mais valioso para descrever idealmente a beleza do mais formoso entre os homens. A imaginação do poeta dispara, e põe na boca da

<sup>138</sup> Cf. MONDERSON, Frederick. *Medinet Habu: Mortuary Temple of Ramses III*. Bloomington: AuthorHouse, 2009. p. 33.



amada a descrição mais deslumbrante que se pode conceber”.<sup>139</sup> Deve-se considerar também o simbolismo da palavra *mão* no contexto bíblico em geral, segundo o qual, se atribuiu um significado sagrado: a mão de Deus expressa poder e ação. Quando Deus estende a mão, pode significar enfermidade, praga, morte para os inimigos de Israel (cf. Ex 3, 20; Sl 21, 9). Mas também pode significar um gesto amigo de quem concede ou quer receber algo. Os ornamentos com os quais a amada compara as mãos do amado, entendido como Deus, pode vir a significar a abundância e a variedade de seu poder e ação: Em uma interpretação espiritual, as mãos do amado são símbolos do poder divino. A fascinação que essas mãos promovem dão-se pelo encontro inesperado (cf. Ct 5,4) e admirativo (cf. Ct 5,14) das obras divinas.<sup>140</sup>

O termo *צִלְדֹּנִי* (*cilindros*) ocorre somente seis vezes na *BHS* (cf. Is 3,23; 8,1; 1Rs 6,34<sup>2x</sup>; Ct 5,14; Est 1,6). Devido seu diminuto número de ocorrências, o seu significado é de certo modo ambíguo, mas contém a ideia do que hoje se conhece como arco ou argola. Em *Isaías* (3,23 e 8,1), parece também ter tido o sentido de tabueta, como aquela usada pelo escriba. O paralelismo com o sexto capítulo do primeiro livro dos Reis é sugestivo, uma vez que este texto traz a descrição do templo de Salomão, quando se fala dos arcos (batentes) sobre as portas (cf. 1Rs 6,1-38).<sup>141</sup> O termo também pode se referir a cilindros que se põe nas cortinas, tal como se utilizava no Palácio de Assuero (cf. Est 1,6). Atribuídos às mãos do amado, pode significar a presença de uma joia ou bracelete. Esses braceletes tinham grande valor; eram de ouro maciço circundado com pedras preciosas. Os braceletes de ouro que o rei traz nos pulsos e braços são uma das insígnias da autoridade real (cf. 2Sm 1,10).<sup>142</sup>

O termo *זָהָב* (*ouro*) ocorre 460 (quatrocentos e sessenta) vezes na *BHS*. Destacam-se, porém, suas três ocorrências em *Ct* (1,11; 3,10; 5,14) e suas dez ocorrências no sexto capítulo do primeiro livro dos Reis (vv. 20. 21<sup>3x</sup>. 22<sup>2x</sup>. 28.30.32.35). O amado afirmou o desejo de mandar fazer ornamentos de ouro para a amada (cf. *Ct* 1,11). A amada desejava que se fizesse um estrado de ouro para o amado (cf. *Ct* 3,10). A amada utiliza uma linguagem dúbia, com a qual não se consegue definir se de fato o amado usa joias reais ou se o seu braço somente é comparado ao dourado dos metais

<sup>139</sup> CORDERO, Maximiliano García. “Cantar de los Cantares. Introducción y comentario”. In: *Biblia Comentada. Libros Sapienciales*. 2 ed. Madrid: BAC, 1967. p. 957

<sup>140</sup> Cf. NEE, Watchman. *El Cantar de los Cantares. El romance divino entre Dios y el hombre*. Anaheim: Living Stream Ministry, 1997. p. 47.

<sup>141</sup> Cf. CASCIARO, José María (Org.). *Sagrada Biblia. Antiguo testamento. Libros Poéticos y Sapienciales. Cantar de los Cantares. Traducción y notas*. 2 ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2005. p. 795

<sup>142</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 140.

preciosos (cf. Ct 5,14). Talvez sejam as mãos do amado, entendido como Deus, que são preciosas devido à abundância e à rica variedade de suas obras. Ademais, ao verificar as ocorrências de palavra **זָהָב** (*ouro*) notou-se que esta se repete dez vezes na descrição do primeiro templo de Salomão (cf. 1Rs 6, 20. 21<sup>3x</sup>.22<sup>2x</sup>.28.30.32.35). Esse paralelismo pode fazer com que o autor quisesse que o ouvinte-leitor lembrasse do primeiro templo, cujo interior teria sido revestido em grande parte de ouro (cf. 1Rs 6, 20. 21<sup>3x</sup>.22<sup>2x</sup>.28.30.32.35).

O verbo **מָלָא** (*encher*) ocorre centenas de vezes na *BHS*. Destacam-se porém suas duas ocorrências no Ct (Em *nifal*, 5,2; em *pual* 5,14). O *pual* só ocorre uma vez na *BHS* justamente em Ct (5,14). Sua forma em *qal* ocorre em significativas passagens do Pentateuco (Gn 1,22.28; 6,13; 9,1; 25,24; 29,21; 50,3<sup>2x</sup>; Ex 8,17; 10,6; 15,9; 32,29; 40,34.35; Lv 8,33; 12,4.6; 19,29; 25,30; Nm 6,5.13). Para Stadelmann, “o participio *incrustados* tem quase função de termo técnico da ourivesaria”.<sup>143</sup>

O termo **תַּרְשִׁישִׁי** (*Tarsis* ou *pedra preciosa*) ocorre somente sete vezes na *BHS* (Ex 28,20; 39,13; Ez 1,16; 10,9; 28,13; Ct 5,14; Dn 10,6). A veste do sacerdote Aarão, segundo a ordem de Deus, continha essa pedra preciosa (cf. Ex 28,20; 39,13). As rodas avistadas por Ezequiel tinham um aspecto e uma estrutura que se assemelhava às pedras de Tarsis (cf. Ez 1,16; 10,9). Ezequiel, após uma visão profética, foi informado por Deus estar no Éden, o jardim de Deus, que estava coberto de diversas pedras entre as quais a de Tarsis (cf. Ez 28,13). Segundo Stadelmann, “não se indica a espécie de pedra preciosa mas sua procedência: Tarsis é provavelmente a antiga cidade Tartessos, situada na foz do rio Guadalquivir na Espanha”.<sup>144</sup> Há outras teorias que defendem a localização de Tarsis na Cilícia ou na Sardenha.<sup>145</sup> Essas pedrarias eram célebres na antiguidade, mas é complexo identificar com precisão de qual tipo de pedra se trata o vocábulo **תַּרְשִׁישִׁי**.<sup>146</sup> Para Rodríguez, a indicação do lugar apenas quer dizer que são pedras exóticas e de inestimável valor,<sup>147</sup> proveniente, segundo Ravasi, dos extremos da terra.<sup>148</sup> De modo análogo ao que ocorre no livro de Ezequiel, em Daniel, as pedras de Tarsis atraíam o olhar devido ao seu brilho: “seu corpo era como as gemas de Tarsis;

<sup>143</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 140.

<sup>144</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 140.

<sup>145</sup> Cf. BARBIERO, Giani. *Song of Songs. A close reading*. Trad. Michael Tait. Leiden/Boston: Brill, 2011. p. 297.

<sup>146</sup> Cf. REICHERT, Klaus. *Das Hohelied Salomos. Übersetzt, transkribiert und kommentiert*. Wien/Salzburg: Redizenz Verlag, 1996. p. 117.

<sup>147</sup> Cf. RODRÍGUEZ, Ángel Aparecido. *Comentário filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 2012. p. 869.

<sup>148</sup> Cf. RAVASI, Gianfranco. *El cantar de los cantares*. Bogotá: San Pablo, 1998. p. 102.

seu rosto brilhava como o relâmpago, seus olhos, como tochas ardentes, seus braços e pés tinham o aspecto do bronze polido e sua voz ressoava como o rumor de uma multidão” (Dn 10,6). Entretanto, esta citação de Daniel faz lembrar que também Deus pode ter sido configurado nessa descrição da amada. Deus brilha como o corpo e a face do homem visto pelo profeta (cf. Dn 10,5-6).

#### 4.6.2 Descrição do ventre (abdômen)

O vocábulo *נֶפֶשׁ* (*ventre*) ocorre duas vezes em Ct 5,4.14 e mais vinte e nove vezes na BHS.<sup>149</sup> Em Ct 5,14, segundo Stadelmann, a palavra designa as *entranhas* (5,4) como também o *abdômen* (5,14) e pode ser traduzido pelo termo genérico *corpo*.<sup>150</sup> A amada trata em público das partes do corpo que habitualmente são cobertas: o ventre (v. 14c). Essa descrição sugere que exista um conhecimento mais íntimo. Cavalcanti, em uma interpretação erótica, aponta que esta menção poderia ser entendida como uma referência à genitália masculina de modo análogo a Ct 7,3.<sup>151</sup> Para Exum, o termo se refere aos órgãos internos.<sup>152</sup> Em uma interpretação espiritual, a menção ao ventre, também traduzível como *coração* em Ct 5,4, pode significar que o Senhor tem sentimentos profundos de amor para com o homem.<sup>153</sup>

A palavra *תִּשְׁפָּץ* (*lâmina*) é um *hapax legomena* (cf. Ct 5,14c). Há, porém, uma correlação com o verbo *עָשָׂה* (*polir* ou *recordar*) que ocorre somente mais duas vezes na BHS, em *qal* (cf. Jr 5,28) e *hitpael* (cf. Jn 1,6). Em Jeremias, o verbo em *qal* é atribuído aos poderosos que se apresentam *polidos* ou *reluzentes* (cf. Jr 5,28). O capitão do navio, no qual Jonas dormia, usou esse verbo para se referir ao ato de Deus *lembrar-se* dos naufragos, motivado pela oração de Jonas (cf. Jn 1,6). Segundo Stadelmann, o termo tem um “sentido incerto”, mas no contexto do v. 14c, e pode significar lâmina, lingote; e designa o revestimento dos móveis com lâminas de marfim.<sup>154</sup>

<sup>149</sup> cf. Gn 15,4; 25,23; Nm 5,22; 2Sm 7,12; 16,1; 20,10; Is 16,11;48,19; 49,1; 63,15; Jr 4,19; 31,20; Jn 2,1.2; Sl 22,15; 40,9; 71,6; Jo 20,14; 30,27; Rt 1,11; 2Cr 21,15.18.19; 32,21; Lm 1,20; 2,11; Ez 3,3;7,19

<sup>150</sup> STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 140.

<sup>151</sup> Cf. CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O Cântico dos Cânticos. Um ensaio de interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005. p. 391.

<sup>152</sup> Cf. EXUM, Cheryl. *Song of Songs: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: John Knox Press, 2005. p. 208.

<sup>153</sup> Cf. NEE, Watchman. *El Cantar de los Cantares. El romance divino entre Dios y el hombre*. Anaheim: Living Stream Ministry, 1997. 92.

<sup>154</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 140.

A palavra *נֶזֶם* (*dente* ou *marfim*) ocorre somente duas vezes em Ct (cf. 5,14 e 7,5) e mais oito vezes com o sentido de *marfim* tal como em Ct 5,14 (cf. 1Rs 10,18; 22,29; Ez 27,6.15; Am 3,15; 6,4; Sl 45,9; 2 Cr 9,17). É o mesmo termo utilizado para referir-se ao dente humano. O amado havia elogiado a alvura do pescoço da amada ao compará-lo com o *marfim* (cf. Ct 7,5). O *marfim* seria o único elemento orgânico da descrição que se caracteriza pelas comparações com minerais preciosos.<sup>155</sup> A aparência do corpo, em trajes reais, é comparada com o marfim lavrado, embutido no espaldar do sólio real.<sup>156</sup> Esta comparação das partes do corpo poderia evocar ao ouvinte-leitor alguns paralelos significativos que também utilizaram a palavra *marfim*, que na BHS, configura-se como um material *nobre* sempre associado à riqueza e à realeza. O porto de Tiro também era conhecido pela quantidade de marfim que atravessava (cf. Ez 27,15). Tiro, comparado ao um navio numa mensagem profética, teria os bancos de marfim (cf. Ez 27,6). Deus promete pela boca de Amós destruir as casas de marfim construídas pelos ricos (cf. Am 3,15) que inclusive deitavam-se languidamente sobre camas de marfim (cf. Am 6,4). O trono de Salomão era feito de marfim revestido em ouro (cf. 1Rs 10,18; 2 Cr 9,17). Acab teria sido ainda mais ousado ao construir um palácio de marfim (cf. 1Rs 22,29), tal como o rei do Salmo 45 que também possuiu um palácio deste material (cf. Sl 45,9). Segundo esses paralelos o *amado* de Ct 5,14 poderia evocar a figura de Salomão ou do rei de Israel, mas seria difícil associar com Deus, uma vez que não se atribuiu à divindade, ou às coisas sagradas, como o templo e as vestes sacerdotais esse ornamento, senão de modo indireto, caso se queira entender o Rei do Salmo 45,9 como uma figura de Deus ou compreender o rei de Israel em seu caráter sagrado como um Ungido de Deus.

O verbo *עָלָה* (*ser coberto*) ocorre cinco vezes na BHS (cf. Ct 5,14; Is 51,20; Gn 38,14; Am 8,13; Jn 4,8). Em duas dessas ocorrências o verbo está no *pual* (cf. Ct 5,14; Is 51,20). Nas demais em *hitpael* (cf. Gn 38,14; Am 8,13; Jn 4,8). Em Isaías, os filhos de Jerusalém *são cobertos* da cólera divina (cf. Is 51,20). Tamar *se cobriu* com um véu (cf. Gn 38,14). Na maldição profética de Amós, os jovens e donzelas *serão cobertos* de sede (cf. Am 8,13). Os raios de Sol *cobriram* a cabeça de Jonas de tal forma que este desejou a morte (cf. Jn 4,8). Nota-se pelo contexto destas referências que o verbo *עָלָה* (*ser coberto*) sempre possuiu um significado enfático no sentido de uma cobertura total

<sup>155</sup> GARRET, Duane. *Song of Songs*. in: The New American Commentary. *An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Vol. 14. Nashville: Broadman Press, 1993. p. 421.

<sup>156</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 140.

e dominante de tal forma que o que é coberto é totalmente influenciado pelo que cobre. O tronco do amado teria sido, então, totalmente coberto de ouro e safira (c. 14cd).

A palavra סַפִּיר (*safira*) ocorre somente onze vezes na BHS (cf. Ex 24,10; 28,18; 39,11; Is 54,11; Ez 1,26; 10,1; 28,13; Jó 28,6.16; Ct 5,14; Lm 4,7). Em Jó, a safira é comparada ao ouro, que embora preciosos, são extraídos da terra vulgar (cf. Jó 28,6). Mas a safira, assim como o onix e o ouro, não se compara com o valor da sabedoria (cf. Jó 28,16). Tal como as pedras preciosas de Tarsis incrustadas sobre as vestes do sacerdote Aarão (cf. Ex 28,20; 39,13), a safira era outro ornamento das insígnias sacerdotais (cf. Ex 28,18; 39,11). Caso se entenda a comparação da amada como uma referência ao traje portado pelo amado, infere-se que o bordado do traje de gala assemelha-se às safiras incrustadas no sólio.<sup>157</sup> Tal como as gemas de Tarsis, também estava no Éden visitado por Ezequiel (cf. Ez 28,13). Dois atributos da safira parecem ser estimados pelos antigos israelitas: o brilho que poderia ser atribuído aos príncipes (cf. Lm 4,7); e a rigidez, pois, em Isaías, Deus promete ao desolado um alicerce de safiras (cf. Is 54,11). Mas Deus havia sido visto acima de um pedestal de safiras (cf. Ex 24,10). Na visão de Ezequiel, uma silhueta humana, a quem o profeta atribuiu a “visão da imagem da glória do Senhor” (Ez 1,28). Este homem estaria sentado em um trono como safira (cf. Ez 1,26; 10,1). A safira é considerada um material celestial devido sua bela coloração azulada.<sup>158</sup> Há uma teoria segundo a qual a סַפִּיר (*safira*) seria a pedra *lapis lazuli*, uma pedra de coloração azulada escura, frequentemente mencionada em textos mesopotâmicos sobre ritos matrimoniais.<sup>159</sup> Exum nega rotundamente que סַפִּיר se refira à *safira*, afirmando-a como *lapis lazuli* em razão do largo uso desta pedra no *Crescente fértil*, especialmente no Antigo Egito.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> Cf. STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 140.

