

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

CORPOREIDADES EM CÂNTICO DOS CÂNTICOS

ALINE JARDIM LOBO

GOIÂNIA
2012

ALINE JARDIM LOBO

CORPOREIDADES EM CÂNTICO DOS CÂNTICOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião, nível de Mestrado, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás para obtenção do grau de mestre.

ORIENTADORA: Dra. Profa. IVONI RICHTER REIMER

GOIÂNIA
2012

Lobo, Aline Jardim.
L799c Corporeidades em Cântico dos Cânticos
[manuscrito] / Aline Jardim Lobo. – 2012.
137 f. ; il. ; grafs. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e
Teologia, 2012.

“Orientadora: Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer”.

1. Ecofeminismo. 2. Hermenêutica Feminista. 3. Ética
Ambiental. I. Título.

246.5(043)

CDU: 26-

LOBO, Aline Jardim. *Corporeidades em Cântico dos Cânticos*.

DISSERTAÇÃO DO Mestrado em Ciências da Religião defendida
em 14 de junho de 2012 e aprovada com a nota 9,0 pela Banca
Examinadora

1) Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás (Presidente) *Ivoni R. Reimer*

2) Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Membro) *Valmor da S.*

3) Dr. João Luiz Correia Júnior / UNICAP (Membro) *João Luiz Correia Jr.*

Dedico este trabalho em especial à Afra Jardim (*in memoriam*), que, como toda boa e amorosa avó, despertou em mim a virtude de sonhar, também a todos(as) que encontram na natureza o aconchego e o colo da esperançosa Mãe.

Agradeço primeiramente à minha Mãe e ao meu Pai pela possibilidade de vida. Agradeço ao casal de doutores, Ivoni Richter Reimer e Haroldo Reimer pelas oportunas e precisas pontuações. Com especial carinho à Dra. Ivoni Richter Reimer que nesta longa jornada se fez como “mãe passarinha”, que por vezes dá de comer mastigadinho e por outras empurra do ninho. Àquele o qual tanto me inspira. Ao meu filho, Felipe, pela compreensão, como também às plantas e animais de minha casa, quando por vezes ausentei-me dos devidos cuidados e companhias para dedicar-me a este trabalho.

Porque o amor é forte como a morte.
(Ct 8,6)

RESUMO

LOBO, Aline Jardim. *Corporeidades em Cântico dos Cânticos*. Goiânia, 2012.

Este texto é o resultado do trabalho de pesquisa bibliográfica do curso de pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Apresenta uma interpretação feminista e ecofeminista de Cântico dos Cânticos, livro sagrado pertencente à Bíblia judaico-cristã. A pesquisa oferece uma possibilidade de resgate e de ressignificação das corporeidades presentes no texto e contribui para um diálogo sobre possíveis conscientizações ético-relacionais e ético-ambientais. Resgatar e ressignificar, nos textos bíblicos, corpos de mulheres e suas relações com o corpo vivo da Terra, suprimidos por interpretações patriarcais, representam ressignificar o princípio feminino em sua interdependência com questões humanas e ambientais atuais a fim de despertar um novo olhar que visa a uma consciência sustentável e ética consigo mesmo(a), com o outro(a) e com a Terra. Quando nos conscientizarmos da necessidade de libertarmos-nos de amarras opressoras e absolutistas, estaremos aptos à uma consciência co-evolutiva e sinérgica com a Terra.

Palavras-chave: corporeidades, Cântico dos Cânticos, hermenêutica feminista, ecofeminismo, ética.

ABSTRACT

WOLF, Aline Garden. *Corporeality in Song of Songs*. Goiânia, 2012.

This text is the result of work of literature of the post-graduate studies in Religious Sciences at the Catholic University of Goiás. He presents a feminist and ecofeminist interpretation of the Song of Songs, the sacred book belonging to the Judeo-Christian Bible. The survey provides a rescue and a redefinition of corporeality in the text and contributes to a dialogue on possible realizations ethical-relational, ethical and environmental. Redeem the biblical texts and reframe women's bodies and their relationship with the living body of Earth, suppressed by patriarchal interpretations, reframe represents the feminine principle in its interdependence with current environmental and human issues in order to awaken a new look that aims at sustainable and ethical awareness towards oneself (a) to another (a) and for the earth. When we become aware of the need to break free from shackles of oppression and absolutist we will be able to co-evolutionary consciousness and synergistic with the Earth.

Keywords: corporeality, Song of Songs, feminist hermeneutics, ecofeminism, ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 CORPO E CORPOREIDADES: UMA BREVE PANORÂMICA HISTÓRICO-HERMENÊUTICA	15
1.1 CORPOREIDADES NUM PANORAMA HISTÓRICO-CULTURAL	15
1.2 CORPOS E CORPOREIDADES EM TRAMAS DE PODERES E SABERES	29
1.3 GÊNERO, PODER E SEXUALIDADE	35
1.4 CORPOREIDADES E HERMENÊUTICAS ECOFEMINISTAS	42
2 CÂNTICO DOS CÂNTICOS EM DIÁLOGO	48
2.1 HERMENÊUTICA FEMINISTA E CORPOREIDADES NO CÂNTICO DOS CÂNTICOS.....	49
2.2 PANORAMA HERMENÊUTICO DE CÂNTICO DOS CÂNTICOS.....	53
2.3 PLURALISMO RELIGIOSO NO ANTIGO ISRAEL: ASPECTOS HISTÓRICO-CULTURAIS E HERMENÊUTICOS	57
2.4 ANÁLISE HERMENÊUTICA FEMINISTA E ECOFEMINISTA DE CÂNTICO DOS CÂNTICOS.....	63
2.4.1 O Resgate da Corporeidade em Cântico dos Cânticos	63
2.4.2 Intertextualidades em Cântico dos Cânticos	667
2.4.3 A Rainha de Sabá (<i>Sheba</i>).....	73
2.4.4 Cântico dos Cânticos e Análise Crítica do Patriarcado como Abertura às Possibilidades de Encontro a uma Corporeidade Ecosistêmica.....	79
3 CORPOREIDADES, ECOFEMINISMO E BREVES CONSCIENTIZAÇÕES ÉTICAS	877
3.1 CORPOREIDADE EM REFLEXÃO ÉTICO-TEOLÓGICA.....	88
3.2 CORPOREIDADES E COMPLEXIDADE: ALGUMAS REVISÕES EPISTÊMICAS	933
CONCLUSÃO	105
REFERÊNCIAS	106
ANEXO 1. CÂNTICO DOS CÂNTICOS	111
ANEXO 2. A CARTA DA TERRA	128

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como tema corporeidades e conscientizações ético-relacionais e ético-ambientais em Cântico dos Cânticos. Seu objeto de estudo foca na possibilidade de uma leitura hermenêutica feminista e ecofeminista da literatura judaico-cristã de Cântico dos Cânticos. O questionamento do texto e a leitura do objeto em questão podem fornecer argumentos para resgatar a corporeidade, e sinalizar sua possível ressignificação, viabilizando o desenvolvimento de uma consciência humana, ética e sustentável nas relações pessoais, interpessoais e com a Terra¹.

Pretende-se, com a leitura hermenêutica feminista e ecofeminista de Cântico dos Cânticos, utilizando da categoria de gênero como instrumental teórico de análise, resgatar e ressignificar a corporeidade em suas dimensões humanas, éticas e ambientais. Trata-se de viabilizar uma consciência que contribua para a reconstrução de relações sustentáveis consigo mesmo(a), com o(a) outro(a) e com a Terra.

A pesquisa justifica-se para a academia pela leitura de Cântico dos Cânticos numa perspectiva interdisciplinar no campo da hermenêutica e ética. A proposta é construir um diálogo aberto com o(a) leitor(a) como material bibliográfico, no qual múltiplas verdades podem ser construídas para, juntos, permitir um olhar que objetiva o resgate da corporeidade presente nesse texto, na tentativa de ressignificá-la como parte integrante da consciência sistêmica, da ética de gênero e das relações humanas, no sentido de contribuir em processos de conscientização e transformação das relações de dominação e exploração.

Por meio do corpo, podemos compreender o que acontece com o mundo a nossa volta e tomar consciência de que somos extensão contínua do corpo da Terra. Pelo resgate e pela ressignificação da corporeidade, torna-se possível viabilizar atitudes éticas relacionais e ambientais com ela. O corpo é, também, uma construção cultural sobre a qual se fazem marcas em diferentes contextos.

¹ Terra, no presente estudo, refere-se ao nosso planeta. Nas próximas linhas, chamarei seres humanos de terráqueos, na tentativa de enfatizar a estreita ligação entre nossos corpos e o corpo da Terra. Além de deixar claro que, por mais diversos culturalmente, devemos transcender às nossas diferenças, sem deixar de empoderarmos de nossas identidades, para conscientizarmos de que somos acima e adentro de tudo: terráqueos.

O primeiro capítulo trata de um panorama histórico-cultural do corpo em suas relações de poderes e saberes, desde aspirações veterotestamentárias até a contemporaneidade, na tentativa de confrontar e revelar processos históricos de desapropriação, alienação e necessidade de resgate da nossa corporeidade.

O corpo torna-se um referencial epistemológico que se distancia de uma visão metafísico-dualista, para ser simultaneamente entendido e vivenciado como expressão da natureza que também está em nós. Ele é o elo pelo qual experimentamos e transformamos o mundo. Somos parte desse mundo e vice-versa².

FOUCAULT (1979) afirmou o corpo como foco de poder em sua significância no processo civilizatório, em diversas formas sutis de dominação nas quais a ética é quase inexistente. Nesse sentido, reafirmou a dominação do ser humano sobre a natureza. Isso, por vezes, correspondia à dominação interna de uma etnia sobre a outra, e de um gênero sobre o outro. A lógica subjacente em tais processos de dominação fez-se semelhante, sendo os processos mais identificados com a natureza, dominados em nome do senhorio em que a humanidade se colocou perante o cosmos.

BORDO (1997, p. 21) complementa esse pensamento ao afirmar ser necessário um discurso político e ético eficaz sobre o corpo feminino. Para compreender a visão foucaultiana de corpo e poder, é preciso abandonar a ideia linear de poder; é preciso compreender que este acontece nas sutilezas das redes de inter-relações e que nelas são envolvidas zonas de conforto e prazer, as quais o mascaram e com as quais o silenciam. Fala-se de um poder que gera forças de violência e exploração, alimenta-as e adequa-as, ao invés de subjugar-las ou destruí-las.

O processo de viabilização de corporeidades apagadas ou distorcidas na história deve promover o protagonismo delas no viés dos contextos de suas relações socioculturais. Nesse sentido, a categoria de gênero como instrumental de análise visa ao enfrentamento e ao questionamento dos jogos de poderes, inserindo-se numa nova epistemologia que promove abertura a discussões cotidianas de resgates e ressignificações dessas corporeidades como forma de conscientização e

² RICHTER REIMER, 2005a, p. 8-9.

de reconstrução da necessidade de propostas ético-relacionais e ético-ambientais, visto que saberes e poderes são históricos e culturalmente interdependentes.

GEBARA (2010) contribui com a ideia de que o ecofeminismo se torna crítico da modernidade patriarcal e propõe uma reflexão séria e constante sobre suas consequências, em vista do bem comum da humanidade e dos ecossistemas.

Nesse sentido, corpo e corporeidade são expressões de uma realidade maior a qual se estende em relações interdependentes e com as quais se mantêm uma reciprocidade constitutiva. Somos parte integrante de todos os corpos, na medida em que nos conscientizamos da responsabilidade humana decorrente de sermos todos cósmicos e terráqueos.

No capítulo dois, adotamos a hermenêutica feminista e ecofeminista como instrumental de desconstrução e questionamento de relações de poderes e saberes, nos quais se entende poder, a partir de Foucault, como uma rede de relações. Com isso, o texto pode dialogar de forma aberta com o(a) leitor(a) sobre seus aspectos históricos bíblicos e suas suposições alegóricas e étnicas. Para tanto, utilizaremos a categoria de gênero como instrumental de análise que nos permite o resgate e a ressignificação da corporeidade humana em analogia à corporeidade da Terra.

Este estudo não pretende fazer uma exegese de Cântico dos Cânticos. Trata-se, de forma geral, de ler e levantar percepções, suspeitas e questionamentos. Utilizaremos da possibilidade de desconstrução de leituras ortodoxas e patriarcais ao ler o texto numa dialética que o assume como parte da história cultural de um povo. Consideramos, também, descobertas arqueológicas recentes como fonte de herança mítica ou cultural de civilizações veterotestamentárias.

Cântico dos Cânticos ou *Shir Hashirim* (heb., “melhor cântico”) pertence à literatura judaico-cristã do Antigo Testamento e não admite uma interpretação consolidada e consensual. Ele é um cântico, por si só polissêmico. Suas leituras e interpretações variam em temática, autoria e em contextos históricos. Nesse sentido, não se admitem verdades fechadas sobre ele.