<sup>158</sup> Cf. BÜLMANN, Walter. *Das Hohelied. Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997. p. 66.

<sup>159</sup> Cf. BARBIERO, Giani. *Song of Songs. A close reading*. Trad. Michael Tait. Leiden/Boston: Brill, 2011. p. 280.

<sup>160</sup> EXUM, Cheryl. *Song of Songs: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: John Knox Press, 2005. p. 208.



Fig. 21. Lapis lazuli (à esquerda) e Safira (à direita).

#### 4.6.3 A descrição das pernas do amado

Para Ravasi, a descrição da amada evoca a menção às pernas dos faraós e dos deuses em texto egípcios.<sup>161</sup> Entretanto, a palavra *pernas* ou *coxas* ocorre dezenove vezes na *BHS* (cf. Ex 29,22.27; Lv 7,32.34.35; 8,25.26; 9,21; 10,14.15; Nm 6,20; 18,18; Dt 28,35; Jz 15,8; Sl 147,10; Pr 26,7; Ct 5,15; 1Sm 9,24; Is 47,2). A coxa também pode ser entendida como a perna ou parte da perna do carneiro (cf. Ex 29,22.27), que deveria ser atribuída aos filhos de Aarão (cf. Lv 7,32.34.35; 8,25.26; 9,21; 10,14.15; Nm 6,20; 18,18). O cozinheiro costumava reservar a coxa para o rei Saul, que certa vez, comeu em companhia de Samuel (cf. 1Sm 9,24). Ao referir-se à parte do membro inferior do ser humano, uma ocorrência da palavra parece restringir o uso do termo à parte do membro inferior que se localiza entre o joelho e o tornozelo: “Toma a mó, vai moer a farinha, tira teu véu, arregança teu vestido, descobre tuas *pernas* para passar os rios” (cf. Is 47,2). Mas esta interpretação não é unívoca. Entre as maldições dadas por Deus para quem não obedecesse a sua voz (cf. Dt 28,15), estava uma úlcera maligna e incurável nos joelhos e nas *coxas* que se estenderia da planta dos pés ao alto da cabeça (cf. Dt 28,35). Sansão feriu os filisteus na coxa (cf. Jz 15,8). Por outro lado, o livro dos Provérbios traz a palavra em um pitoresco ditado: “As pernas de um coxo não têm força: do mesmo modo uma sentença na boca de um tolo” (cf. Pr 26,7). E tal como os músculos do homem, Deus não se compraz com as pernas do

<sup>161</sup> Cf. RAVASI, Gianfranco. *El cantar de los cantares*. Bogotá: San Pablo, 1998. p. 102.

corredor (cf. Sl 147,10). No v. 15a, devido à falta de elementos no contexto, seria difícil definir se a amada fala das pernas ou das coxas do amado.

A palavra עמוד (coluna) aparece cento e duas vezes na BHS. Além das duas ocorrências em Ct (3,10 e 5,14), destacam-se sua reiterada ocorrência na descrição do Tabernáculo no deserto (cf. Ex 27, 10<sup>2x</sup>.11<sup>2x</sup>.12.14.15.16.17; 38,10<sup>2x</sup>.11<sup>2x</sup>.12<sup>2x</sup>.14.15.17<sup>2x</sup>.19.28) e na descrição do templo de Salomão (1Rs 7,2.3.6.15.16.17.20.22<sup>2x</sup>.21<sup>2x</sup>). A liteira do rei Salomão, cujo interior era revestido com o “amor” das filhas de Jerusalém, possuía *colunas* de prata (cf. Ct 3,10). Estas referências fazem com que se entenda que as pernas do amado não somente eram fortes como colunas físicas reais, mas sua descrição relembra ao ouvinte-leitor das colunas do templo. Tal como as referências aos cilindros presos às cortinas do palácio do rei Assuero que se evocou no v. 14a,<sup>162</sup> essas colunas de *alabastro* mais uma vez relembram o palácio do monarca de Susa (cf. Est 1,6).<sup>163</sup> De fato, o vocábulo שֹׁשֶׁן (*alabastro*) ocorre somente três vezes na BHS (cf. Ct 5,15; Est 1,6<sup>2x</sup>). Stadelmann afirma que

suas pernas são comparadas às colunas de alabastro que integram a estrutura da sala do trono. No interior das casas com recintos mais espaçosos utilizavam-se colunas de madeira para suporte do teto. O emprego de colunas feitas de pedra é atestado no AT, a partir do período persa (cf. Est 1,6).<sup>164</sup>

O verbo יָסַד (*erguer* ou *fundar*) ocorre em *pual* (*ser fundado*) seis vezes na BHS (cf. 1Rs 6,37; 7,10; Ag 2,18; Zc 8,9; Ct 5,15; Esd 3,6). Mais uma vez evoca-se a imagem do templo de Salomão, pois todas as ocorrências em *pual* do verbo יָסַד (*erguer* ou *fundar*) referem-se aos fundamentos do templo de Jerusalém (cf. 1Rs 6,37; 7,10; Ag 2,18; Zc 8,9; Esd 3,6). Essa inferência de elementos arquitetônicos da descrição que a amada faz do amado ainda é enfatizada pelo uso do substantivo יָסָד (*base* ou *pedestal*), o qual ocorre quarenta e sete vezes na BHS. Destas ocorrências destacam-se apenas uma ocorrência no Ct (v. 15) e 18 ocorrências na descrição do altar do tabernáculo nos capítulos 36 e 38 do livro do Êxodo (cf. Ex 36,24<sup>2x</sup>.26<sup>2x</sup>.30<sup>3x</sup>.36.38; 38,10.11.12.14.15.17.19.27.30.31). Essas correlações entre o amado e o templo de

<sup>162</sup> EXUM, Cheryl. *Song of Songs: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: John Knox Press, 2005. p. 148.

<sup>163</sup> Cf. BÜLMANN, Walter. *Das Hohelied. Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997. p. 66.

<sup>164</sup> STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 140

Jerusalém denotam o sentido teológico que se pode identificar no texto.<sup>165</sup> Esses pedestais são constituídos de *ouro puríssimo*, pois a palavra *ṭṭ* (*ouro puríssimo*) ocorre somente nove vezes na BHS (Is 13,12. Sl 19,11. 21,4; 119,127; Jó 28,17; Pr 8,19; Ct 5,11.15; Lm 4,2).

#### 4.7 Considerações finais

Concluída a descrição do rosto do amado (vv. 11-13), na qual se utilizaram imagens extraídas da flora e fauna, a amada passa a descrever o corpo, em comparação com minerais preciosos, com exceção do marfim, que é um material de origem orgânica animal (vv. 14-15ab). Todas as partes do corpo não habitualmente cobertas por vestimentas são douradas, ou seja, o rosto (v.11), as mãos (v.14a) e as pernas são como ouro, de ouro ou revestidas de ouro (v. 15). Pode-se pensar que as partes cobertas, por não tomarem sol, são mais claras, enquanto que as demais são bronzeadas. Como se o ouro já não fosse suficiente precioso, ainda há pedras preciosas. As pedrarias de Tarsis podem, talvez, indicar as unhas. A amada também trata em público das partes que habitualmente são cobertas: fala-se do ventre (v. 14c). Essa descrição sugere que exista um conhecimento mais íntimo. Cavalcanti, em uma interpretação erótica, aponta que esta menção poderia ser entendida como uma referência à genitália masculina de modo análogo a Ct 7,3.<sup>166</sup> Há, porém, uma interpretação teológica que salienta a intimidade da alma com o coração do Deus de Israel devido ao paralelismo do termo *ventre* com Ct 5,4.

Notou-se que o léxico de materiais precisos utilizados como comparação, ou seja, o ouro (vv. 14a e 15b), as colunas, (v. 15a) e o alabastro (v. 15a), são recorrentes nas descrições do Tabernáculo (cf. Ex 36 e 38) do Templo de Jerusalém, construído por Salomão (cf. 1Rs 6-7). O palácio de Assuero (cf. Est 1) apresenta cortinas com cilindros (v. 14a) e colunas de alabastro (v. 15a). O palácio de Acab (cf. 1Rs 22,29), o palácio, o trono e a liteira de Salomão (cf. 1Rs 10,18; 2 Cr 9,17; Ct 3,10), assim como o palácio do rei descrito no Salmo 45,9, são ornamentados de marfim (v. 14c). Ademais, o ouro (v. 14a e 15b), as gemas de Tarsis (v. 14b) e as safiras (v. 14d) são elementos ornamentais

---

<sup>165</sup> Cf. BARBIERO, Giani. *Song of Songs. A close reading*. Trad. Michael Tait. Leiden/Boston: Brill, 2011. p. 301.

<sup>166</sup> Cf. CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O Cântico dos Cânticos. Um ensaio de Interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005. p. 391.



da túnica de Aarão (cf. Ex 28 e 39). Esses paralelismos lexicais estabelecem uma relação entre o amado e o rei de Israel, entre o amado e o templo de Jerusalém, entre o amado e a túnica de Aarão. O texto pode, então, além de ser uma descrição erótica do amado, tratar-se de uma exaltação metafórica do templo, do sacerdócio e do monarca no Antigo Israel. Ademais, segundo a visão de Ezequiel, a silhueta humana, a quem o profeta atribuiu a “visão da imagem da glória do Senhor” (Ez 1,28), apresentava-se como um homem que estaria sentado em um trono como safira (cf. Ez 1,26; 10,1).<sup>167</sup> Essa relação também pode fazer pensar o texto como uma descrição antropomórfica da glória do Senhor. As mãos com cilindros de ouro (v. 14a) e cheia de pedrarias de Tarsis (v. 14b), podem representar a riqueza do poder de Deus, servido à relação entre a mão e o poder-ação. O ventre como peça de marfim (v. 14c), recoberto de safiras (v. 14d) podem estabelecer a relação com “visão da imagem da glória do Senhor” (Ez 1,28). As pernas como colunas de alabastro (v. 15a), erguidas sobre pedestais de ouro (v. 15b), estabelecem a relação, não somente com a imagem monumental dos reis ou dos deuses com pés de barro na visão de Daniel (cf. Dn 2,36ss), mas também da grandeza divina, do seu templo e do seu monarca. Não sem razão afirmou Loprieno que Ct 5,10-16 seria um exemplo de uma literatura de amor comum a Israel e ao Egito, interpretada, porém, em Israel da era do bronze tardio como um texto teológico na qual se canta a relação do homem com Deus.<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> KEEL, Othmar. *The Song of Songs. A Continental Commentary*. Trad. Frederick Gaiser. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 204.

<sup>168</sup> Cf. LOPRIENO, Antonio. Searching for a common background: Egyptian Love poetry and the Biblical Song of Songs. In: *PerspeCtive on the Song of Songs*. (HAGEDONR, Anselm. Org.). Berlin: Walter und Gruyter, 2005. p. 132.

## CAPÍTULO V – APARÊNCIA GERAL (v. 15cd)

### 5.1 Contexto

A descrição da cabeça (vv. 11-13) e de outras partes do corpo humano, como as mãos (v. 14ab), o abdômen (v. 14cd) e as pernas (v. 15), são seguidas agora de uma sentença a respeito da aparência geral do amado (v. 15cd). Merece especial atenção a pesquisa acerca da comparação com o Líbano (v. 15c) e com os cedros (v. 15d) feita pela amada e aplicadas a respeito da aparência ou da visão que ela possuiu do amado.

### 5.2 Texto em hebraico

v. 15c            מְרֵאֵהוּ כְּלִבְנוֹן

v. 15d            בְּחֹר כְּאַרְזִים

### 5.3 Tradução portuguesa

v. 15c            Sua aparência é como o do Líbano,

v. 15d            eleito como os cedros.

### 5.4 Crítica textual

O aparato crítico da *BHS* não apresenta para as segmentações 15c e 15d qualquer variante nos manuscritos antigos em hebraico e nas traduções antigas.

### 5.5 A estrutura literária

As segmentações 15c e 15d apresentam somente quatro palavras estruturadas com dois dicólons (2+2).

Nota-se a repetição da preposição *כְּ* (como) à frente das palavras *Líbano* (v. 15c) e *cedros* (v. 15d) conformando a figura retórica denominada correntemente como *símile* ou *comparação*. Esta consiste na comparação de dois elementos que não pertencem à mesma categoria. Tal forma dá-se ao comparar a *aparência* do amado com um país ou localidade, como o *Líbano* (v. v. 15c), ou com um vegetal, como o *cedro* (v. 15d).

Em contraste com os vv. 14-15ab, nos quais a amada comparou seu amado com pedras e metais preciosos, assim como ao marfim, que é de origem animal, agora a amada compara seu amado a um lugar, o Líbano, e a um vegetal, o cedro. Nota-se que em seu *wasf* descritivo, a amada volta a usar elementos do reino vegetal ao mencionar o *cedro* no v. 15d. Essa forma havia sido realizada também em relação aos *cachos* [dos cabelos] (v. 11b) em comparação com as *tâmaras*; das *bochechas*, com o *canteiro perfumado* (v. 13a); e dos *lábios*, com a *mirra*, que também é um produto de origem vegetal (v. 13d).

Comparações de partes do amado com elementos do reino vegetal em Ct 5,9-16

| versículo | parte do corpo       | Vegetal            |
|-----------|----------------------|--------------------|
| v. 11b    | cachos [dos cabelos] | Tâmaras            |
| v. 13a    | bochechas            | canteiro perfumado |
| v. 13d    | lábios               | Mirra              |
| v. 15d    | aparência            | Cedros             |

## 5.6 Observações histórico-teológicas

### 5.6.1 Aparência

A palavra *מַרְאֵהוּ* (sua aparência) ocorre somente duas vezes no livro do Ct (cf. Ct 2,14 e 5,15). Em contraste com o v. 5,15, no qual a amada fala da aparência do amado, em Ct 2,14, o amado é quem fala do rosto ou semblante da amada: “Minha pomba, oculta nas fendas do rochedo, e nos abrigos das rochas escarpadas, mostra-me o teu rosto, faze-me ouvir a tua voz. Tua voz é tão doce, e delicado teu rosto!”

מִרְאֵהוּ (sua aparência) em Ct

|         |                          |                                   |
|---------|--------------------------|-----------------------------------|
| Ct 2,14 | הֲרָאִינִי אֶת-מִרְאִיךָ | mostra-me o teu rosto [semblante] |
| Ct 5,15 | מִרְאֵהוּ כְּלִכְנוֹן    | seu rosto [semblante] como Líbano |

A palavra מִרְאֵה (*aparência, vista, aspecto, visão, semblante*) ocorre em diversas outras passagens da BHS<sup>169</sup> e é utilizada por vezes para denominar coisas inanimadas ao se mencionar a aparência do elemento árido (cf. Gn 2,9), a visão da luz da aurora (cf. Jl 2,4), o *aspecto* do grande altar construído junto ao Jordão (cf. Js 22,10) e a *aparência* das vacas *belas e gordas* assim como das *feias e magras* do sonho do faraó interpretado por José (cf. Gn 41,2.3.4<sup>2x</sup>). Na maldição posta por Deus a quem não praticar os mandamentos, fala-se da aparência falsa com que os olhos do amaldiçoado poderão sofrer ao contemplar o aspecto da manhã e da noite, de forma que se sinta aterrorizado (cf. Dt 28,34.67). Em *Levítico*, fala-se da *aparência* da pele infectada ou não pela lepra (cf. Lv 13,12.43) ou da “lepra” da casa (cf. Lv 14,37).