REIMER (2008, p. 18) afirma que “elementos culturais e religiosos indicam para uma pluralidade cultural existente e intercambiante no contexto formativo do credo monoteísta”. (séc. IX a.C a V a.C), “o patrimônio de textos, orações, mitos, etc. do monoteísmo oficial foi forjado a partir de uma diversidade de elementos culturais

e religiosos, disponíveis no contexto do Antigo Oriente Próximo, em que se dão movimentos integrativos e movimentos disjuntivos”.

Por meio da hermenêutica da suspeita³, podemos analisar os textos bíblicos e perceber o processo de erradicação das divindades femininas, trazido à luz como resgate e denúncia. RICHTER REIMER (2005b) afirma ser importante destacar que os textos sagrados são testemunhos de fé vivenciados em determinado contexto histórico-cultural, cujas experiências de vida são portas de entrada para uma hermenêutica contextual.

Afirmamos, nesta pesquisa, que Cântico dos Cânticos nos traz possibilidades de pensar que o sagrado, no período do século XI a.C. ao V a.C, era representado pelo casal divino, e não apenas por uma figura masculina de Deus. Deus e Deusa andavam juntos. Sua união e força eram representadas pelas bênçãos derramadas em abundância e riqueza. Os monarcas eram símbolos vivos da força de sua fé.

Em uma perspectiva feminista e humanista, resgatar a Rainha de Sabá ou *Sheba* e o Rei Salomão como corporeidades humanas significativas que se reconhecem mutuamente em suas identidades, diferenças, sabedorias e credos, para as grandes religiões do Livro, é ressignificar personagens em uma experiência religiosa primária, que, através do tempo, foi sendo recriada, formando novas realidades em contextos sociais diversos. Assim, podemos ficar atentos(as) na busca de uma ética libertadora, justa, equitativa e inclusiva entre povos⁴.

A abundância e a riqueza do “amado” e da “amada” são representatividades das bênçãos derramadas sobre eles. Neste sentido, amor é *hokman*, sabedoria que se reflete na legitimação do coro ao tornar para si fonte e sentido de vida.

A abundância presente no texto também reflete a riqueza de trocas comerciais, culturais e religiosas entre Antigo Israel, Arábia e África. Neste contexto, *hokman* é a sabedoria de reconhecer e considerar o outro em sua identidade e diferença, força propulsora de alianças de corpos, alianças culturais, políticas, econômicas e de credo, o que favoreceu os sincretismos e a posterior consolidação do monoteísmo.

Numa perspectiva ecofeminista, as conexões intertextuais presentes em Gn 2-3 e Cântico dos Cânticos motivaram PhyllisTrible (2000), Pope (2000) e Richter Reimer (2010) a resgatarem “o corpo” no jardim do Éden, bem como sua flora e

³ SCHÜSSLER FIORENZA, 2009; RICHTER REIMER 2000 e 2005b.

⁴ MENA-LOPEZ, 2003, p.39.

fauna. O jardim deixa de ser marcado pela culpa e pela vergonha para ser o espaço das delícias e da entrega mútua entre amado e amada. Resgata-se a sexualidade presente no texto sob a perspectiva foucaultiana de dispositivo e poder. Em Cântico dos Cânticos, não existe proibição, o jardim das delícias é contemplado plenamente, e tanto o amado quanto a amada personificam sua felicidade nas riquezas e abundâncias da fertilidade ao redor.

No capítulo três, tratamos de breves considerações epistemológicas e breves conscientizações ético-relacionais e ético-ambientais, ao levarmos em consideração o aspecto holístico e sistêmico de nossas corporeidades em relação a outros sistemas vivos. Discutir conceitos como compaixão, cuidado, hospitalidade, cooperação e interdependência sistêmica viabiliza atitudes de respeito com as diferenças e desenvolve a tolerância com as diversas crenças. As relações de saberes e poderes precisam considerar os espaços de intersecções nos quais as diferenças e a identidade do outro possam ser respeitadas em sua integridade, proporcionando intercâmbios justos, sustentáveis e conscientes.

Resgatar e ressignificar, nos textos bíblicos, corpos de mulheres e suas relações com o corpo vivo da Terra, suprimidos por interpretações patriarcais, representa ressignificar o princípio feminino em sua interdependência com questões humanas e ambientais atuais, a fim de despertar um olhar que visa a uma consciência sustentável e ética sobre si mesmo, o outro e a Terra. Quando nos conscientizarmos da necessidade de nos libertarmos de amarras opressoras e absolutistas, estaremos aptos a uma consciência co-evolutiva e sinérgica⁵ com a Terra.

A conclusão resume de maneira heurística as principais contribuições e os desafios que a presente dissertação oferece para a academia, os estudiosos e o público em geral, que aspira por transformações pessoais, sociais e ambientais.

Portanto, insistimos em dizer que o corpo da Terra nos clama para elevarmos nossa consciência e apropriarmos-nos de nossos corpos com respeito e responsabilidade. Nossos corpos, assim como o da Terra, são os templos de nossas almas, a morada da vida, instrumento de conexão, reconexão e êxtase. Pelo

⁵ Sinergia é quando duas ou mais coisas funcionam em conjunto para produzir um resultado interdependente. *Sinergia*, termo que vem do grego *Synergia* do *Synergos*, significa "trabalhar juntos". Representa também a maneira como o corpo apreende as vivências cotidianas, não de forma estanque ou separada, mas de forma integrativa, utilizando das forças e junção de todos os seus sistemas e órgãos

encontro, faz-se a unidade com o que tem de sagrado tanto no feminino, quanto no masculino e com este.

Cântico dos Cânticos é um livro da Bíblia judaico-cristã que adota uma linguagem polissêmica e metafórica, portanto, sua hermenêutica igualmente pede aberturas para diferentes percepções. Nada se pode afirmar de fato a respeito de sua datação ou de sua autoria, pois poucas são as evidências arqueológicas descobertas até os dias de hoje e não há consenso sobre esse assunto nos estudos especializados na área da literatura sagrada. O que se pode fazer é levantar possibilidades, aspirações provisórias, levando em consideração seu contexto histórico-cultural e as contribuições da arqueologia. Muito ainda há que se discutir e investigar.

O texto bíblico é uma herança cultural que legitima ou questiona relações de poderes e saberes e deve ser interpretado de maneira contextual e polissêmica ao respeitar diferenças e diversidades das abordagens. Cântico dos Cânticos contém aspectos, informações e elementos que podem contribuir no resgate e na ressignificação da corporeidade humana e da Terra em tramas de relações e poderes intercambiantes, de respeito e de reciprocidade. Isso se reflete em nível metafórico e histórico, evidenciando que é possível viver e construir um mundo sustentável e consciente.

Por fim, as Ciências da Religião, como área do saber legitimadora e questionadora das redes de poderes e saberes, pode e deve, pelas contribuições hermenêuticas feministas e ecofeministas, ser um *locus* significativo no resgate e na ressignificação das corporeidades presentes no texto bíblico, pois há muito o que contribuir com propostas ético-relacionais e ético-ambientais no que diz respeito às questões emergenciais do mundo globalizado.

1 CORPO E CORPOREIDADES: UMA BREVE PANORÂMICA HISTÓRICO-HERMENÊUTICA

Neste primeiro capítulo, faremos um apanhado histórico-cultural do corpo em suas relações de poder e saberes, desde aspirações veterotestamentárias à contemporaneidade, de maneira simultânea, na tentativa de confrontar e revelar processos históricos de desapropriação, alienação e necessidade de resgate da nossa corporeidade⁶. O corpo se torna um referencial epistemológico que se distancia de uma visão metafísico-dualista para ser simultaneamente entendido e vivenciado como expressão da natureza que também está em nós⁷.

Por meio do corpo, podemos compreender o que acontece com o mundo a nossa volta e tomar consciência de que somos extensão contínua do corpo da Terra. Pelo resgate e pela ressignificação da corporeidade, torna-se possível viabilizar atitudes ético-relacionais e ético-ambientais com ela. O corpo é, também, uma construção cultural sobre a qual se fazem marcas em diferentes tempos e espaços. Tem um caráter mutante, provisório, suscetível a inúmeras intervenções, representações, valores morais e dogmas que criam sobre ele discursos que o produzem e reproduzem.

Portanto, o corpo é um agente de cultura, uma poderosa forma simbólica, superfície na qual as normas centrais, hierárquicas e os comprometimentos metafísicos são inscritos e reforçados⁸. Falar do corpo é falar de identidade, é pensar saberes ancorados em determinados jogos políticos, históricos e culturais.

1.1 CORPOREIDADES NUM PANORAMA HISTÓRICO-CULTURAL

Os seres humanos são uma parte do todo que nós chamamos de Universo, uma pequena região no tempo e no espaço. Eles consideram a si mesmos, suas idéias e seus sentimentos como separados e à parte de todo o resto. É como uma ilusão é uma espécie de prisão. Ela nos restringe às nossas aspirações pessoais e limita nossa vida afetiva a umas poucas pessoas muito próximas de nós. Nossa tarefa seria livrar-nos dessa prisão, tornando

⁶ Corporeidade é a construção imaginária do que seja o corpo, tanto feminino quanto masculino, resultante de fatores sociais, culturais, políticos, econômicos, etc., entre tantos fatores produtivos, ideológicos e poderosos. Para aprofundamento ver Goellner (2003).

⁷ Ver RICHTER REIMER, 2005a, p. 8-9.

⁸ BORDO, 1997, p. 19.

acessível nosso círculo de compaixão de forma a abraçar a todas as criaturas vivas e toda a natureza em sua beleza (EINSTEIN *apud* GEBARA, 2000, p. 27).

Nossas vivências cotidianas nos revelam e confrontam processos históricos de desapropriação, alienação e necessidade do resgate de nossa corporeidade. Na construção das relações de gênero, o corpo participa da influência de poderes arbitrários, construídos pelas instituições sócio-religiosas em nosso contexto, definindo-o e controlando-o de acordo com interesses e saberes. Assim, em uma perspectiva ecofeminista, o corpo torna-se um referencial epistemológico que se distancia de uma visão metafísico-dualista para ser simultaneamente entendido e vivenciado como expressão da natureza que também está em nós. Cada qual é parte do todo, e o todo inexistente sem cada qual. O corpo torna-se o elo pelo qual experimentamos e transformamos o mundo. Nós somos parte deste mundo e vice-versa⁹.

Para Rosemary R. Ruether (1993, p. 67), em algumas civilizações primitivas, a capacidade masculina de classificar o âmbito feminino como inferior e frágil devia-se ao fato de que pelo sucesso na caça e na guerra, conduzidas por homens, estes adquiriam representatividade de força e prestígio. Ao contrário, atividades domésticas sociais eram consideradas fáceis e conseqüentemente voltadas às mulheres. Os homens assumiam papéis legisladores e ritualísticos, enquanto as mulheres ficavam responsáveis pelo cultivo da agricultura, pelos filhos, pelo cozimento dos alimentos e pelo artesanato. O ritual de passagem da puberdade masculina retirava o papel de socialização do âmbito da mãe e o transferia para o pai, iniciando os processos hierárquicos.

Mais adiante neste presente estudo, verificaremos que há discordâncias desta visão. Alguns estudiosos apontam que, em antigas civilizações matriarcais ou matrilineares, as mulheres assumiam papéis de liderança, também participavam de guerras, política e rituais.

Rosemary Ruether (1993, p. 68) afirmou que a dominação do trabalho feminino tornou-se fundamental para compreender porque a metáfora cultural “natureza dominada como mulher dominada” fez sentido. Para essa autora, longe de ser uma percepção essencialista de semelhança ou proximidade dos humores da natureza aos humores da mulher, essa metáfora cultural justificou-se pela

⁹ RICHTER REIMER, 2005a, p. 8-9.

dominação masculina sobre a corporeidade feminina, assim como a dominação de seres humanos sobre ecossistemas vivos da Terra.

Outro aspecto de extrema importância que cristalizou inferioridade às mulheres, e conseqüente desapropriação de seus corpos, foi “a redução das mulheres ao silêncio” (RUETHER, 1993, p. 68). A dominação masculina sobre os corpos delas transformou-as em objetos e não-sujeitos nas relações, as quais eram definidas por instâncias patriarcais, hierárquicas e exploratórias que restringiram as perspectivas femininas. As mulheres e seus corpos foram reduzidos, assim, ao silêncio, abuso, muitas vezes, legitimado por certas instâncias religiosas.

Aos homens foram atribuídas liberdade e criação de leis, enquanto que às mulheres restou a desapropriação de seus próprios corpos e o direito ao silêncio. Aos homens eram atribuídas a liberdade e o lazer, enquanto às mulheres, necessidade e obrigação¹⁰.

Há que se perguntar, contudo, se acaso os processos de dominação dos corpos de mulheres e os processos de dominação do corpo da Terra estiveram sempre correlacionados culturalmente.

Ruether (1993, p. 69) afirmou que ambos, mulher e natureza, eram símbolos culturais que apresentavam representatividades ambivalentes e, por vezes, cindidas em direções opostas. O corpo da mulher como símbolo cultural, por um lado, representou inferioridade do ponto de vista masculino; por outro lado, representou fonte original de vida, associada à maternidade, símbolo sagrado da vida. A natureza, ou corpo da Terra, foi, de modo semelhante, cindido e ambivalente, reduzido à dominação, como fonte simbólica do caos, regressão e morada do diabólico; por outro lado, é símbolo cultural de matriz da vida, fonte de todas as coisas, sustentada pela ordem e harmonia.