Mas esta palavra não é aplicada somente a objetos, mas também às pessoas. Por vezes é utilizado juntamente ao adjetivo *belo* e atribuído ao aspecto de mulheres como Sarai (cf. Gn 12,11), de Rebeca (Gn 24,16; 26,7), de Raquel (cf. Gn 29,17), de Betsabé, que fez com que Davi por ela se apaixonasse (cf. 2Sm 11,2) e de Tamar, filha de Absalão e neta de Davi (cf. 2Sm 14,27). Também alguns homens têm o aspecto ou semblante comentado elogiosamente como José (cf. Gn 39,6), dos jovens cortesão de Daniel (cf. Dn 1,13.15), de Eliab, filho de Isaías, irmão de Davi, rejeitado por Deus (1Sm 16,7), da *aparência* do egípcio ferido por Banaías (cf. 2 Sm 23,21), do *rosto* ou *aspecto* de Jó (cf. Jó 4,16). e do *aspecto* jovem, belo e delicado de Davi fez com que o gigante Golias o desprezasse (cf. 1Sm 17,42). Por essas inferências, nota-se que a palavra מִרְאֵה (*aparência, aspecto, visão, vista*) se refere ao aspecto material à visão que os sentidos possuem do objeto ou de uma pessoa. Não se pode definir, porém, que se trata do rosto ou face, ou mesmo do busto, ou se trata do aspecto geral da pessoa. Essa palavra contrasta, contudo, com a visão que Deus tem do ser em si mesmo, pois em Isaías, “Deus não julga pelas *aparências*” (cf. Is 11,3). De fato, “Melhor é a *aparência* que

<sup>169</sup> Cf. Gn 2,9; 12,11; 24,16; 26,7; 29,17; 39,6; 41,2.3.4<sup>2x</sup>; Ex 3,3; Lv 13,12.43; 14,37; Nm 8,4; 9,15.16; 12,8; Dt 28,34.67; Js 22,10; Jz 13,6; 1Sm 16,7; 17,42; 2Sm 11,2; 14,27; 23,21; Is 11,3; 52,14; 53,2; Ez 1,5.13.14.16.26.28; 10,9.22; 11,24; 40,3; 41,21; Jl 2,4; Na 2,5; Ecl 6,9; Dn 1,13.15; 8,16; 8,26; Jó 4,16.

veem os olhos do que a agitação dos desejos. Isso é ainda vaidade e vento que passa” (cf. Ecl 6,9).

Contudo, esta palavra também é aplicada para visões ou aparições de natureza mística segundo os relatos da *BHS*: algumas visões místicas são chamadas justamente de מַרְאֵה (*visão*) (cf. Dn 8,16; 8,26). Ademais, em várias visões místicas, esse substantivo é atribuído a coisas com as quais o vidente compara objetos do mundo material como a *aspecto* de candelabro que Deus teria mostrado a Moisés (cf. Nm 8,4), da *aparência* da nuvem que cobria o tabernáculo (cf. Nm 9,15.16), da *visão* de algo que se assemelhava a um altar de madeira (cf. Ez 41,21) e da *visão* dos carros de combate que saquearam Israel (cf. Na 2,5). Fala-se do *aspecto* dos quatro seres vivos que apareceram a Ezequiel (cf. Ez 1,5.13.14.16.26.28); do *aspecto* dos querubins que é comparada às gemas de Társis e às margens do rio Cobar (cf. Ez 10,9.22); da *visão* da Caldeia, onde se encontravam os exilados (cf. Ez 11,24); e da *aparência* do agrimensor, que parecia ser de bronze (cf. Ez 40,3). Em um texto sugestivo para a leitura cristã, fala-se da *aparência* do *Servo do SENHOR* (cf. Is 52,14) e da *aparência* do rebento que cresceu na terra, referindo mais uma vez ao *Servo do SENHOR* (cf. Is 53,2).

A palavra מַרְאֵה (*aparência, aspecto, visão*) também é utilizada ao referir-se a Deus como, por exemplo, o *aspecto* do anjo de Deus (cf. Jz 13,6), ou à *visão* da sarça ardente (cf. Ex 3,3). Fala-se também do fato de Moisés ter visto o “rosto” ou “aparência” do Senhor (cf. Nm 12,8). Os paralelismos entre Ct 5,15c, Ex 3,3 e Nm 12,8 pode sugerir que o amado descrito nos vv. 10-16, pode ser entendido de modo figurado. Numa leitura alegórica, pode ser uma referência ao Deus de Israel.

## 5.6.2 Líbano

Já a palavra לְבָנוֹן (Líbano), ocorre setenta e uma vezes na *BHS*.<sup>170</sup> O Líbano teria sido uma terra que foi dada como herança por Deus ao povo de Israel (cf. Dt 1,7; 11,24; Js 1,4; Zc 10,10). Moisés havia pedido a Deus para ver a terra prometida e o Líbano (cf. Dt 3,25). O Líbano não somente é um território que serve como referência para determinar os limites de Israel (cf. Js 9,1), mas embora fosse habitado por povos

<sup>170</sup> cf. Dt 1,7; 3,25; 11,24; Js 1,4; 9,1; 11,17; 12,7; 13,5.6; 1Rs 5,13.20.23.28<sup>2x</sup>; 7,2; 9,19; 10,17.21; 2Rs 14,9<sup>3x</sup>; 19,23; Is 2,13; 10,34; 14,8; 29,17; 33,9; 35,2; 37,24; 40,16; 60,13; Jr 18,14; 22,6.20.23; Ez 17,3; 27,5; 31,3.15.16; Os 14,6.5.8; Zc 10,10; 11,1; Sl 29,5.6; 72,16; 92,13; 104,16; Ct 3,9; 4,8<sup>2x</sup>.11.15; 5,15; 7,5; Esd 3,7; 2Cr 2,7.15; 8,6; 9,16.20; 25,18<sup>3x</sup>; Jz 3,3; 9,15; Hb 2,17; Na 1,4.

inimigos de Israel (cf. Jz 3,3), teria sido um território dominado por Israel a partir do tempo de Josué (Js 11,17; 12,7; 13,5.6). Segundo os relatos da *BHS*, o Líbano esteve sujeito a Israel até pelo menos o tempo de Salomão (cf. 1Rs 9,19; 2 Cr 8,6).

O principal produto de exportação do Líbano para as regiões circunvizinhas era a madeira do cedro, célebre pela sua beleza, resistência, simbolismo e dimensão.<sup>171</sup> A natureza dos cedros do Líbano, assim como de outros vegetais, era do conhecimento do rei Salomão (cf. 1Rs 5,13). O templo e palácio do rei Salomão havia sido construído com cedros importados do Líbano (cf. 1Rs 5,20.23.28<sup>2x</sup>; 7,2; 2Cr 2,7.15; 9,16.20). A liteira do rei Salomão era feita de *madeira* do Líbano (cf. Ct 3,9), que segundo Exum, “tratava-se da madeira mais resistente, excelente e perfumada que poderia existir”.<sup>172</sup> A madeira importada era guardada na “Casa da Floresta do Líbano” (cf. 1Rs 10,17.21). A floresta do Líbano era sua eminente riqueza e fonte de recursos como que inextinguível, a não ser através da mão de um poderoso enviado por Deus (cf. Is 10,34). O Segundo Templo, no tempo de Esdras, também havia sido reconstruído com cedros do Líbano e seu transporte havia sido feito com a autorização rei persa Ciro (cf. Esd 3,7).

Os montes do Líbano, com suas neves eternas (cf. Jr 18,14), eram as montanhas por excelência da Palestina (cf. 2Rs 19,23; Jr 22,6.20.23) possível de ser visualizado ainda hoje do vale do Jordão. De fato, algumas montanhas do Líbano atingem cerca de 10.000 pés (mais exatamente 2.814 metros) de altitude, como é o caso do monte Hermon, localizado na atual fronteira do Líbano com a Síria.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> Cf. NEE, Watchman. *El Cantar de los Cantares. El romance divino entre Dios y el hombre*. Anaheim: Living Stream Ministry, 1997. p. 97.

<sup>172</sup> EXUM, Cheryl. *Song of Songs: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: John Knox Press, 2005. p. 87.

<sup>173</sup> Cf. HESS, Richard. *Song of Songs*. Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005. p. 140.



Fig. 22 – Monte Hermón, localizado na atual fronteira do Líbano com a Síria<sup>174</sup>

O Líbano e o Cedro do Líbano são símbolos do que há de mais alto sobre a terra (cf. Ez 17,3). De tal forma, que os cedros do Líbano eram utilizados para a construção do mastro do navio (cf. Jr 27,5). Não somente a altura, mas também há o elogio das belas ramagens dos cedros do Líbano (cf. Jr 31,3), do seu perfume (cf. Os 14,6; Ct 4,11) e dos vinhos do Líbano (cf. Os 14,8), assim como das flores e frutos (cf. Sl 72,16). Os cedros do Líbano são árvores plantadas pelo próprio Deus (cf. Sl 104,16) e devido à altitude na qual nasce, fazem jorrar água viva que *desce* do Líbano (cf. Ct 4,15). O Líbano também poderia ser abençoado a ponto de transformar-se em um jardim (cf. Is 29,17). O crescimento também é atribuído ao cedro do Líbano como imagem por

---

<sup>174</sup> Foto creditada a Almog, em domínio público, disponível em [www.wikipedia.com](http://www.wikipedia.com).

excelência do crescimento do justo (cf. Sl 92,13). O Líbano é tão fértil que somente a maldição divina pode torná-lo estéril (cf. Jr 31,15.16; Na 1,4). O Líbano, quando digno de destruição, é arrasado pelo fogo (cf. Zc 11,1). O Líbano, lugar da estabilidade, é feito saltar pela voz do Senhor, e os seus cedros, símbolos da resistência, são despedaçados pela voz do Senhor (cf. Sl 29,5.6). Esse castigo é feito com uma *violência* aterrorizante (cf. Hb 2,17).

O Líbano, contudo, representava simbolicamente o lugar da glória (cf. Is 35,2; 60,13). O Rei de Judá, Amasias, se intitulava como *cedro do Líbano* e ao seu inimigo, o Rei de Israel, Joás, como *espinheiro do Líbano* (cf. 2Rs 14,9<sup>3x</sup>; 2 Cr 25,18<sup>3x</sup>). De fato, os cedros do Líbano ocorrem como metáfora dos mais poderosos da terra na história do rei Abimelec (cf. Jz 9,15). Os cedros do Líbano, em linguagem figurada representavam os poderosos da terra, que são capazes de se regozijar por causa do povo protegido por Deus diante do opressor (cf. Is 14,8; 37,24). Mas a maldição sobre Líbano o tornará coberto de vergonha (cf. Is 33,9). O Líbano não bastará para o fogo e sua fauna não será suficiente para o holocausto (cf. Is 40,16). O cedro do Líbano também simbolizava o espírito orgulhoso e altivo (cf. Is 2,13)

A amada vem justamente do Líbano para fazer sua entrada juntamente com o amado (cf. Ct 4,8<sup>2x</sup>). Segundo um comentário do Midrax, devido a semelhança da escrita das palavras לְבָנוֹן (Líbano) e לִבְנֶה (tijolo) em hebraico, que utilizam a mesma sequência de consoantes, trata-se de uma referência ao povo de Israel, a amada, chamado por Deus, o amado, da escravidão para a liberdade.<sup>175</sup> A amada está perfumada com os perfumes do Líbano (cf. Ct 4,11). O amado tem o semblante como o do Líbano (cf. Ct 5,15). O nariz da amada é como a torre do Líbano (cf. Ct 7,5).

A menção da amada, pode por um lado, reforçar a ideia de que a sua descrição se refere justamente ao templo de Jerusalém com toda sua firmeza, esplendor e grandeza e que havia sido construído com a madeira de cedro importada do Líbano (cf. 1Rs 5,20.23.28<sup>2x</sup>; 7,2; 2Cr 2,7.15; 9,16.20). Nesse sentido, conforme Davis, “há uma estreita relação entre Líbano e Jerusalém no interior na imaginação religiosa. “Líbano” torna-se uma palavra código para a glória de Jerusalém quando Deus a tomou por seu lugar”.<sup>176</sup> Por essa razão, o terceiro Isaías afirma a respeito de Jerusalém arrasada que “a glória do Líbano virá sobre ti” (cf. Is 60,13).

---

<sup>175</sup> Cf. NEUSNER, Jacob. *A Theological Commentary to the Midrash. Song of Songs Rabbah*. V. III. Studies in Ancient Judaism. Lanham/Oxford: University Press of America, 2001. p. 144.

<sup>176</sup> DAVIS, Ellen. *Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs*. Westminster Bible Companion. Louisville: John Knox Press, 2000. p. 268.



Por outro lado, pode-se dizer que a comparação da amada evoca os atributos positivos do cedro do Líbano aplicados sobre o corpo do amado. Assim como o amado é superior aos demais homens (cf. 5,10), os montes do Líbano eram os montes por excelência na região (cf. 2Rs 19,23; Jr 22,6.20.23). Assim como o Líbano e o Cedro do Líbano são símbolos do que há de mais alto sobre a terra (cf. Ez 17,3), assim a altura do amado se destaca na multidão (cf. Ct 5,10), tal como os mastros do navio habitualmente construídos de madeira de cedro (cf. Jr 27,5). Não somente a altura do amado-cedro, mas também há o elogio da sua beleza tal como das belas ramagens dos cedros do Líbano (cf. Jr 31,3). Também há o elogio do perfume (cf. Os 14,6; Ct 4,11) e dos vinhos do Líbano (cf. Os 14,8), que são comparados ao gosto da boca do amado e ao perfume da barba (cf. Ct 5,13) que se assemelha às flores e frutos tal como os cedros do Líbano (cf. Sl 72,16). O amado é abençoado por Deus, tal como os cedros que são árvores plantadas pelo próprio Deus (cf. Sl 104,16). A água viva que jorra e desce do Líbano (cf. Ct 4,15) é também a fonte de alegria e admiração da amada. O Líbano também poderia ser abençoado a ponto de transformar-se em um jardim (cf. Is 29,17), tal como a amada tem um jardim fechado, no qual só o amado tem acesso.

Essa linguagem romântico-erótica também pode ser atribuída a Deus que se configura com os atributos do amado. Deus é o mais alto dos seres, é forte, é belo, é fértil. Não seria absurdo imaginar que os perfumes, os vinhos e a beleza se referem ao contato da alma com este Deus tão beneficiador do povo na História do Antigo Israel.

### 5.6.3 Seletos

O verbo no *qal* passivo בָּחַר (escolher, selecionar, eleger) ocorre dezoito vezes na BHS<sup>177</sup> e é utilizado geralmente em texto com conteúdo militar: os carros com os quais o faraó perseguiu os filhos de Israel eram *seletos* (cf. Ex 14,7); os soldados israelitas também eram distinguidos como *escolhidos* que, na linguagem militar, conformavam um esquadrão de guerreiros de escol ou elite (cf. Jz 20,15.16; 20,34; 1Sm 24,3; 26,2; 2Sm 10,9; 1Rs 12,21; 1Cr 19,10; 2Cr 11,1; 13,3.17; 25,5; 2Sm 6,1).

---

<sup>177</sup> cf. Ex 14,7; Jz 20.15.16; 20,34; 1Sm 24,3; 26,2; 2Sm 10,9; 1Rs 12,21; Jr 49,19; 50,44; Ct 5,15; 1Cr 19,10; 2Cr 11,1; 13,3.17; 25,5; 2Sm 6,1; Sl 89,20.

Em Jeremias, o castigo divino recai sobre um exército, mas somente os escolhidos pereceram na batalha, pois Deus é representado sob a imagem de um leão à espreita que ataca os que passam pelo vale (cf. Jr 49,19; 50,44).

No Salmo 89, porém, fala-se de um *eleito* que é exaltado no meio do povo: Davi, conforme se afirma explicitamente no texto do Salmo (cf. Sl 89,20). Esta passagem é a mais semelhante com Ct 5,15: “escolhido como os cedros”. O amado é eleito, escolhido, seletto. O amado é como a madeira de cedro de qualidade posta à parte para servir um desígnio especial, para fazer parte de uma edificação honrosa. A imagem evoca o templo de Jerusalém, construído com madeiras de cedro (cf. 1Rs 5,20.23.28<sup>2x</sup>; 7,2; 2Cr 2,7.15; 9,16.20), mas devido ao seu paralelismo com o Sl 89,20, relembra a pessoa do rei Davi, escolhido entre os seus irmãos, filhos de Isaí, para ser o rei de Israel. Mais uma vez o texto revela uma polissemia que faz com que o ouvinte-leitor lembre, conforme a ocasião ou a necessidade, a analogia do amado como o rei de Israel ou com o templo.