Em semelhante trama de ambivalências, a dominação masculina também se fez presente. Em Gn 1 Deus ordenou Adão a “encher a terra, sujeitá-la e dominar sobre ela”, porém, em Gn 2-3, Deus apresentou uma terra frutífera que dava de si espontaneamente, sem o trabalho humano. A necessidade de trabalho humano é colocada como punição ao ato de desobediência da mulher, portanto perda do

¹⁰ RUETHER, 1993, p. 68.

paraíso, narrativa bíblica que legitima a superioridade masculina sobre o corpo feminino e a exploração da Terra¹¹.

Na mitologia babilônica e cananea, encontramos tanto os poderes devastadores presentes no caos quanto os poderes ressuscitativos de vida simbolizados por divindades femininas como *Tiamate*, *Ishtar-Anate* e *Elat*. Esses vestígios culturais evidenciados por peças arqueológicas demonstram o drama vivenciado nessas civilizações. Os poderes dos Deuses eram representados pelas bênçãos derramadas sobre seus monarcas. O sagrado não era transcendente à matriz caos-cosmo, mas se apresentava por meio desta¹².

Já no pensamento hebraico, Deus é elevado acima da sua criação. Deus é visto como um artesão que molda a criação, mas dela não participa. “A natureza não é mais um útero para o qual Deuses e seres humanos se gestam” (RUETHER, 1993, p. 70).

Símbolos culturais como a serpente e outras divindades femininas foram subjugados e desapareceram, ou foram sincretizados à medida que o monoteísmo adquiriu força e consistência (REIMER, 2008). Para o senso comum, o corpo da mulher foi associado à serpente, e muito do que pudesse representar simbolicamente sua ligação com forças da natureza foi reduzido às representatividades diabólicas.

Diferentemente da concepção ortodoxa posterior, o Deus de Gênesis 1 não cria “a partir do nada”, mas derrota e ordena o caos aquático preexistente transformando em cosmos. Entretanto, esta serpente sinuosa que Deus subjuga e ordena é neutralizada simbolicamente; ela não é explicitamente feminina. O espírito de Deus que a subjuga e ordena é transcendente a ela, não seu produto. O Divino existe para além dela, simbolizado como combinação de poder masculino seminal e cultural (palavra-ato) que a molda a partir de cima (RUETHER, 1993, p. 70).

Portanto, nas civilizações bíblicas veterotestamentárias iniciais, tudo indica que corpo e alma pertenciam a uma mesma dimensão e estavam unidos com o mundo ao redor. À medida que o ser humano foi desenvolvendo técnicas de trabalho e conhecimento, ocorreu a separação dessa unidade. Logo após a consolidação do monoteísmo, iniciam-se os dualismos nos quais corpo e alma são encarados como distintos. Portanto,

no pensamento hebraico posterior Deus é visto como soberano sobre o cosmo e o caos. O caos torna-se instrumento da ira divina. Quando os seres humanos ficam rebeldes, Deus os pune atirando a criação de volta ao

¹¹ RUETHER, 1993, p. 69.

¹² RUETHER, 1993, p. 70.

caos aquático do dilúvio, salvando apenas um remanescente justo. O padrão se repete com os profetas. A pecaminosidade humana evoca a raiva castigadora de Deus, que toma a forma da sujeição de seu povo ao caos (RUETHER, 1993, p. 70).

Como consequência, outros textos bíblicos narram acerca da dinâmica da punição, como Is 24,18-20, em que a terra aparece quebrantada na narrativa como consequência da punição divina à transgressão humana. Já em Is 25,6-9, Deus parece restaurar o corpo da terra em recompensa à obediência humana. Dessa maneira, para o pensamento hebraico, a luta babilônica entre o caos e o cosmo transformou-se em um drama moral e histórico, o qual definiu o início e o fim da criação¹³.

O dilúvio representou a origem caótica de onde Deus resgatou a criação, por outro lado, era ameaça local na qual a criação foi arremessada como punição pela desobediência. A corporeidade da Terra e a corporeidade humana inter-relacionaram-se, nos últimos séculos, por um jogo de punição e recompensa. Deus estabeleceu uma relação pactual com a humanidade, nesta a natureza e o ser humano sofrem juntos de acordo com os altos e baixos do relacionamento com Deus¹⁴.

A partir das ambivalências observadas acima, também é necessário resgatar que o corpo, para o povo hebreu, era caracterizado como instrumento mediador na expressão com o sagrado. Muitos textos bíblicos trazem, na corporeidade presente em suas narrativas, representações de seu *ethos*. Nas leis talmúdicas, o corpo deveria ser purificado para entrar em contato com o sagrado. As leis traziam especificações a respeito de padrões de pureza e impureza¹⁵.

A partir do século VI a.C é que se reforçam os dualismos entre corpo e alma. Filósofos gregos como Pitágoras sustentavam a distinção entre espírito e matéria, bem e mal, harmonia e desarmonia. Sócrates afirmava o corpo como obstáculo à alma e, para Platão, o corpo era algo mortal, impuro, degradante, representava a prisão da alma, a qual, por sua vez, era fonte de pureza e sabedoria. Aristóteles era mais positivo em relação ao corpo, porém sua visão ainda reforçava os dualismos, acreditava que a união da matéria e do espírito geraria a essência universal (TORRES, 2009, p. 35). Assim, é possível perceber que pós Hesíodo, no

¹³ RUETHER, 1993, p. 70.

¹⁴ RUETHER, 1993, p. 70-1.

¹⁵ TORRES, 2009, p. 35.

pensamento grego verifica-se um dualismo e uma alienação mais radical entre a consciência masculina e a natureza não-humana. Diferentemente do pensamento hebraico, a filosofia grega eleva a consciência humana (masculina) ao mesmo *status* transcendente de Deus, fora da natureza e acima dela. Pensa-se que a consciência humana (masculina) participa desse âmbito transcendente do espírito masculino, que é o âmbito original e eterno do ser. Assim, o mundo visível e a existência corporal são objetificadas como âmbito inferior, que se situa abaixo da consciência e deve ser sujeitado ao controle dela. A matéria primordial é vista como um material recalcitrante que não quer se deixar moldar através da imposição de idéias masculinas. A mente precisa lutar para submeter e ordenar essa matéria inferior (RUETHER, 1993, p. 71).

Nesse contexto, a mente submetida à matéria perdia-se nas paixões. A mente foge do corpo em busca do espiritual e da pureza. Para tais percepções gregas, as mulheres eram análogas ao âmbito inferior e corpóreo por despertar as paixões masculinas, por isso era necessário, assim como os escravos e bárbaros, serem regidas e controladas pela mente, no caso, masculina e elitista. Fica explícita a hierarquia do espírito sobre a natureza física como também a hierarquia masculina perante a feminina. E a direção salvífica seguiu a trajetória da alienação da corporeidade, na qual o corpo se tornou objeto de controle e manipulação. “A cadeia do ser, Deus-espírito-homem-mulher-natureza não-humana-matéria, é, ao mesmo tempo, a cadeia de comando” (RUETHER, 1993, p. 72).

No entanto, em processos de continuidade e ruptura com estas tradições,

pode-se observar que a relação do cristianismo com o corpo possui duas vertentes. Por um lado se observa uma valorização, no momento em que Deus se torna corpo-carne, na pessoa de Jesus Cristo. Um Deus puro espírito se torna corpóreo, contrariando a hostilidade ao corpo existente na época. Os relatos bíblicos das pregações de Jesus Cristo, onde toca os corpos de pessoas enfermas trazendo-lhes a cura, subverte os conceitos judaicos de puro e impuro, e exprime a valorização do corpo (TORRES, 2009, p. 36).

Por outro lado, observa-se a desvalorização quando as narrativas e suas interpretações trazem a salvação apenas na superação desse corpo. Jesus subverteu o conceito de puro e impuro em Mt 15,7. Para ele, “a diferença entre estar longe e estar perto de Deus é retirada do âmbito das coisas externas e transferida unicamente para a consciência” (WENDEBOURG *apud* MOLTMANN-WENDEL e PRAETORIUS, 1996, p. 62).

Para Jesus, a fé presente no corpo o cura de suas impurezas. Na expressão “Oh mulher, grande é a tua fé!” Mt 15,28, fica reconhecido que a fé e a cura se

fazem pelo corpo da mulher. No caso, a mulher cananeia é protagonista de uma fé que cura, trazendo vida e esperança¹⁶.

Na prática cotidiana da fé em Jesus, percebe-se que somos seres pulsantes, apreendemos o mundo primeiramente por nossas percepções e passamos à transcendência por justamente sentir a fé pulsante em nossos corpos. Somos com ele, a consciência de fé, carne e sangue. Nesse sentido, líderes espirituais dotados de sua consciência afirmam que não são eles quem nos curam, mas a fé pulsante existente em cada um de nós. Aprendemos a crer não porque nos convém, aprendemos a crer porque sentimos.

No Novo Testamento, encontramos a salvação e a cura oferecida aos corpos discriminados também de mulheres. Porém, no transcorrer do tempo, surgiu no cristianismo uma ascese de hostilidade ao corpo e à sexualidade feminina. Isso se fez destoante da vivência de fé de um Jesus primário que se aproximou em respeito ao corpo de mulheres e lhe atribuiu contato, oferecendo liberdade cültica e social.

O apóstolo Paulo considerou o corpo como lugar de encontro com Deus (Rm 6,13). No entanto, nas tradições paulinas, encontramos o corpo como manifestação do pecado (Rm 3,13-15). Paulo reafirma a visão de Jesus Cristo em sua concepção de que o corpo é morada da alma, “podendo ser santificado se a alma está santificada e por outro lado portador de depravação e maldição, se a alma assim o está também” (TORRES, 2009, p. 37).

Em Paulo, a pureza e a santidade estão ligadas ao batismo e à Cristo. Para ele, o corpo desempenhou papel central, como lugar de encontro com Deus e o próximo, diferenciou-se de carne por esta última estar associada ao pecado.

Nesse sentido, as mulheres e sua sexualidade foram associadas ao pecado, fato que trouxe consequências carregadas de violência, exploração e preconceito, tanto para as mulheres quanto para a natureza:

assim a ética sexual estoica, que via o sentido da sexualidade não no prazer mas na reprodução, combinava com os traços ascéticos que era possível deduzir da interpretação paulina. O pensamento hebraico que marcou o Novo Testamento, para o qual não existe separação estrita entre corpo e alma, foi substituído por idéias dualistas de corpo/alma, corpo/espírito, de cunho aristotélico, provenientes do mundo greco-romano. Originária do neoplatonismo, a “vergonha de se estar no corpo” (Porfírio, sobre Plotino) marcou a piedade cristã mais fortemente que a idéia veterotestamentária de abertura para à vida. [...] o desprezo pelo corpo fez com que crescesse também o desprezo pela mulher. Sobre o corpo da

¹⁶ RICHTER REIMER, 2008c, p. 110.

mulher se projetava o pecado, a labilidade e a própria fraqueza (MOLTMANN-WENDEL e PRAETORIUS, 1996, p. 63-4).

Para Ivoni Richter Reimer (2008c, p. 31), foi no estoicismo ortodoxo que se tornou forte a ideia de separação entre saúde da alma e saúde do corpo, na qual a virtude era indício de saúde da alma, e o vício, indício de doença. Esta, para tradição platônica-aristotélica, representava as paixões, ou seja, os desequilíbrios do corpo. Assim, podemos entender que a

cultura da Antiguidade tardia está obcecada com o temor da mortalidade, da corruptibilidade. [...] É só desenredando a mente da matéria através de práticas ascéticas, com a finalidade de cortar as conexões entre mente e corpo, que a pessoa pode preparar-se para a escapada salvífica, saindo do âmbito da corruptibilidade e entrando na vida espiritual eterna. [...] As mulheres, como representantes da reprodução sexual e da maternidade, são as portadoras da morte, das quais o espírito masculino deve fugir para a 'luz da vida' (RUETHER, 1993, p. 73).

Agostinho (*apud* MOLTMANN-WENDEL e PRAETORIUS, 1996, p. 64) reforçou esse preconceito ao corpo e às mulheres ao dizer: “Reta é a casa onde o homem ordena e a mulher obedece. Reto é o homem no qual o espírito domina e a carne se submete.” Dessa forma, o corpo disciplinado passou a ser o corpo ideal, o “corpo do serviço” que se transformou no ideal de corpo do mundo moderno. A esse corpo disciplinado do homem correspondia o corpo tutelado de mulheres e crianças¹⁷.

Na mística franciscana, o corpo e a criatura voltaram a ser vistos como revelação de Deus, porém sem levar em consideração o corpo de mulheres. Desde o platonismo, os ocidentais têm relacionado a ideia de corpo a conceitos ou imagens estanques, como “prisão”, “casa”, “máquina”, “veículo”¹⁸, deixando de estabelecer relações personalizadas e integradas aos contextos. A esse período correspondia a visão da mulher como um vaso que deveria permanecer puro, para receber e guardar.