#### 5.6.4 Cedros

A palavra אֲרֶז (*cedro*), que no v. 15d ocorre no plural e precedida preposição como כְּאֲרָזִים (*como cedros*), ocorre três vezes no livro do Ct (cf. Ct 1,17; 5,15; 8,9), mas na BHS ocorre em um total de setenta e três vezes.<sup>178</sup> O *Cedro do Líbano* (*Cedrus Libani*) é uma árvore conífera, de grande porte na idade adulta, nativa das montanhas da região do Líbano, Síria Ocidental e Turquia centro-meridional. No Líbano e na Turquia é abundante, principalmente a altitudes entre mil e dois mil metros. A árvore tem folhagem perene.<sup>179</sup> A importância do cedro-do-líbano em diversas civilizações clássicas compreende-se pela diversidade de usos possíveis. A sua madeira, homogênea e aromática, foi bastante utilizada na antiguidade, pelos Fenícios, para construir as suas embarcações militares e comerciais, bem como para a construção de templos e habitação. Os Egípcios utilizavam a sua resina na prática da mumificação - encontram-se, de fato, vestígios da sua serradura nos túmulos dos Faraós. Papiros antigos

<sup>178</sup> cf. Lv 14,4; 6.49.51.52; Nm 19,6; 24,6; 2Sm 5,11; 7,2.7; 1Rs 5,13.20.22.24; 6,9.10.15.16.18.20.36; 7,2<sup>2x</sup>.3.7.12; 9,11; 10,27; 2Rs 14,9; 19,23; Is 2,13; 9,9; 14,8; 37,24; 41,19; 44,14; Jr 22,7.14.15.23; Ez 17,3.22.23; 27,5; 31,3.8; Am 2,9; Zc 11,1.2; Sl 29,5<sup>2x</sup>; 80,11; 92,13; 104,16; 148,9; Jó 40,17; Ct 1,17; 5,15; 8,9; Esd 3,7; 1Cr 14,1; 17,1.6.4<sup>2x</sup>; 2Cr 1,15; 2,2.7; 9,27; 25,18; 1Rs 6,18; 5,11; Jz 9,15.

<sup>179</sup> FRANCO, J.. *Cedro*, in "Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira da Cultura, Edição Século XXI", Volume VI, Editorial Verbo, Braga, Setembro de 1998.

comprovam a grande comercialização entre o Líbano e o Egito desta madeira de distinção. Era costume queimar este tipo de cedro em diversas cerimônias solenes.<sup>180</sup>



Fig. 22. Exemplar de cedro do Líbano

---

<sup>180</sup> SEMAAN, M.; HABER, R. *In situ conservation on Cedrus libani in Lebanon*. *Acta Hort.* 615: 2003. pp. 415-417.

A casa de Davi era construída de cedro (cf. 2Sm 5,11; 7,2; 1Cr 14,1), e embora David estivesse com escrúpulos a ponto de propor-se em construir um templo de cedro para a arca, Deus pediu que não a construísse (cf. 2Sm 7,7; 1Cr 17,1.6.4<sup>2x</sup>). Salomão, além de conhecer e falar acerca da natureza dos cedros do Líbano, ordenou que fossem importadas madeiras de cedro dos sidônios (cf. 1Rs 5,20) para construir seu palácio (cf. 1Rs 5,13.20.22.24; 7,2<sup>2x</sup>.3.7.12; 9,11; 2Cr 1,15; 2,2.7) e o templo (cf. 1Rs 6,9.10.15.16.18.20.36). O interior do templo possuía peças esculpidas em cedro (cf. 1Rs 6,18). A administração de Salomão fez com que o cedro se tornasse tão abundante em Jerusalém como se não fosse madeira de uma árvore exógena (cf. 1Rs 10,27; 2Cr 9,27). O segundo templo também havia sido construído com madeira de cedro (cf. Esd 3,7). Jeremias, contudo, condena o templo construído com cedros por iniciativa de Joaquim (cf. Jr 22,7.14.15.23). O cedro era uma madeira nobre de tal forma que também era utilizada no culto: era um dos elementos ofertados para a purificação da lepra (cf. Lv 14,4.6.49.51.52) e para o sacrifício da ovelha vermelha (cf. Nm 19,6). Ademais, Isaías ridiculariza os deuses esculpidos em madeiras nobres (cf. Is 44,14).

A palavra cedro ocorre mais uma vez na já mencionada disputa entre os reis de Judá e Israel, respectivamente, Amasias e Joás (cf. 2Rs 14,9; 2Cr 25,18)). Isaías afirmou que Deus humilhou o rei Ezequias cortando os seus cedros mais altos (cf. 2Rs 19,23; Is 37,24), pois, o cedro é símbolo do orgulho e da altivez (cf. Is 2,13). De fato, Abimelec, conhecido pela sua soberba, trata os cedros do Líbano, ou seja, os nobres de Israel como meros subalternos (cf. Jz 9,15).

Deus promete construir o reino não com madeira comum de sicômoro, mas com madeiras de cedro (cf. Is 9,9), pois os cedros são símbolos do poder e da realeza (cf. Is 14,8). Somente Deus é capaz de fazer com que madeiras nobres, como o cedro, brotem no deserto (cf. Is 41,19). O povo de Israel é comparado com diversas plantas, entre as quais, o cedro (cf. Sl 80,11). As tendas de Jacó eram elogiadas pela fartura como o cedro à margem das águas (cf. Nm 24,6). O justo cresce como o cedro do Líbano (cf. Sl 92,13). Os cedros do Líbano são, por vezes, plantados pelo próprio Deus (cf. Sl 104,16). Os cedros são convidados a louvar o Senhor juntamente com as demais criaturas (cf. Sl 148,9).

O cedro é símbolo da altura (cf. Ez 17,3; Am 2,9) a tal ponto que o mastro dos navios era construído de cedro (cf. Ez 27,5). O cedro também é uma imagem do povo de Israel reconciliado com o Senhor e que cresce com esplendor (cf. Ez 17,22.23). A

grandeza do faraó do Egito é comparada ao cedro (cf. Ez 31,3.8). De fato, os poderosos também são representados pelos cedros (cf. Zc 11,1.2). Mas quando estes não escutam a o Deus de Israel, a voz do Senhor despedaça os cedros do Líbano (cf. Sl 29,5<sup>2x</sup>), apesar de sua célebre resistência, como se elogia a respeito da cauda de Beemot, que em sua robustez, é comparada ao cedro (cf. Jó 40,17).

Tal como em algumas passagens anteriores, a figura do cedro é retomada em Ct ao tratar da solidez e da nobreza da casa do amado, pois segundo este, as vigas da sua casa são de cedro (cf. Ct 1,17). Conforme observa Exum, esta frase “não é narrativa, mas sim lírica”,<sup>181</sup> por isso para Nee, esta imagem da madeira de cedro como material nobre e resistente para a estrutura da casa representa a segurança da alma junto a Deus.<sup>182</sup> Mas a interpretação desta passagem não é unívoca conforme a natureza do poema lírico: para Garret, a porta de cedro “parece significar a virgindade protegida pelos irmãos até o momento do casamento”.<sup>183</sup> Ademais, a amada, chamada também de irmã, é comprada a uma porta com pranchas de cedro a fim de ressaltar sua firmeza (cf. Ct 8,9). A amada, quando evoca ao amado como “eleito como o cedro” (cf. Ct 5,5), parece querer recordar os atributos notadamente atribuídos a esta madeira: a nobreza, estatura<sup>184</sup> e resistência,<sup>185</sup> a ponto de ser parte integrante não somente dos palácios dos reis mais célebres da História do Antigo Israel, Davi e Salomão, mas também do Primeiro e do Segundo Templo.

Para Griffiths, como o cedro representava em algumas passagens a glória humana arrasada pelo Criador no dia do julgamento (cf. Jz 9,15; Zc 11,1.2), a imagem do cedro aplicada em Ct “pode se referir ao amor humano luxuriante, magnífico deleitável, mas não independente do Senhor, sob pena de ser extinguido através da destruição”.<sup>186</sup> De fato, o cedro também era um objeto digno de ser ofertado em sacrifício a Deus. O cedro é um objeto quase sagrado, ou digno de sacralizar-se no sacrifício a Deus. Não sem razão, se entendermos o amado como aquele a quem a amada dedica seu amor, mas

---

<sup>181</sup> EXUM, Cheryl. *Song of Songs: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: John Knox Press, 2005. p. 47.

<sup>182</sup> Cf. NEE, Watchman. *El Cantar de los Cantares. El romance divino entre Dios y el hombre*. Anaheim: Living Stream Minitry, 1997. p. 87.

<sup>183</sup> GARRET, Duane. *Song of Songs*. in: The New American Commentary. *An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Vol. 14. Nashville: Broadman Press, 1993. p. 428.

<sup>184</sup> Cf. CASCARO, José Maria (Org.). *Sagrada Biblia. Antiguo testamento. Libros Poéticos y Sapienciales. Cantar de los Cantares. Traducción y notas*. 2 ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2005. p. 609.

<sup>185</sup> Cf. NEE, Watchman. *El Cantar de los Cantares. El romance divino entre Dios y el hombre*. Anaheim: Living Stream Minitry, 1997. p. 37.

<sup>186</sup> GRIFFITHS, Paul J. *Song of Songs*. Brazos Theological Commentary on the Bible. Brazos Press. 2011. p. 48.

também como o rei de Israel, como o templo de Jerusalém, ou, por fim, como o próprio Deus de Israel, é possível atribuir os atributos anexados à palavra cedro conforme a análise do contexto de suas ocorrências: força, resistência (firmeza), nobreza (excelência), estatura (altura) e santidade.<sup>187</sup> Para Cordero, “as palavras da amada carregam um valor simbólico idealizador”.<sup>188</sup> O Cedro, enquanto representante da “natureza humana”, segundo Nee, “vem a significar a excelência e elevação do caráter moral”.<sup>189</sup>

## 5.7 Considerações finais

A palavra מַרְאֵה (*aparência, aspecto, visão*) também é utilizada ao referir-se a Deus como o *aspecto* do anjo de Deus (cf. Jz 13,6), ou à visão da sarça ardente (cf. Ex 3,3). Fala-se também do fato de Moisés ter visto o “rosto” ou “aparência” do Senhor (cf. Nm 12,8). Os paralelismos entre Ct 5,15c, Ex 3,3 e Nm 12,8 pode sugerir que o amado descrito nos vv. 10-16, pode ser entendido de modo figurado, e numa leitura alegórica, ser uma referência ao Deus de Israel. Para Stadelmann, o aspecto do amado tem a “aparência majestosa do monte Líbano, que se destaca pela imponência de seus píncaros. O termo qualificativo airoso (*bahûr*), lit. escolhido, de escol, refere-se à figura do rei, cujo porte sobranceiro se assemelha aos famosos cedros do Líbano”.<sup>190</sup> As qualidades atribuídas ao Líbano, conforme as passagens da *BHS* que foram analisadas, podem ser atribuídas a Deus, que se configura com os atributos do amado. Deus é o mais alto dos seres, é forte, é belo, é fértil. Não seria absurdo imaginar que os perfumes, os vinhos e a beleza se referem ao contato da alma com este Deus tão beneficiador do povo, na História do Antigo Israel.

Como no *Salmo* 89 fala-se de um *eleito* que é exaltado no meio do povo: Davi, conforme se afirma explicitamente no texto do Salmo (cf. Sl 89,20), o paralelismo desta passagem com Ct 5,15 (escolhido como os cedros), permite concluir que o amado é o eleito, o escolhido, o seletor. O amado é como a madeira de cedro de qualidade posta à

---

<sup>187</sup> BERGANT, Dianne. *Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry*. Collegeville: The Liturgical Press, 2001. p. 72.89

<sup>188</sup> Cf. CORDERO, Maximiliano García. “Cantar de los Cantares. Introducción y comentario”. In: *Biblia Comentada. Libros Sapienciales*. 2 ed. Madrid: BAC, 1967. p. 957.

<sup>189</sup> NEE, Watchman. *El Cantar de los Cantares. El romance divino entre Dios y el hombre*. Anaheim: Living Stream Ministry, 1997. p. 87.

<sup>190</sup> STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 140.



parte para servir um desígnio especial, para fazer parte de uma edificação honrosa. A imagem evoca o templo de Jerusalém, construído com madeiras de cedro (cf. 1Rs 5,20.23.28<sup>2x</sup>; 7,2; 2Cr 2,7.15; 9,16.20), mas devido ao seu paralelismo com o Sl 89,20, relembra a pessoa do rei Davi, escolhido entre os seus irmãos, filhos de Isaí, para ser o rei de Israel. Mais uma vez o texto revela uma polissemia que faz com que o ouvinte-leitor lembre, conforme a ocasião ou a necessidade, a analogia do amado como o rei de Israel ou com o templo.

Tal como em algumas passagens anteriores, a figura do cedro é retomada em Ct ao tratar da solidez e da nobreza da casa do amado, pois, segundo este, as vigas da sua casa são de cedro (cf. Ct 1,17). Ademais, a amada, chamada também de irmã, é comparada a uma porta com pranchas de cedro a fim de ressaltar sua firmeza (cf. Ct 8,9). A amada, quando evoca ao amado como “eleito como o cedro” (cf. Ct 5,5), parece querer recordar os atributos notadamente atribuídos a esta madeira: a nobreza, estatura e robustez, a ponto de ser parte integrante não somente dos palácios dos reis mais célebres da História do Antigo Israel, Davi e Salomão, mas também do Primeiro e do Segundo Templo. Ademais, o cedro era um objeto digno de ser ofertado em sacrifício a Deus. O cedro é um objeto quase sagrado, ou digno de sacralizar-se no sacrifício a Deus. Não sem razão, se entendermos o amado como aquele a quem a amada dedica seu amor, mas também como o rei de Israel, como o templo de Jerusalém, ou, por fim, como o próprio Deus de Israel, é possível atribuir os atributos anexados à palavra cedro conforme a análise do contexto de suas ocorrências: força, resistência, nobreza, estatura (altura) e santidade.

## CAPÍTULO VI – PALATO: DOÇURAS E DELÍCIAS (v. 16ab)

### 6.1 Contexto

Após descrever o amado da cabeça às pernas (vv. 10-15), a amada volta sua atenção ao todo da sua pessoa. O amado, inteiramente, é “gostosura” ou “delícia”. Ao falar do palato do amado, ou seja, do céu da boca do amado e da sensação que esta experimentou ou imagina que há de experimentar resume-se na doçura do céu da boca (v. 16a), a ponto de concluir que o amado inteiro é feito de delícias (v. 16b).

### 6.2 Texto em hebraico

|        |                   |
|--------|-------------------|
| v. 16a | חֶכֶו מִמֶּתְקִים |
| v. 16b | וְכָלֹ מִחֲמָדִים |

### 6.3 Tradução portuguesa

|        |                           |
|--------|---------------------------|
| v. 16a | Seu palato é doçura       |
| v. 16b | e tudo dele são delícias. |

### 6.4 Crítica textual

Não há variações nos manuscritos, segundo o aparato crítico da *BHS*. Convém, contudo, visualizar, em paralelo, o texto hebraico ladeado da tradução da *Septuaginta*, devido ao valor da interpretação e da tradução que os antigos judeus alexandrinos, com maior proximidade histórica do texto possivelmente mais original, teriam tido em relação aos v. 16ab:



| BHS                                          | Septuaginta                                | Vulgata                                           |
|----------------------------------------------|--------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| הָכֹחַ מִמְתָּקִים וְכָלֹּ מִמְתָּדִים       | φάρυγξ αὐτοῦ γλυκασμοὶ καὶ ὅλος ἐπιθυμία   | guttur illius suavissimum et totus desiderabilis  |
| Seu palato é doçura e tudo dele são delícias | A garganta dele é doçura e tudo é encanto. | A garganta dele é a mais suave e é todo desejável |

Nota-se que prevaleceu o sentido de doce na tradução da *Septuaginta* para a palavra מִמְתָּקִים. Ademais, percebe-se que os tradutores também procuraram outra alternativa além do palato para a tradução do substantivo הָכֹחַ (céu da boca) através do uso da palavra φάρυγξ (*garganta*), raiz da palavra portuguesa faringe. A Vulgata também optou por tal alternativa ao usar a palavra *guttur* (*garganta*). Percebe-se, por outro lado, a deficiência da tradução de Almeida, corrigida e revisada, que traz a seguinte versão para o português: “A sua boca é muitíssimo suave; sim, ele é totalmente desejável” (Ct 5,16). Os tradutores da *Bíblia de Jerusalém* francesa tentaram, contudo, aproximar-se mais do sentido do texto hebraico com acréscimo de uma negação (*n'est que*) e do substantivo acompanhado do pronome pessoal (*sa personne*): “*Son palais n'est que douceur, Et toute sa personne est pleine de charme*”, ou seja, em português: “Seu palato não é mais que doçura e toda sua pessoa é cheia de encanto”.

## 6.5 Estrutura literária

O v. 16a é constituído de uma frase nominal. Começa com o substantivo הָכֹחַ (palato) que está sufixado pelo pronome possessivo, assumindo a forma de הָכֹחַ (sua boca). Semanticamente, o pronome possessivo parece fazer com que a boca pertença ao amado em uma continuação da descrição das características anatômicas. O v. 16b apresenta a palavra וְכָלֹּ que, além de prefixada com a conjunção וְ (e), pode ser traduzida como “*tudo* ou *todo*”.<sup>191</sup> Ademais, Waltke e O'Connor não excluem a possibilidade de que כָּלֹּ também tenha uma função pronominal,<sup>192</sup> de modo que וְכָלֹּ מִמְתָּדִים (e tudo dele é delícia) salienta a existência do pronome possessivo.

<sup>191</sup> WALTKE, Bruce K., O'CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução Fabiano Ferreira, Adeleir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. p. 115.

<sup>192</sup> WALTKE, Bruce K., O'CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução Fabiano Ferreira, Adeleir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. p. 290. n.3

Os dois segmentos apresentam dois substantivos na forma do plural: מִתְקִים (doçuras) e מְחֻמְדִּים (delícias), os quais não somente semanticamente, mas também pela forma, estabelecem um paralelismo sintético, pois a boca sente o sabor doce e se compraz com a delícia, que não é necessariamente doce. Note-se que o segundo adjetivo está no plural, enquanto o primeiro está no singular. Exemplificando com Ct 5,16, Waltke e O'Connor, explicam:

Um substantivo abstrato é frequentemente expresso por um plural, que pode ter significado originalmente manifestações concretas diversas de uma qualidade ou de um estado. Estes plurais são construídos frequentemente com os paradigmas *qatul* e *qittul*. O singular de plurais abstratos é raramente atestado. Tais plurais podem referir-se a *qualidades*.<sup>193</sup>

Além de Ct 5,16, Waltke e O'Connor exemplificam outras passagens sintaticamente semelhantes (cf. Jó 12,6; Sl 5,10; Dn 9,23; 1 Sm 2,3, entre outros).

## 6.6. Observações histórico-teológicas

### 6.6.1 Seu palato

O substantivo פֶּתַח (*palato*) está sufixado com o pronome possessivo. Note-se que sua tradução pode ser mais restrita, vindo a significar o palato da boca, ou seja, o céu da boca, ou numa tradução mais ampla, significando a própria boca. Como vimos anteriormente, os tradutores da *Septuaginta* optaram por uma tradução mais restrita diferenciando פֶּתַח de palato (céu da boca) através do uso de φάρυγξ (garganta).

Na *BHS*, há vários paralelos para פֶּתַח (cf. Ez 3,26; Os 8,1; Sl 119,103; 137,6; Jó 6,30; 12,11, 20,13; 29,10; 33,2; 34,3; Pr 5,3; 8,7, 24,13; Ct 2,3; 5,16; 7,10; Lm 4,4). Note-se que o uso dessa palavra se restringe às literaturas profética e sapiencial. Em Ez 3,26, fala-se da língua que se cola ao *palato*, mas em Os 8,1, ao falar-se da trombeta colocada na boca, o significado da palavra pode não ser *palato* como em Ex 3,26.

Na literatura sapiencial, mais precisamente no Sl 137,6, tem-se uma passagem muito semelhante a Ez 3,26: “Se me não lembrar de ti, apegue-se-me a língua ao meu

---

<sup>193</sup> WALTKE, Bruce K., O'CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução Fabiano Ferreira, Adeleir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. p. 121.

palato” (Sl 137,6). A mesma ideia se repete em Jó (cf. 20,13; 29,10 e 33,2) e em Lamentações (cf. 4,4). Contudo, encontramos o Sl 119,103, no qual pode-se traduzir טַהַר por palato ou paladar: “Oh! quão doces são as tuas palavras ao meu *palato*” (Sl 119,103).

Em Pr 5,3, fala-se do palato em um sentido muito semelhante a Ct 5,16: “o seu palato é mais suave do que o azeite. Ao palato também cabe proferir a verdade (cf. Pr 8,7), ou seja, é entendido como a fonte da emissão da voz ou o órgão responsável pela emissão da palavra. Este sentido se coaduna com a tradução proposta pela *Septuaginta* (φάρυγξ) e pela *Vulgata* (*guttur*), embora o estudo do texto hebraico em si mesmo no tocante ao v. 16ab estabeleça a distinção entre boca, garganta e palato (céu da boca).

Embora a ciência moderna tenha atestado que a sensação dos sabores é percebida especialmente pela língua, que é capaz de distinguir em suas diferentes partes o doce, o amargo o azedo e o salgado, segundo Jó 6,30, o palato é a parte da boca capaz de sentir o sabor das comidas (cf. Jó 12,11; 34,3) e a doçura do mel: “Come mel, meu filho, porque é bom; o favo de mel é doce ao teu paladar” (Pr 24,13). O contexto de Pr 24, induz com que se interprete o *mel* como uma imagem da *sabedoria*, ou seja, a sabedoria é doce ao justo, como o mel é doce ao palato. Por outro lado, Jó, 6,30, aponta que o palato é capaz de distinguir coisas iníquas. Ou seja, ao palato é utilizado como um símbolo da capacidade humana de distinguir o sabor desagradável do que é mal e o sabor agradável da sabedoria.

Em Ct, há três ocorrências da palavra טַהַר (cf. Ct 2,3; 5,16; 7,10):

Ocorrências da palavra טַהַר em Ct

|        |                                                                                                                                         |                                                                                                                                                                          |
|--------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 2,3    | <p>כַּתְפוֹת בְּעֵצֵי הַיָּעַר כֵּן דֹּדַי בֵּין<br/>הַבָּנִים בָּצְלוֹ חֲמֻדָּתִי וְיִשְׁכַּבְתִּי וּפְרִיִּי<br/>מִתּוֹק לְחֻפִּי</p> | Qual a macieira entre as árvores do bosque, tal é o meu amado entre os filhos; desejo muito a sua sombra, e debaixo dela me assento; e o seu fruto é doce ao meu palato. |
| 5,16ab | <p>חֲכוֹ מִמְּתָקִים וְכֹלֹ מִחֲמָדִים</p>                                                                                              | Seu palato são doçuras e é todo delícias                                                                                                                                 |
| 7,10   | <p>וְחִפְּךָ כִּיִּין הַטּוֹב הוֹלֵךְ לְדֹדַי<br/>לְמִישָׁרִים; דּוֹבֵב, שֹׁפְתִי יִשְׁנִים</p>                                         | E o teu palato como o bom vinho para o meu amado, que se bebe suavemente, e faz com que falem os lábios dos que dormem.                                                  |

Note-se que, nas três ocorrências do substantivo **דָּבָר** contidas em Ct, é a amada quem fala do *palato* do amado. Primeiramente, relaciona o sabor do fruto da macieira com a sensação real ou imaginada do *palato* do amado. Em segundo lugar, compara com a doçura. E por fim, com o sabor do bom vinho. Para Stadelmann, “O céu da boca (cf. Ct 3,2; 7,10) é o lugar da fala (cf. Pr 8,7; Jó 33,2) e do gosto (cf. Jó 34,3). As doçuras indicam bebidas doces (cf. Ne 8,10) e tem conotação de tentação (cf. Pr 16,21)”.<sup>194</sup>

### 6.6.2 Doçura

O substantivo masculino plural **מִמְתָּקִים** (doçuras) ocorre somente duas vezes na *BHS* (cf. Ct. 5,16 e Ne 8,10).

|         |                                                                                                                                                                                               |                                                                                                                                                                                                                                           |
|---------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Ct 5,16 | חֲכֹ מִמְתָּקִים וְכֹל מִמְדִּים                                                                                                                                                              | Seu palato são doçuras e é todo delícias                                                                                                                                                                                                  |
| Ne 8,10 | וַיֹּאמֶר לָהֶם לְכוּ אֲכֹלוּ מִשְׁמְנִים וּשְׂתוּ מִמְתָּקִים וְשִׁלְחוּ מְנוּחַ לְאִין נִכּוֹן לוֹ-כִּי-קָדוֹשׁ הַיּוֹם לְאַדְנֵינוּ; וְאַל-תַּעֲצֹבוּ כִּי-הָדוֹת יִהְיֶה הָיָא מְעַזְבָּם | Disse-lhes: Ide, comei as gorduras, e bebei as doçuras, e enviai porções aos que não têm nada preparado para si; porque este dia é consagrado ao nosso Senhor; portanto não vos entristeçais; porque a alegria do SENHOR é a vossa força. |

Garret comenta outro tipo de ambiguidade verificada no v. 16b:

Sua boca é referida como doce de modo duplo, tanto pelas palavras como pelos beijos. Ao afirmar com tanta força sua admiração às filhas de Jerusalém, ela tem esquecido completamente o trauma da perda da sua virgindade. Seu amor por ele carregou sua fala com o rito da passagem<sup>195</sup>

<sup>194</sup> STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 140.

<sup>195</sup> GARRET, Duane. *Song of Songs*. The New American Commentary. *An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Vol. 14. Nashville: Broadman Press, 1993. p. 415.

Nee admite que a amada fala de um beijo real e relembra a realidade do beijo enquanto cumprimento habitual no oriente antigo e contemporâneo. Trata-se também do beijo que a alma pode experimentar com o contato com Deus.<sup>196</sup>

Griffiths relaciona a realidade do beijo com a raiz hebraica das palavras Salomão e Sulamita, cujo movimento dos lábios, ao ser pronunciado em hebraico, é semelhante ao movimento do beijo. Tratar-se-ia assim de uma demonstração de estreita intimidade entre o casal.<sup>197</sup>

Keel, baseado nos mitos sumérios de Enlil e Ninlil e no mito Ugarítico de Schacar e Shalim, o beijo é tratado enquanto um ato de intimidade e de amor entre o casal. No Egito, cultura que pode ter influenciado diretamente a escrita de Ct, conforme algumas referências arqueológicas (cf. Fig. 23), também era comum o beijo entre parentes, amigos e casais.<sup>198</sup>



Fig 23. – O Rei Akenaton beija os lábios da esposa Nefertiti (Placa Carnelia, datada em torno de 1340 a. C.).

Embora não exista um paralelismo com idêntica palavra em Nm 12,8, pois nessa passagem usa-se a palavra פֶּה, Davis recorda que Deus falou a Moisés de אֶל-פֶּה (boca

<sup>196</sup> NEE, Watchman. *El Cantar de los Cantares. El romance divino entre Dios y el hombre*. Anaheim: Living Stream Ministry, 1997. p. 172.

<sup>197</sup> GRIFFITHS, Paul J. *Song of Songs*. Brazos Theological Commentary on the Bible. New York: Brazos Press. 2011. p. 146.

<sup>198</sup> KEEL, Othmar. *The Song of Songs. A Continental Commentary*. Trad. Frederick Gaiser. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 41.

para boca) (cf. Nm 12,8). Pode-se fazer a correlação de que assim como a amada beija o amado em um gesto de profundo amor e intimidade, assim também Deus e Moisés estabeleceram essa relação. Deus, em uma linguagem cujo antropomorfismo atinge um paradoxo, transmite a Moisés sua *Palavra* aproximando sua boca da do seu profeta. Além da transmissão da palavra, nota-se a transmissão do amor e a relação de afeto íntimo. Cavalcanti, baseado na *Zohar*, afirma que o beijo na boca significa “a adesão do espírito ao espírito”.<sup>199</sup> O beijo mais do que uma união carnal, real e sensível é entendido pelos hebreus como união espiritual que compreende todo o ser do homem: corpo e espírito. Todo homem também é chamado a ter essa relação de intimidade para com Deus.<sup>200</sup> O *Midrax* já salientava o beijo de Deus através do anjo direcionado ao povo de Israel:

Quando Israel no Sinai aceitou o domínio de Deus na Torá, Israel foi beijado na boca por um anjo, ou pela própria Palavra. Quando Israel ouviu a Torá diretamente de Deus, ele quis aprendê-la e não esqueceu do que aprendeu, mas quando falou para Moisés interceder por ele, pois Israel havia esquecido seu aprendizado. Mas a época veio e a condição original do aprendizado perfeito foi restaurada e a relação direta de Israel com Deus foi readquirida.<sup>201</sup>

Não sem razão, os cristãos dos primeiros séculos, talvez inspirados pelas inúmeras referências bíblicas da relação de desponsório de Deus com o povo de Israel, falarão da relação por assim dizer matrimonial de Cristo com a Igreja e da alma com Deus (Orígenes. *Comentário ao Cântico dos Cânticos*. 3).

### 6.6.3 Delícias

O substantivo masculino no plural מְחֻמְדִּים, cujo singular é מְחֻמֵּד (desejável ou precioso), ocorre em treze passagens da *BHS* (cf. Ez 24,16.21.25; Os 9,6.16; Ct 5,16; Lm 1,10.11; 2,4; 2Cr 36,19; Is 64,10; 1Rs 20,6; Jl 4,5). Note-se que não se usa a palavra

<sup>199</sup> CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O Cântico dos Cânticos. Um ensaio de Interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005. p. 248.

<sup>200</sup> DAVIS, Ellen. *Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs*. Westminster Bible Companion. Louisville: John Knox Press, 2000. p. 242.

<sup>201</sup> NEUSNER, Jacob. *A Theological Commentary to the Midrash. Song of Songs Rabbah*. V. III. Studies in Ancient Judaism. Lanham/Oxford: University Press of America, 2001. p. 42.

no Pentateuco e seu uso predomina nos livros proféticos. Ademais, deve-se dizer que a referência de Gerhard Lisowsky não confere em Jl 4,5, de modo que se verificou um erro na sua *Konkordanz*, sem correção na errata na edição de 1993, que atualmente continua sendo impressa pela *Deutsche Bibelgesellschaft*.

Em 1Rs, notou-se que o significado da palavra é *coisa preciosa*, *coisa desejável* ou *preciosidade*: “Todavia amanhã a estas horas enviarei os meus servos a ti, e esquadrinharão a tua casa, e as casas dos teus servos; e há de ser que tudo o que de precioso tiveres, eles tomarão consigo, e o levarão” (1Rs 20,6). O mesmo significado é encontrado em Is 64,10, Lm 1,10.11; 2,4 e Os 9,6.16. Em 2Cr, a palavra מְקִיָּם é usada como adjetivo ao referir-se aos vasos preciosos da casa de Deus (cf. 2Cr 36,19). Em Os 9,16, fala-se do fruto *desejável* ou *precioso* do ventre. Em Ez a palavra מְקִיָּם está relacionado aos olhos, ou seja, ao desejo dos olhos, ou ao que é desejável aos olhos (Ct. Ez 24,16.21.25).

## 6.7 Considerações finais

Do ponto de vista filológico, destaca-se a discussão a respeito da tradução adequada do substantivo מֶלֶךְ (céu da boca, palato ou paladar). Verificou-se que tanto das traduções antigas para o grego e para o latim, assim como os paralelos no interior da *BHS*, apoiam o argumento de que a palavra deve ser diferenciada do substantivo *boca*, assumindo a tradução mais específica de palato ou céu da boca.