De acordo com Moltmann-Wendel e Praetorius (1996), estas ideias foram herdadas dos dualismos, e hoje se encontram ultrapassadas pela visão de processo, que entende corpo e espírito como processos vivos (*Gestalt*), aqui o corpo é considerado como expressão da vida.

¹⁷ ROUSSELLE *apud* MOLTMANN-WENDEL e PRAETORIUS, 1996, p. 64.

¹⁸ Para aprofundamentos, veja Moltmann-Wendel e Praetorius (1996, p. 65) e Richter Reimer (2005b) acerca deste assunto e de autores que dele tratam.

Com a evolução do cristianismo, a Igreja abandonou as leis de pureza em relação ao trato com a comida e com a morte e retomou o olhar perante a pureza sexual, impedindo as mulheres de frequentar cultos sacramentais devido às suas impurezas externas (menstruação), aos homens exigia a abstenção das relações sexuais, e o ministério sacerdotal ficava restrito a eles. Nesse contexto, o cristianismo assumiu ideias dualistas de corpo/alma provenientes do mundo greco-romano, ao distanciar-se do pensamento veterotestamentário no qual não havia distinção entre corpo e alma:

no período medieval, mesmo que o pensamento cristão defendesse a dignidade do corpo como criação divina e local de manifestação do mesmo, se manteve a idéia de que a verdadeira essência do ser humano está na alma. O trabalho físico, por exemplo, era serviço de escravos e dos mais pobres (TORRES, 2009, p. 37).

Na Idade Média, com os dualismos, percebeu-se um contínuo desligamento dos seres humanos do restante da natureza, visto que, até então, seres humanos eram compreendidos, tanto nos mitos gregos de Hesíodo quanto na tradição judaico-cristã como inteiramente constituídos de natureza e de essência divina. Essa visão permaneceu durante milênios na história das mais diversas civilizações. Apenas com o surgimento dos dualismos, corpo e natureza separaram-se de alma ou essência divina, instrumentalizando sua dimensão corporal como objeto de conhecimento e investigação científica¹⁹.

Podemos dizer, então, que os primeiros séculos da tradição judaico-cristã se caracterizaram pelos monismos, quando a dimensão corporal era valorizada. Somente no processo de helenização do cristianismo se constitui o dualismo cristão, ocidentalizando-o e afastando-o de suas raízes orientais. A tradição paulina, segundo Assmann (*apud* SILVA, 2001, p. 8), utiliza uma linguagem greco-romana, adaptando dualismos helênicos à tradição cristã da época.

A tradição judaico-cristã anterior aos dualismos baseava-se na visão de que existia uma interligação entre todos os seres a partir do *pneuma* (sopro divino), força integradora e dinamizadora do cosmos e da Terra, que denotava uma preocupação com a interdependência ecossistêmica de todos os seres vivos. Apesar disso, é a moral dos estoicos que vai prevalecer no interior do cristianismo, sobretudo a moral epicurista para quem “todo prazer é corpóreo – mesmo o prazer passado e o por vir” (MOTTA PESSANHA *apud* SILVA, 2001, p. 9).

¹⁹ SILVA, 2001, p. 7-8.

Da moral epicurista passamos à moral estoica, em que o prazer e as paixões são entendidos por Sêneca e Cícero como desequilíbrios que devem ser evitados. Negar o prazer e desprezar o corpo tornaram-se virtudes²⁰. Dessa maneira, a mulher representada

como causa da queda do homem e da natureza no início, é o inimigo oculto que ameaça lançar o âmbito da graça e salvação de volta ao diabo. Como ser luxurioso, carnal e naturalmente insubordinado, ela é a provável ferramenta do diabo em sua implacável tentativa de solapar o plano de salvação de Deus (RUETHER, 1993, p. 74).

Foi também nesse sentido que Santo Agostinho separou sagrado e profano e defendeu a moralização do corpo, retirando a sacralidade da natureza e da criatura como consequência desta separação. Também São Tomas de Aquino, na Idade Média, chamava a atenção sobre os perigos da natureza e do corpo humano como pecado. No século XIII, com o crescimento da Igreja, os impulsos e as paixões deviam ser submetidos à razão; a natureza, por ser criação divina, passa a ter uma função normativa.²¹ O cristianismo apresentou, nesse período, uma mescla entre o mundo greco-romano (a razão suprema) e a incorporação da premissa estoica em relação à mulher e à natureza, que deviam ser evitadas.

Nesse mesmo período, as representações do corpo, de cunho religioso, confrontavam-se com as provenientes dissecações anatômicas, fato que gerou dúvidas e questionamentos sobre a verdade religiosa a respeito do corpo. Este se tornou algo que podia ser conhecido e mensurado, devido à sua importância existencial, e logo, também tornou-se alvo de dominação.

A dessacralização do corpo aponta para sua ambigüidade no interior da cultura ocidental: é importante enquanto fonte de experiência, mas, é, também, o corpo que se desvaloriza na medida em que se pode mexer e alterá-lo. É talvez, aqui que se pode localizar o corpo como construção humana, gênese que chega ao seu auge, atualmente, com a engenharia genética e a medicina estética (SILVA, 2001, p. 10).

No protestantismo, aboliu-se o celibato e proclamou-se o sacerdócio a todos os fiéis ao romper com tabus de pureza. Porém, mesmo com a afirmação da encarnação, o que poderia ter significado novas perspectivas em relação ao corpo, também no período da reforma protestante, o corpo e suas expressões, restringiram-se ao ajoelhar e levantar as mãos nas cerimônias religiosas²².

²⁰ ASSMANN *apud* SILVA, 2001, p. 10.

²¹ Acerca disto, veja Kesserling (*apud* SILVA, 2001, p. 10).

²² TORRES, 2009, p. 37-8.

Descartes, com a nova concepção de universo no século XV, fez originar para aquele contexto uma nova ontologia, uma nova concepção de realidade, na qual o foco não estava vinculado à natureza humana, mas ao conhecimento. O mundo dividiu-se em um conjunto de objetos, perdeu seu sentido de totalidade conexas. Nesse contexto, tudo deveria se submeter à pesquisa científica, até mesmo Deus só poderia ser compreendido por meio da razão: “É através da racionalidade que os indivíduos modernos estão autorizados a tornar como que senhores e possuidores da natureza” (DESCARTES *apud* SILVA, 2001, p. 14). Além disto, em Descartes,

o corpo humano é do domínio da Natureza; o corpo é puramente corpo, assim como a alma é puramente alma, princípio que autoriza a razão, e a ciência, como sua instituição, a conhecer e dominar o corpo humano. [...] ao separar radicalmente as dimensões corpo e alma, reforça a perspectiva de funcionamento corporal independente da idéia de essência, como uma máquina, que atua com princípios mecânicos próprios (SILVA, 2001, p. 14).