Do ponto de vista hermenêutico, verificou-se que as doçuras e as delícias referidas ao palato e ao todo do amado têm um duplo sentido na própria interpretação literal do texto; ou seja, as doçuras e as delícias do palato do amado podem referir-se às palavras do amado que, em razão de sua gentileza e dos repetidos elogios, compraz a amada. Por outro lado, o próprio beijo do amado é também algo que compraz a amada. O ósculo na boca, enquanto contato íntimo, já habitual entre os povos orientais na Idade do ferro, segundo vários achados arqueológicos encontrados no Egito e na Mesopotâmia, datados do terceiro milênio e do segundo milênio antes de Cristo, é o ato pelo qual a amada expõe a sensação que espera ou experimentou junto ao amado. O

texto não deixa claro se a amada de fato beijou o amado, nem se viu realmente seu tronco e suas pernas, pois o elogio pode referir-se ao imaginário da amada.

Do ponto de vista teológico, verificou-se a profunda relação do contato íntimo através do beijo na boca entre o amado e a amada com a relação de Deus e do Povo de Israel. Esse contato relembra o desponsório entre Deus e Israel. Já os antigos comentadores do *Midrax* estabeleciam esta relação. Não sem razão, os escritores cristãos estabeleceram a relação de desponsório entre Cristo e a Igreja, entre Cristo e a alma do fiel e entre o fiel e Deus. A relação direta do v. 16ab com Pr 24 permite que concluamos que esta relação íntima com a divindade permite que a alma deguste do sabor agradável da sabedoria. É a relação íntima com Deus, é essa espécie de óculo da alma com o divino que faz com que a alma goze da alegria de ser sábio, que a literatura sapiencial relaciona com o ser justo e prudente.



## CAPÍTULO VII – O AMADO É AMIGO! (V. 16CD)

### 7.1 Contexto

O v. 16cd se apresenta como uma exclamação final que conclui a descrição do amado feita pela amada (vv. 10-16). Nota-se que o v. 16d delimita a parte final do trecho, pois o vocativo sobre as *filhas de Jerusalém* remete à pergunta feita por estas à amada sobre o que o amado teria de tão especial a ponto de esta se tornar doente de amor (cf. Ct 5,2). O paralelismo entre a pergunta no v. 9 e o vocativo no v. 16d,<sup>202</sup> delimita assim o trecho entre os vv. 9-16 como uma unidade literária. Por outro lado, outro argumento a favor desta delimitação é a mudança de direção do discurso, pois em Ct 6,1, versículo seguinte a Ct 5,16, as filhas de Jerusalém são quem dirigem o discurso direto na forma interrogativa à amada: “Ó mais bela das mulheres, para onde partiu seu amado?” (Ct 5,16).<sup>203</sup>

### 7.2 Texto em hebraico

|        |                         |
|--------|-------------------------|
| v. 16c | זֶה דּוֹדִי וְזֶה רֵעִי |
| v. 16d | בָּנוֹת יְרוּשָׁלַם     |

### 7.3 Tradução Portuguesa

|        |                                      |
|--------|--------------------------------------|
| v. 16c | Este é meu amado e este é meu amigo, |
| v. 16d | ó filhas de Jerusalém!”              |

### 7.4 Crítica textual

---

<sup>202</sup> Cf. EXUM, J. Cheryl. *Song of Songs: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: John Knox Press, 2005. p. 209.

<sup>203</sup> Cf. GRIFFITHS, Paul J. *Song of Songs*. Brazos Theological Commentary on the Bible. Ada: Brazos Press, 2011. p. 131.

Não há variações nos manuscritos segundo o aparato crítico da *BHS*.

## 7.5 A estrutura literária

### 7.5.1 Análise sintática

A frase nominal está estruturada por um pronome demonstrativo e um substantivo no singular sufixado com o pronome possessivo da primeira pessoa do singular.

### 7.5.2 O pronome demonstrativo

Merece especial atenção o demonstrativo הַ (este, este um), que ocorre duas vezes no v. 16c, referindo-se respectivamente aos substantivos דוּדִי (meu amado) e רֵעִי (meu amigo). Note-se, ademais, que na segunda ocorrência de הַ, este está precedido pela preposição וְ (e). Do ponto de vista semântico, a repetição do demonstrativo poderia denotar que o amado em suas peculiaridades e na sua integralidade é uma delícia, por isso, a amada usa uma fórmula de juramento para justificar a sua doença de amor e a superioridade do amado em relação aos demais homens (v. 10).<sup>204</sup>

A respeito da estrutura do v. 16cd, afirma Stadelmann:

a frase de conclusão deste cântico remete à pergunta sobre a identidade do amado, formulada na estrofe introdutória no v. 9, e afirma a relação de aliança entre a população e o rei, denominado amado e amigo. As expressões meu amado e meu amigo não são termos de carinho, próprios da poesia amorosa, mas têm significado específico como títulos honoríficos que denotam o status de aliado.<sup>205</sup>

Do ponto de vista estilístico, tanto a pergunta das filhas de Jerusalém (cf. v. 9) quanto a invocação delas no v. 16, assemelha alguns trechos de Ct com os poemas da antiguidade, inclusive os gregos, nos quais, além das personagens principais ou coadjuvantes, com seus caracteres próprios, são acrescentados a locução direta do coro, cujas locuções não chegam a conferir um caráter próprio, mas que interagem com as personagens principais a fim de explicitar mais detalhes acerca do trama ou das

---

<sup>204</sup> Cf. EXUM, J. Cheryl. *Song of Songs: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: John Knox Press, 2005. p. 209.

<sup>205</sup> STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 141.

características das personagens principais. Tal fenômeno parece acontecer com a menção das filhas de Jerusalém.<sup>206</sup>

## 7.6 Observações histórico-teológicas

### 7.6.1. O meu amado

As expressões *יְהִי* (*meu amado*) e *יְהִיָּה* (*teu amado*) estão sufixados com pronomes possessivos. No v. 16c, está sufixado com o pronome possessivo da primeira pessoal do singular e, no segundo caso, no v. 9a, está sufixado com o pronome possessivo da segunda pessoa do singular feminino. A palavra *יְהִי* (*amado*) ocorre trinta e nove vezes na *BHS*. Em vinte duas vezes possui o sentido de *amado* e é utilizada em sua maioria no livro *do Ct* (cf. Is 5,1; Ct 1,13.14.16; 2,3.8.9.10.16.17; 4,16; 5,2.4.5.6<sup>2x</sup>.8.9<sup>2x</sup>.10.16; 6,1<sup>2x</sup>.2.3<sup>2x</sup>; 7,10.11.12.14; 8,5). Essa palavra também possui o significado de *amor* ou *carícia(s)* e também ocorre em *Ct* (cf. Ez 16,8; 23,17; Ct 1,2.4; 4,10<sup>2</sup>; 5,1; 7,13; Pr 7,18). Por fim, também se observa que essa palavra pode significar *tio* em outros trechos da *BHS* (cf. Lv 10,4; 20,20; 25,49<sup>2</sup>; Nm 36,11; 1Sm 10,14.15.16; 14,50; 2Rs 24,17; Jr 32,7.8.9.12; Est 2,7.15; 1Cr 27,32; Am 6,10).

Tomando-se apenas as referências nas quais a palavra significa *amado* ((cf. Is 5,1; Ct 1,13.14.16; 2,3.8.9.10.16.17; 4,16; 5,2.4.5.6<sup>2x</sup>.8.9<sup>2x</sup>.10.16; 6,1<sup>2x</sup>.2.3<sup>2x</sup>; 7,10.11.12.14; 8,5) e as duas referências em *Ct*, nas quais significa *amor* ou *carícia*, convém destacar como essa palavra evoca personagens extremamente significativos das narrativas da *BHS*.

Na descrição que a *amada* faz das carícias de seu *amado*, logo no início de *Ct* 1, afirma que os *amores* no sentido de carícias inebriam-na mais do que o vinho: “Ah! Beija-me com os beijos de tua boca! Porque os *teus amores* são mais deliciosos que o vinho” (cf. *Ct* 1,2). Note-se que o substantivo *יְהִי*, no contexto frasal, apresenta significado diverso das demais ocorrências em *Ct*. Ainda no mesmo capítulo, mais precisamente em *Ct* 1,13, a amada canta: “uma bolsa de mirra é para mim *meu amado* repousando entre meus seios”. O *amado* é comparado a um receptáculo de perfume, tal

---

<sup>206</sup> DAVIS, Ellen. *Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs*. Westminster Bible Companion. Louisville: John Knox Press, 2000. p. 252.

como no v. 13ab, no qual a amada fala dos perfumes das faces e da barba do amado. A referência à mirra contida em uma bolsa deve-se ao fato de que esta planta odorífera, a qual cresce nas regiões da Somália e da Arábia do Sul, é vendida em forma de grãos dentro de pequenas bolsas de tecido ou couro.<sup>207</sup> Essa bolsa de perfume era geralmente portada pendurada ao pescoço, de modo que a amada faz uma alusão ao *amado*. Note-se que o contato a que a *amada* alude permite inferir que a amada ou teve um contato muito íntimo com o amado ou deseja ter esse contato que faz parte do seu imaginário. Assim sendo, o desejo é que o *amado* encoste e passe a noite com ela. E ainda, reforça a linguagem com a comparação do *amado* a outra fragrância, afirmando em Ct 1,14: meu *amado* é para mim um cacho de alfena florido entre as vinhas de Engadi. Esta planta é típica da região israelita do Engadi e localiza-se ao lado do Mar Morto, célebre por sua produção de fragrâncias.<sup>208</sup> Ct 1,15-17 apresenta um diálogo no qual a amada elogia o seu *amado* na segunda pessoa do singular: Tu és belo, meu amado, e também gracioso, inclusive nossa cama é fresca (cf. Ct 1,16). A expressão cama fresca recorda um divã ou leito que pode ser usado para o descanso (cf. Am 3,12; Sl 132,3) ou na hora de um banquete (cf. Am 6,4), mas também para o ato de amor (cf. Pr 7,16-18).

Já em Ct 2, o *amado* é comparado a uma macieira: “Como uma macieira entre as árvores da floresta: assim é meu *amado* entre os filhos. Em sua sombra desejo sentar, e seu fruto é doce ao céu de minha boca” (Ct 2,3). A amada vai além da comparação, a fim de apresentar a macieira como o lugar ideal para o amor. E ainda, deixa claro que é o fruto que distingue a macieira das demais árvores da floresta.

Ct 2,8-13 apresenta um canto inteiro atribuído ao amado, o qual responde ao anúncio da amada: “Levanta-te, minha amada, vai-te, minha bela!” (v.10). A comunicação começa a ser mais intensa entre o casal. Há uma interpelação do *amado* a deixar o mundo dela e a entrar no mundo dele. As referências bucólicas são intensas. Todavia, a amiga deve agir por conta própria. A linguagem sublinha esse aspecto, sendo que se poderia traduzir também: “quanto a ti, levanta e vai” (Gn 12,1). Talvez tenha a intenção de pedir que ela fuja junto dele. Note-se em Ct 2,8, a ocorrência *וַיִּקְרָא* (meu amado) na exclamação da amada: “A voz do meu *amado*: eis que está chegando. Corre sobre as montanhas, pula as colinas”. A amada encontra-se ansiosa pela chegada do amado. Por mais que esteja distante, se percebe uma aproximação veloz, que supera as

---

<sup>207</sup> STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 141.

<sup>208</sup> STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 141.

distâncias entre o casal. E ainda, em Ct 2,9, a amada faz a comparação a uma gazela ou a filhote dos cervos: “Ei-lo postando-se atrás da nossa parede, espiando pelas grades, espreitando da janela”. Contudo, a ideia da distância e o saber dela sobre a chegada do *amado* dão ao texto um caráter de sonho. Em Ct 2,16 a amada estabelece outro discurso direto sobre seu *amado*, para se demonstrar disposta a aceitar os desejos dele, declarando sua entrega amorosa: “Meu *amado* é meu e eu sou dele, de quem pastoreia debaixo dos lírios”. Provavelmente, essa linguagem metafórica faça referência às alegrias do amor. E ainda, a amada implora para que “antes que a brisa sopra e as sombras se debandem, volta! Sê como um gamo, *meu amado*, um filhote de gazela pelas montanhas de partilha” (Ct 2,17). Provavelmente, seja uma volta em direção a ela, e não de um giro com o fim de abandoná-la. E tudo isso deve acontecer antes da brisa da manhã. E com pressa, semelhante à gazela ou à cria dos cervos nos montes de Beter, que é um lugar a 11 quilômetros ao sul de Jerusalém.<sup>209</sup> A amada realça ter relação íntima entre os dois (cf. Ct 2,16), convida o amado agora, de forma velada, a passar a noite, alegrando-se com ela até a manhã, o que denota um encontro noturno (cf. Ct 2,17). Davis observa como ao contrário do que uma visão superficial da literatura bíblica poderia defender, segundo a qual a mulher deveria esconder seu desejo sexual, nota-se que, ao menos em Ct, a mulher pode usar de imagens a fim de exprimir de modo explícito e ardente seu desejo sexual, não somente para as amigas, as filhas de Jerusalém, como se dá entre os vv. 10-16, mas também diretamente ao amado.<sup>210</sup>

Em Ct 4,8-11 há outro discurso direto no qual o *amado* anunciou querer ir aos montes, acompanhado pela amada. Ao final do convite para um encontro de amor, a amada responde ao amado utilizando mais uma vez a expressão *רִיט* (meu amado): “Desperta, ó (vento do norte), e vem, ó (vento do) sul! Faze cheirar (agita) meu jardim! Assim seus bálsamos escorrem. Meu *amado* virá a seu jardim e comerá seus frutos deliciosos” (4,16). Amada imagina que os ventos possam fazer escorrer seus bálsamos, assim como ele já a imaginou como águas vivas que escorrem do Líbano (cf. 4,15). Ainda mais, junto aos ventos, o amado terá acesso ao jardim. Ela se vê como jardim, aceitando a comparação inicial dele (cf. 4,12). E outra vez, ela continua uma formulação dele, após ele tê-la comparado a um pomar com frutos deliciosos (cf. 4,13), ela declara tais frutos deliciosos propriedade dele. Em outras palavras, os dois aproximam-se um ao

<sup>209</sup> STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 141.

<sup>210</sup> DAVIS, Ellen. *Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs*. Westminster Bible Companion. Louisville: John Knox Press, 2000. p. 283.

outro, passo a passo, e parecem referir-se a consumação do ato conjugal. Contudo, o amado reporta-se à fala anterior dela: “Virei ao meu jardim, ó minha irmã noiva, pegarei minha mirra, com meu bálsamo, comerei meu favo, com meu mel, beberei meu vinho, com meu leite. Comei, meus companheiros, bebei e embriagai-vos, ó *amados*” (Ct 5,1). Além do uso da palavra jardim como referência ao gozo próprio do ato conjugal, no hebraico bíblico, o verbo *vir* denota também o ato sexual (cf. Gn 16,4; 30,4). Além disso, da expressão vir ao jardim, o amado usa duas imagens referentes ao sexual: a imagem de comer o favo de mel (cf. Jz 14,5-19) e o beber o vinho (cf. 1,4; 7,10).

Também no chamado “canto do sonho”, um dos mais extensos do livro (cf. Ct 5,2-6,3), nota-se uma procura noturna do *amado*. A amada dialoga com suas amigas: Eu estou adormecida, mas meu coração está alerta. O coração da amada, sede dos desejos e das ansiedades humanas, está ativo, embora esteja adormecido, pois o amor é vigilante, é zeloso. O *amado* sublinha seu amor por ela: “Meu *amado* estendeu sua mão pelo buraco e minhas entranhas comoveram-se por causa dele” (Ct 5,4). O buraco pode ser um postigo na porta (cf. 2Rs 12,10) ou uma abertura na parede (cf. Ez 8,7). Em Ct 8,9, ela é comparada a uma porta. A linguagem parece ter conotações eróticas.

Aparentemente no v. 6 a amada enfrenta uma decepção: Eu abri para meu amado, mas meu *amado* desviou-se, passou. Ele perdeu a paciência e foi embora. A amada procura por seu amado, com isso, passa à nova conversa com as amigas: “Faço jurar-vos, ó Filhas de Jerusalém: se encontrardes o *meu amado*, que lhe direis? Que eu estou doente de amor!” (5,8). As amigas, impressionadas com os sintomas da doença de amor da amada, perguntam a ela acerca das qualidades tão especiais do *amado*: “Que é teu amado mais do que um amado, ó mais bela entre as mulheres? Que é teu amado mais do que um amado, de modo que assim nos fizestes jurar?” (Ct 5,9). De fato, caso as amigas devam levar uma mensagem a ele, precisam saber reconhecê-lo. Em sua resposta, a amada descreve seu *amado* da cabeça até os pés (5,10-16).

No canto 7,11-14, pronuncia-se a *amada* com uma forte expressão: “Eu sou de *meu amado* e seu desejo está em mim (Ct 7,11). Se em Gn 3,16 é dito que o desejo da mulher está no homem, em Ct 7,12, o desejo dele está na *amada*. A relação entre o casal é descrita neste ponto como uma relação igualitária de doação mútua: ela é de seu *amado* e o desejo dele está nela (Ct 5,12). A *amada* convida o *amado* a sair com ela para o campo (cf. Ct 7,12). Afinal, longe da cidade com sua agitação, os dois amados poderiam sentir-se mais livres. Aliás, ela é quem fala primeiramente de passar a noite

fora de casa. Parece que sonha com a escuridão da noite, a qual permitiria o encontro íntimo com o amado. Logo em seguida, a amada propõe que os dois se levantem cedo, a fim de madrugar pelas vinhas (cf. Ct 7,13). Todas as iniciativas estão na amada, pois quer dar suas carícias a ele. Em Ct 7,14, tem-se um jogo de palavras: “As mandrágoras deram seu odor; junto as portas, todos os excelentes, novos e velhos. *Meu amado*, conservei-me para ti” (Ct 7,14). Ela oferece ao *amado* todos os frutos, claro que até agora, não ofereceu a ninguém. Note-se, pois, que, em hebraico, mandrágoras e carícias são palavras cuja pronúncia é semelhante. A ocorrência do substantivo דוּדִי (*meu amado*) no interior do livro de Ct estabelece conotações eróticas e íntimas nas expressões da amada.<sup>211</sup> Entretanto, há também conotações teológicas nas referências do prazer da amada em relação ao amado. Ora, segundo os comentaristas hebreus, a amada, que representa o povo de Israel, se alegra com o perdão e a misericórdia de Deus e as delícias da sua Palavra. Além disso, a amada, isto é, o povo, se deleita com o amor e a amizade irreversível, apesar das quedas e desvios do povo, de Deus para com seu povo.<sup>212</sup>

#### 7.6.2 A relação de Ct 5,16cd e Ct 8,5ab

Merece especial atenção a relação de Ct 5,16cd com Ct 8,5ab. O versículo se inicia com a pergunta retórica: *Quem é esta que sobe do deserto?* (מִי זֹאת עֹלֶה מִן-הַמִּדְבָּר). A mesma pergunta, que toma forma de estribilho para os cânticos do *amado*, é repetida *ipsis litteris* em Ct 3,6. O verbo עֹלֶה (*subir*) aparece em *Qal* no Ct quatro vezes (cf. Ct 3,6; 4,2; 6,6; 7,9 e 8,5) e trinta e sete vezes no livro do Êxodo. É uma expressão comum que significa a superação de desníveis por parte do sujeito. Acerca das ocorrências do verbo עֹלֶה (*subir*), em *qal*, no livro do Êxodo e nos demais livros do Pentateuco, pode-se, de modo geral e de maior correlação com Ct 8,5, que esta expressão possui três significados relevantes: primeiro, de deslocamento, quando o sujeito desloca-se de um lugar baixo para outro mais alto; segundo, da expressão popular subir do Egito, pois quem subia das planícies do Nilo para as montanhas de Canaã ascendia algumas

<sup>211</sup> Cf. EXUM, J. Cheryl. *Song of Songs: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: John Knox Press, 2005. p. 189.

<sup>212</sup> Cf. NEUSNER, Jacob. *A Theological Commentary to the Midrash. Song of Songs Rabbah*. V. III. Studies in Ancient Judaism. Lanham/Oxford: University Press of America, 2001. p. 171.

centenas de metros acima do nível do mar; terceiro, *subir* aparece sempre nos contatos do povo ou de Moisés com Deus. Os fatos mais relevantes do Êxodo, como a sarça ardente, o recebimento das tábuas, o clamor do povo, as orações, estão associadas ao verbo *subir*, pois Deus está no alto dos céus. Assim, correlacionando o simbolismo do verbo *subir* no livro do Êxodo, pode-se dizer que quando a amada *sobe* do deserto, significa que sai da aridez para a fertilidade, da distância para a proximidade do amado; de um estado comum, para um acontecimento especial. Assim como Moisés subia para ter contato com o Senhor, a amada *sobe* para ter contato com o amado e com a ajuda do amado, como estudaremos a seguir. Assim como o povo de Israel subiu da escravidão para a liberdade, da opressão para uma terra que mana leite e mel, assim também a amada, *sobe* do deserto, para saborear as delícias do amado. Portanto, o povo que *subiu* para habitar a terra prometida, segundo as tradições do Êxodo, possui a mesma função representativa da personagem, a *amada* em Ct.

O termo מִדְבָּר (*deserto*) define-se, geograficamente, como região que recebe pouca precipitação pluviométrica. Na maioria dos *desertos*, tem-se uma média anual de precipitação abaixo de 400 milímetros; como consequência, são pouco capazes de sustentar a vida. Encontram-se regiões nos *desertos* que abrigam alguns seres vivos, geralmente de menor porte, que são capazes de conservar umidade. Contudo, as paisagens *desérticas* têm alguns elementos em comum: o solo composto de areia, com formação de dunas, paisagens típicas de solo rochoso, que reduz o desenvolvimento da vegetação. Há planícies cobertas com sal, consideradas das terras baixas. E ainda, há na formação dessas paisagens *desérticas*, fatores que são de suma importância, como os processos de erosão eólica, provocados pelo vento, gerando, algumas vezes, depósitos minerais valiosos que foram formados no ambiente árido. Entretanto, na Sagrada Escritura, o termo *deserto* designa uma realidade que não corresponde, em geral, (Dt 8,15) a essa palavra em nosso idioma. Seria na verdade, de estepes, uma vez que nesses *desertos* as chuvas fazem nascer uma vegetação que alimenta os rebanhos.

Estabelecidos em Canaã, país de uma abundante agricultura (Dt 8,7-19), os hebreus se lembravam de que seus ancestrais nômades tinham vivido no *deserto*. É neste território que os Patriarcas haviam feito experiências religiosas decisivas. A narrativa em Gênesis (47,19) demonstra não haver pão em toda a terra, pois a fome tornara-se dura, e o *território* do Egito e de Canaã desfalecia de fome. E, em Levítico 26,22, menciona-se que os caminhos do povo se tornaram *deserto*, por causa dos seus



pecados, e inclusive, ameaça que as suas cidades se tornariam *deserto* (v.33). Os ancestrais do Êxodo haviam passado quarenta anos no *deserto*, onde haviam descoberto o sentido do plano do SENHOR, e o desabrochamento da fé monoteísta. E assim, no *deserto*, Israel conheceu a proteção do SENHOR (cf. Dt 8,14-16) e aprendeu a reconhecer sua fraqueza (cf. Ez 20,11-26). Uma vez estabelecidos na Palestina, os israelitas guardaram certa nostalgia desse tempo que passaram no *deserto*, considerado como época áurea da religião do Antigo Israel.

Entretanto, Moisés recorda em Dt 32,10, que o Senhor chamou-o numa terra *desértica*, num vazio solitário, e, cercou-o de cuidado e guardou-o. A interpretação por assim dizer negativa do *deserto* se coaduna com o contexto de Ct 8,5, quando *a amada sobe o deserto apoiada sobre o amado*. O *deserto* nesse contexto é o lugar da solidão, da infertilidade, da carência. Apoiada no *amado*, a *amada* sai para os lugares opostos. Ela procura a fertilidade, a companhia e a abundância.

### 7.6.3 O meu amigo

O substantivo masculino singular רֵעַ (amigo) ocorre somente duas vezes em Ct (cf. Ct 5,1.16). A diferença entre as duas passagens é que no v. 1 o substantivo é usado no plural רְעִים sem o pronome possessivo, enquanto que no v. 16, usa-se no singular com o pronome. Quanto ao contexto, nota-se outra diferença: no v. 1, o amado se dirige aos amigos, enquanto que no v. 16, a amada dirige-se ao amado. Na BHS, o substantivo רֵעַ (amigo) ocorre 176 (cento e setenta e seis) vezes. Entre essas referências, Hess destaca que o substantivo pode significar o parceiro sexual (cf. Jr 3,1.20; Os 3,1).<sup>213</sup>

Concentrando a atenção às referências presentes no Pentateuco, observou-se que o substantivo רֵעַ (amigo) assume diversos significados dependendo do contexto no qual está inserido. Aos construtores da torre de Babel chamavam-se *amigos* tanto antes como depois da confusão das línguas (cf. Gn 11,3.7). A palavra também é usada às *metades* dos animais justapostos por Abraão, a fim de serem oferecidos a Deus (cf. Gn 15,10). Labão chamava Jacó de amigo (cf. Gn 31,49). Hira e Tamna, um casal enamorado, eram chamados *amigos* enquanto tosquiavam as ovelhas (cf. Gn 31,12). Judá, também chamou Hira de amigo, mas ao que parece, em relação de mora amizade entre dois

---

<sup>213</sup> HESS, Richard. *Song of Songs*. Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005. p. 165.

homens (cf. Gn 31,20). Os irmãos de José também foram denominados dessa forma (cf. Gn 43,33), tal como entre Moisés e o seu sogro (cf. Ex 18,7). Em um contexto legislativo, a palavra assume conotações de vizinho (cf. Ex 11,2; Dt 27,17) ou próximo (cf. Ex 18,16; Ex 20,16.17; 21,14.35; 22,6.7.8.9.10.13.25; Lv 19,16.18; 20,10; Dt 5,20.21; 15,2; 19,5.11.14; 22,24.26; 23,26<sup>2x</sup>; 24,10; 27,17.24). Mas em Ex 33, um trecho merece especial atenção: “O Senhor se entretinha com Moisés face a face, como um homem fala com seu amigo” (Ex 33,11). Ora, percebe-se que o substantivo אָוִן (amigo), assume diversos significados dependendo do contexto, pois tanto a metade dos animais partidos, quanto vizinhos, o próximo, amigos, parentes e casais podem se denominar desta forma. O que mais surpreende é que Deus também pode ser assim chamado. Ora, a relação que o casal possui em Ct 5,16d, e nas referências citadas, especialmente em Ex 33,11, infere que deve ser idêntica tanto em relação a Deus quanto ao próximo, seja mero vizinho ou próximo, seja um conhecido ou para alguém que se estabeleceu uma relação de afeto especial, seja de amor conjugal ou de amizade. As normas de caridade e justiça permanecem as mesmas, pois pela relação que se tem com Deus, se deve ter com os demais homens.

## 7.7 Considerações finais

Ao estabelecer a relação de Ct 5,16 com Ct 8,5, traduzido como “Quem é esta que sobe do deserto, apoiada sobre seu amado”, implica uma estreita relação com o projeto de libertação narrado no livro do *Êxodo*. A analogia entre a imagem da *amada* que *sobe apoiada sobre o amado* e a História do Povo de Israel, que sobe do Nilo para as terras de Canaã é surpreendente. Primeiro, pela motivação fundamentada em ambos os casos no sentimento de amor, amor incondicional, amor recíproco, amor não somente capaz de fazer o bem, mas também apto a dar-se ao outro como propriedade ao dizer *meu amado/minha amada*. Amor que define a própria essência das personagens, uma vez que o *amado* se define pelo sentimento de afeto da *amada* e o *amado* se define pelo sentimento de amor da *amada*. Um não pode existir sem o outro, pois é o próprio ato de amar extrínseco que define cada personagem. O povo de Deus se define justamente por esse amor ou predileção que Deus tem. O povo de Israel só seria o que foi por causa do amor incondicional do SENHOR, ainda que esse povo tenha sido infiel. Mas é o amor de Deus que liberta, que salva. Deve-se concluir ainda que o verbo *subir*, implica um

movimento ascendente de condição. Infere em dizer que se sai de uma situação ou estado inferior para outro superior. O objeto indireto *do deserto* intensifica essa ideia. Sobe-se do lugar da desolação, da carência de vida e alimento, da solidão para outro lugar onde não existem mais essas tragédias da vida humana. A *amada sobe* de fato de um estado de solidão, carência e infertilidade, simbolizadas pelo *deserto*, *apoiada sobre o amado*, para um lugar que implica justamente no contrário ao que o deserto simboliza. Ela procura a companhia amorosa do amado, a abundância de suas carícias e riquezas e a fertilidade tão almejada das antigas israelitas. Analogamente, o povo de Israel *sobe do deserto* da opressão, da restrição das práticas de culto e da liberdade de ser o povo com suas características próprias para um lugar de liberdade total: liberdade de trabalhos opressivos, liberdade de religião, liberdade de viver segundo o seu modo próprio. Mas Israel só é capaz de *subir do deserto* apoiado sobre o amado, tal como a jovem apaixonada do Ct. Esse apoiar-se é gerado substancialmente pelo sentimento de amor daquele que se apoia em relação ao que apoia. A amada ama o amado e por isso não tem receio em apoiar-se nele. O povo de Israel deveria amar a Deus com o seu amado, e jamais recalcitrar em apoiar-se no amado. Esse apoiar-se implica não somente uma relação de submissão, que em diversas passagens do Êxodo se torna recíproca de um Deus capaz de submeter-se aos desejos, e às vezes, aos caprichos do povo, mas numa relação de confiança e contingência em relação ao Bom Deus. Somente com esse sentimento de amor e confiança no *Deus Amado*, se ascende do deserto da opressão para a liberdade, e alcança as propriedades que faltam no deserto: companhia, fertilidade, abundância, liberdade.

Por outro lado, observou-se que o substantivo עֵר (amigo), assume diversos significados dependendo do contexto na BHS. O que mais surpreendeu no presente estudo é que Deus também pode ser assim chamado. Ora, a relação que o casal possui em Ct 5,16c, e nas referências citadas, especialmente Ex 33,11, infere que deve ser idêntica tanto em relação a Deus quanto ao próximo, seja mero vizinho ou próximo, seja um conhecido ou para alguém que se estabeleceu uma relação de afeto especial, seja de amor conjugal ou de amizade. As normas de caridade e justiça, sejam baseadas nos textos narrativos, sejam nos textos legislativos, permanecem as mesmas, pois pela relação que se tem com Deus, se deve ter com os demais homens, inclusive entre o amado e a amada.

## EPÍLOGO

Ct 5,9-16 contém um texto poético lírico, no sentido de que sua temática é amorosa, que recebe, imita ou se assemelha à forma utilizada em textos análogos na literatura do *Crescente Fértil*, especialmente em cânticos ou rituais de matrimônio egípcios. Trata-se de um *wasf*, ou seja, um cântico amoroso no qual a amada descreve as qualidades do amado de modo que este seja considerado por ela como superior a todos os homens. A poesia apresenta três personagens: as personagens que emitem o discurso, ou seja, as *filhas* de Jerusalém, cujo discurso direto está contido no v. 9 e são mencionadas em forma de vocativo pela amada no v. 16d; e a *amada*, ou seja, a mulher apaixonada que descreve o amado entre os vv. 10 e 16. Essas duas personagens também são mútuas destinatárias dos discursos emitidos, ou seja, há um diálogo entre os dois sujeitos. O terceiro personagem é o amado, ou seja, a personagem descrita, mas que não emite em Ct 5,9-16 qualquer discurso. Contudo, ao longo de Ct, a maior parte dos discursos se dá entre o amado e a amada. A caracterização das personagens é feita de forma uniforme com as demais partes de Ct. Ct 5,9-16 denota uma uniformidade literária e alguns paralelismos. No v.9, que compreende o discurso das filhas de Jerusalém, verificou-se como novidade na pesquisa ainda não comentada pelos estudiosos, a estrutura da repetição formada pelas perguntas nos v. 9a e 9c. Ao se dividir o versículo em quatro segmentos se percebe a estrutura *ABAC*. Se considerar a análise sintática, verifica-se o paralelismo na relação entre os sujeitos de v. 9b e v. 9d. De fato, o sujeito do verbo *jurar* em v. 9d é a “mais bela entre as mulheres” do v. 9b. Dessa forma, segue a mesma ordem de exposição da descrição da cabeça da *amada* feita pelo am o esquema pode ser descrito como *ABAB* (ver tabelas do capítulo I).

A descrição da cabeça do amado no capítulo quarto (cf. Ct 4,1-7). Há a semelhança entre as descrições de 4,1-7 e 5,10-16 no sentido de que são iniciadas e concluídas com uma referência ao aspecto geral da pessoa descrita (cf. Ct 4,1.7 e Ct 5,10.16). Contudo, ocorre uma diferença: no tocante à descrição do corpo, a amada chama a atenção ao abdômen e às pernas do amado (cf. Ct 5,14-15), enquanto que o amado descreve o busto e os seios da amada (cf. Ct 4,4-5).

Sobre a legibilidade do texto, ou seja, sobre sua consideração no ponto de vista estilístico, deve-se destacar mais uma vez que a pesquisa foi ao encontro de um texto originariamente em hebraico, lido e traduzido, tendo como resultado um texto bem

compreensível. Essa tradução, inclusive, foi empreendida não somente com base no estudo imprescindível da gramática e da sintaxe do hebraico bíblico, mas também considerou os aportes dos comentaristas e dos estudos históricos a respeito das relações das narrativas bíblicas enquadradas ou ambientadas na História do Antigo Egito e do povo de Israel.

Transparecem no texto elementos culturais do Antigo Egito recebidos ou compartilhados pelo povo de Israel na época em que se compôs o texto, como os rituais de casamento, as analogias com a flor lótus, as referências ao uso de pedrarias de *lapis azuli* típicas nas ornamentações encontradas em sítios arqueológicos egípcios. Notou-se também que as imagens do reino vegetal e do reino animal, assim como a menção ao Líbano e a Tarsis, denotam uma ambientação correspondente ao atual território de Israel e da Palestina, a qual apresentam espécies típicas mencionadas no texto como a tamareira (*phoenix dactylifera*), a árvore de mirra (*commiphora myrrha*), o cedro (*cedrus Libani*) e a flor de lótus (*nymphae alba*). Também são mencionados alguns animais, sobre os quais se verificou serem nativos na região, como o corvo (*corvus corax*) e as pombas (*columbidae*). A menção às correntes de água também são típicas da região mais úmida de Israel, assim como a menção a alguns materiais considerados preciosos e que eram valorizados e comercializados na região como o ouro, o crisólito, a safira (ou lápis azuli), o marfim e o alabastro. Notou-se que esses materiais preciosos também eram utilizados na ornamentação e, na leitura do ouvinte-leitor, poderiam caracterizar uma relação direta com o templo de Jerusalém, com as vestes do rei de Israel ou do sacerdote Aarão, com a arca da aliança e com o trono e a liteira do rei Salomão. Essa relação faz com o que texto assuma interpretações e analogias que extrapolam o cenário de descrição da amada, fazendo com que o ouvinte leitor possa interpretar o amado como uma alegoria do templo, do palácio real, do próprio rei, da túnica do sumo-sacerdote e do próprio Deus de Israel. No discurso das filhas de Jerusalém (v. 9), destaca-se a *amada*, à qual é atribuído o epíteto superlativo de *bela* que era usado para personagens femininas importantes das tradições narrativas bíblicas, tais como, Sara (Gn 12,11.14), Raquel (Gn 29,17), Ester (Est 2,7), Abigail (1Sm 25,3), Tamar (2Sm 13,1; 14,27) e Abishag, a Sulamita (1 Rs 1,3.4). Note-se que algumas destas personagens são cônjuges de personagens reais e que fortificam a analogia do amado com o rei de Israel.

Além da relação com o templo, o rei e o sacerdote, o texto também pode ser relacionado como uma descrição de Deus, conformando-se como uma poesia com

elementos teológicos. Quando as filhas de Jerusalém perguntam acerca da superioridade do amado (v. 9), pode-se relacionar com a superioridade de Deus, acima de todos os homens. Nas imagens apresentadas pela amada entre os vv. 11-13, embora não se encontrem na *BHS* referências diretas à cabeça, aos cachos, às bochechas e os lábios de Deus, mas os olhos divinos são mencionados no AT com significado teológico. O seu olho julga, como julgou o pecado de Davi (2Sm 11,27). É um sinal de atenção, para o bem e para o mal (Dt 11,12; Sl 33,18; 34,16; Am 9,8). Mas a analogia do Ct pode falar de um Deus como olhos que pacificam a alma, como o fazem as pombas junto às margens das águas (v. 12b). Por outro lado, não seria absurdo estabelecer a relação dos “lábios que são lírios que destilam mirra líquida” (v. 13cd), com a palavra (דבר). Durante a *Aliança* feita com o povo sobre a montanha, Deus emitiu *a palavra* (cf. Ex 19,6; 24,8) que deveria ser anunciada por Moisés ao povo: “Agora, pois, se, de fato, escutais minha voz e guardais a minha aliança, vós sereis minha herança entre todos os povos, porque minha é toda a terra; sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa” (Ex 19,5-6). A palavra de Deus é suave, é doce, pois é palavra de salvação. Uma analogia entre as referências exodais à palavra-promessa divina (Ex 19,6; 24,8; 34,28.27; 35,1.4) com os lábios divinos (v. 13cd), atribuiriam uma doçura e um perfume à palavra criadora de Deus, que não é somente fonte de normas morais, mas de prazer espiritual.

Já as imagens utilizadas entre os vv. 13-14, além das relações com a monarquia, segundo a visão de Ezequiel, que havia visto uma silhueta humana, a quem o profeta atribuiu a “visão da imagem da glória do Senhor” (Ez 1,28), se apresentou de um modo semelhante ao descrito pela amada, ou seja, um homem que possui ou que se assemelha ao resplendor da safira (cf. Ez 1,26; 10,1). Essa relação também pode fazer pensar o texto como uma descrição antropomórfica da glória do Senhor. As mãos com cilindros de ouro (v. 14a) e cheia de pedrarias de Tarsis (v. 14b), podem representar a riqueza do poder de Deus, servido à relação entre a mão e o poder-ação. O ventre como peça de marfim (v. 14c), recoberto de safiras (v. 14d) podem estabelecer a relação com “visão da imagem da glória do Senhor” (Ez 1,28). As pernas como colunas de alabastro (v. 15a), erguidas sobre pedestais de ouro (v. 15b), estabelecem a relação, não somente com a imagem monumental dos reis ou dos deuses com pés de barro na visão de Daniel (cf. Dn 2,36ss), mas também da grandeza divina, do seu templo e do seu monarca. Ct 5,10-16 seria um exemplo de uma literatura de amor comum a Israel e ao Egito, interpretada,

porém, em Israel da era do bronze tardio como um texto teológico na qual se canta a relação do homem com Deus.

A amada, quando evoca ao amado como “eleito como o cedro” (cf. Ct 5,5), e como alude no v. 16, parece querer recordar os atributos notadamente atribuídos a esta madeira: a nobreza, estatura e robustez, a ponto de ser parte integrante não somente dos palácios dos reis de Israel, assim como do Primeiro e do Segundo Templo. Ademais, o cedro era um objeto digno de ser ofertado em sacrifício a Deus. O cedro é um objeto quase sagrado, ou digno de sacralizar-se no sacrifício a Deus. Não sem razão, se entendermos o amado como aquele a quem a amada dedica seu amor, mas também como o rei de Israel, como o templo de Jerusalém, ou, por fim, como o próprio Deus de Israel, é possível atribuir os atributos anexados à palavra cedro conforme a análise do contexto de suas ocorrências: força, resistência, nobreza, estatura (altura) e santidade.

Com base na descrição da doçura do amado, que é estabelecida em paralelo com a menção às delícias da sua boca (v. 16), verificou-se a profunda relação do contato íntimo através do beijo na boca entre o amado e a amada com a relação de Deus e do Povo de Israel. Esse contato relembra o desponsório entre Deus e Israel, conforme os antigos comentadores do *Midrax*, os quais estabeleciam semelhante relação. Não sem razão os escritores cristãos estabeleceram a analogia de desponsório entre Cristo e a Igreja, entre Cristo e a alma do fiel e entre o fiel e Deus. A relação direta do v. 16ab com Pr 24 permite que concluamos que esta relação íntima com a divindade permite que a alma deguste do sabor agradável da sabedoria. É a relação íntima com Deus, é essa espécie de óculo da alma com o divino que faz com que a alma goze da alegria de ser sábio, que a literatura sapiencial relaciona com o ser justo e prudente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes primárias

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. 5 ed. BHS: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM VERSIONEM. Editio altera emendata. 2 vols. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1975.

VERSIO LXX INTERPRETATUM GRAECA. Secundum *Septuaginta*. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum 1931.

### Bibliografia auxiliar

ALBRIGHT, W. F. “Archaical Survivals in the text of Canticles”. In: *Hebrew and Semitic Studies Presented to Godfrey Rolles Driver*. Winton Thomas e W. D. McHardy (Org.). 1963.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004.

ARCONADA, R.; ARSENIO, F. Arsenio; BARTINA, S. *La Sagrada Escritura. Texto y comentario*. Antiguo Testamento. IV, Los Salmos y los Libros salomônicos. Juan Leal (org.). Madrid: BAC, 1969.

ARNOLD, Bill T.; CHOI, John H. *A guide to the Biblical Hebrew Syntax*. New York: Cambridge University Pres, 2003.

ASENSIO, Félix. “Cantar de los cantares. Traducción y comentario”. In: *La sagrada Escritura. Antiguo Testamento. IV. Los Salmos y los Libros salomônicos*. Juan Leal (org.). Madrid: BAC, 1969.

ASSIS, Elie. *Flashes of fire. A literary analysis of the Song of Songs*. Library of Hebrew Studies. Old Testament Studies. London: T&T Clark International, 2009.



- BARBIERO, Giani. *Song of Songs. A close reading*. Trad. Michael Tait. Leiden/Boston: Brill, 2011.
- BERGANT, Dianne. *Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry*. Collegeville: The Liturgical Press, 2001.
- BÜLMANN, Walter. *Das Hohelied. Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997.
- CARR, Lloyd. *The Songs of Salomon. An Introduction & Commentary*. Leicester/Downers Grove: Inter-varsity Press, 2005.
- CASCIARO, José Maria (Org.). *Sagrada Bíblia. Antigo testamento. Libros Poéticos y Sapienciales. Cantar de los Cantares. Traducción y notas*. 2 ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2005.
- CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O Cântico dos Cânticos. Um ensaio de Interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.
- CORDERO, Maximiliano García. “Cantar de los Cantares. Introducción y comentario”. In: *Biblia Comentada. Libros Sapienciales*. 2 ed. Madrid: BAC, 1967.
- DAVIS, Ellen. *Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs*. Westminster Bible Companion. Louisville: John Knox Press, 2000.
- EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento. Introdução aos métodos lingüísticos e histórico-críticos*. Trad. Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Loyola, 2005.
- EXUM, J. Cheryl. “A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs”. In: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. 85, 1973. pp. 47-79.
- \_\_\_\_\_. *Song of Songs: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: John Knox Press, 2005.
- FISHBANE, Michael. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1985..

- FISHER, James. *Introdução ao Cântico dos Cânticos*. In: BERGANT, Diane; KARRIS, Robert. *Comentário Bíblico. Profetas Posteriores. Escritos. Livros Deuterocanônicos*. Vol. II. Tradução Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1999.
- FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica. Introdução ao Texto Massorético. Guia Introdutória para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- GARRET, Duane. *Song of Songs*. in: The New American Commentary. *An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Vol. 14. Nashville: Broadman Press, 1993.
- GRIFFITHS, Paul J. *Song of Songs*. Brazos Theological Commentary on the Bible. Brazos Press. 2011.
- GOUDER, Michael D. *The Song of Fourteen Songs*. Sheffield: JSOT Press, 1986.
- HESS, Richard. *Song of Songs*. Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005.
- JOHNSTON, Gordon H. "The Enigmatic Genre and Structure of the Song of Songs." *Bibliotheca Sacra*. 166. 2009. pp. 289-305.
- JOÛON, Paul; MURAOKA, Tatmitsu. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Pontificio Istituto Biblico 2006.
- KAHLE, Paul. *The Cairo Geniza*. 2 ed. London: Oxford University Press, 1959.
- KEEL, Othmar. *The Song of Songs. A Continental Commentary*. Trad. Frederick Gaiser. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- KELLEY, Page H. *Hebraico Bíblico. Uma gramática introdutória*. Trad. Marie Ann Wangen Krahn. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- KNIGHT, George. *A commentary on the books of the Song of Songs. Revelation of God. International theological Commentary*. Edingurgh: Eermans Publishing, 1998.

- LAMBDIN, Tomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. Tradução Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulus, 2003.
- LONGMAN, Tremper. *Song of Songs*. The New International Commentary on the Old Testament. Vol. III. Cambridge/Michigan: Eerdmans Publishing, 2001.
- LOPRIENO, Antonio. Searching for a common backgorund: Egyptian Love poetry and the Biblical Song of Songs. In: *Perspective on the Song of Songs*. (HAGEDONR, Anselm. Org.). Berlin: Walter und Gruyter, 2005. pp. 105-132.
- MONDERSON, Frederick. *Medinet Habu: Mortuary Temple of Ramses III*. Bloomigton: AuthorHouse, 2009.
- MURPHY, Roland. *The Song of Songs. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Org. Dean McBride Jr. Minneapolis: Duke University/Fortress Press, 1990.
- NEE, Watchman. *El Cantar de los Cantares. El romance divino entre Dios y el hombre*. Anaheim: Living Stream Minitry, 1997.
- NEUSNER, Jacob. *A Theological Commentary to the Midrash. Song of Songs Rabbah*. V. III. Studies in Ancient Judaism. Lanham/Oxford: University Press of America, 2001.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- POPE, Marvin H. *Song of Songs. A new translation with introduction and commentary*. Vol. 7c. The Anchor Bible. London/New haven: Yale University Press, 1977.
- PROVAN, Iain. *Ecclesiastes/Song of Songs. The NIV application commentary. From biblical text... to contemporary life*. Michigan: Zondervan, 2001.
- RAVASI, Gianfranco. *El cantar de los cantares*. Bogotá: San Pablo, 1998.
- REICHERT, Klaus. *Das Hohelied Salomos. Übersetzt, transkribiert und kommentiert*. Wien/Salzburg: Redizenz Verlag, 1996.

- RODRÍGUEZ, Ángel Aparecido. *Comentário filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 2012.
- ROSS, Allen P. *Gramática do Hebraico Bíblico*. 2 ed. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2008.
- SEMAAN, M.; HABER, R. *In situ conservation on Cedrus libani in Lebanon*. *Acta Hort.* 615: 2003. pp. 415-417.
- SILVA, Cássio Murilo Dias. *Metodologia de Exegese Bíblica*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- SIMIAN-YOFRE, Horácio. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: *Metodologia do Antigo Testamento*. Trad. Rezende da Costa. São Paulo: Loyola, 2000.
- STADELMANN, Luis. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993.
- WALTKE, Bruce K., O'CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução Fabiano Ferreira, Adeleir Garcia Esteves e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- WONNEBERGER, Reinhard. *Understanding BHS – A Manual for the Users of Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 2 ed. Subsidia Biblica 8. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1990.
- WÜRTHWEIN, Ernst. *Der Text des Alten Testaments: Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica*. 4 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Auflage, 2009.