Na modernidade, assim, o corpo passou a ser objeto do conhecimento, com o surgimento da anatomia e da medicina científica. Com o advento do capitalismo, o corpo tornou-se instrumento de produção que gerou também a concepção ideológica da busca da perfeição. O corpo adquiriu uma revalorização, porém ainda marcado pela dicotomia corpo/alma. Na modernidade, a revalorização do corpo, ainda que reduzida, direcionou sua descoberta como veículo de possibilidades do exercício de saberes e poderes.

A consciência masculina começa a reclamar a terra como seu verdadeiro lar e a esfera de seu controle. A ciência exorcisa os diabos da natureza e torna a reclamá-la como esfera do conhecimento e uso humano. A natureza começa a ser secularizada; ao invés do pequeno círculo da graça controlado pela Igreja, a razão universal penetra a natureza, tornando o todo ordeiro, racional e bom. A racionalidade do Deus deísta, imanente às leis da natureza, é análoga à razão humana. A natureza, por conseguinte, é eminentemente passível de conhecimento e controlada pelo homem. As leis dela são redutíveis a fórmulas matemáticas, que são a chave para o conhecimento e também para o senhorio sobre a natureza (RUETHER, 1993, p. 74-5).

A tendência da racionalização alcançou auge no interior do positivismo no qual propôs, enquanto filosofia e método, uma ruptura com a imaginação e as emoções, ação esta que se desenvolveu no século XIX no âmbito do corpo, seja individual ou social, e no âmbito das ciências biomédicas. Posteriormente, Nietzsche, com sua “vontade-de-potência”, e Heidegger, com a exacerbação do poder da técnica, passaram a questionar o corpo em seu processo de produção de significados (SILVA, 2001, p. 19-20).

Ao pôr em ação uma técnica para “desabrigar a realidade”, o ser humano passou a ser desafiado, situando-se no emprego de instrumentos e técnicas. O ser humano se transformou no ser da técnica e ela mesma, no instrumento. A técnica passou a ser uma das mais importantes características da modernidade, pois é essa a forma como os seres humanos estabeleceram suas relações com a natureza. O homem, cego diante das ambiguidades existentes, generalizou seus usos e resultados, ao desconsiderar preceitos éticos ou epistêmicos²³. A tecnologia sobrepôs-se à natureza:

o método científico abstrai o ‘homem’ como conhecedor da natureza como objeto de conhecimento. De maneira nova, a mente masculina afirma transcendência sobre a natureza. Este não é mais um corpo orgânico dentro do qual reside a razão; é uma máquina produzida e dirigida de fora pela razão divina. A tecnologia científica suscita o sonho de expandir a manipulação da natureza material, transformando porções sempre maiores dela em artefatos de uso humano. Em breve nenhum recanto da natureza, seja nas profundezas da psique, seja na profundidade do mar, escapará ao controle humano (RUETHER, 1993, p. 75).

Assim, as particularidades das áreas de aplicação são ignoradas “por um rígido critério de cientificidade” (MORAES *apud* SILVA, 2001, p. 23), que gerou aprisionamento nas correntes de pensamento científico da modernidade, como o racionalismo ou o empirismo.

Horkheimer e Adorno (*apud* SILVA, 2001, p. 28) afirmaram que:

o formalismo matemático, cujo instrumento é o número, a figura mais abstrata do imediato, mantém o pensamento firmemente preso à mera imediaticidade. O factual tem a última palavra e o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia.

Grande parte das descobertas científicas, portanto, teve importante impacto no cotidiano dos indivíduos e do pensar sobre o corpo e suas representações, criando uma expectativa de corporeidade tanto humana quanto ambiental com base nestas aspirações científicas. Ou seja, os termos de representação do corpo são apresentados racionalmente, a certeza do pensamento (*res cogitans*) trabalha metodicamente na explicação da substância física (*res extensa*). Afastando-se de seu próprio objeto, o homem perde-se nos excessos da ciência: “O preço que os homens pagam pelo seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder” (HORKHEIMER e ADORNO *apud* SILVA, 2001, p. 31).

O pensamento reducionista cartesiano preso à sua técnica deixou de considerar a corporeidade humana e ambiental em seus contextos culturais. Porém,

²³ HEIDEGGER *apud* SILVA, 2001, p. 22.

a cultura é fundamento para compreensão dos fenômenos inseridos na corporeidade, tal qual seu fundamento físico e biológico; ao criarem-se modos de vida diferentes, criam-se modos de funcionamento orgânicos e ambientais diferentes e adaptáveis. O contexto é ele próprio natureza e sociedade:

a tendência de simplificação e superficialização da complexidade humana, presente na racionalidade instrumental [...] chega ao ponto de levar à perda da identidade da espécie e do desconhecimento do caráter de historicidade e indeterminação constituintes da natureza humana: simplificação esta que quer constituir um corpo de conhecimento objetivo e generalizável, a ponto de se tornar uma prescrição de normas de vida. Como ser histórico, o ser humano se determina no âmbito de suas relações e não é determinado como outros seres da natureza (SILVA, 2001, p. 40).

O liberalismo revolucionário inicial tendia a universalizar a consciência humana e sugerir que várias categorias de pessoas dominadas poderiam passar para o âmbito humano de controle sobre a natureza. Entretanto,

essas universalizações do âmbito humano (masculino) contradizem as realidades sócio-econômicas da crescente dominação tecnológica da natureza, obtida através de uma crescente dominação sobre os corpos e recursos de pessoas dominadas: mulheres e trabalhadores nos países industrializados, escravos e raças exploradas nas novas e vastas terras que estavam sendo conquistadas pelo capitalismo e colonialismo europeus. Em pouco tempo o caráter igualitário do liberalismo inicial começa a ser substituído por um novo hierarquismo que faz das mulheres, trabalhadores, camponeses e raças conquistadas a imagem da natureza dominada em contraste com o homem euro-americano, o verdadeiro portador da consciência transcendente. A dominação da natureza é considerada um sistema de expansão infinita (RUETHER, 1993, p. 75).

Nesse sentido, a natureza foi explorada numa crescente e infinita busca pela produtividade material, e seus limites foram superados gradativamente. As “bênçãos” eram derramadas sobre a terra pela expansão infinita e do controle da razão científica sobre a natureza. Males como doença, ignorância, pobreza e morte deveriam ser eliminados (RUETHER, 1993, p. 75).

Na dinâmica acima apresentada, não é de se espantar a conseqüente dominação e exploração social dos corpos de mulheres, povos dominados e trabalhadores, que foram, e ainda são explorados ao máximo em prol do progresso. A prosperidade da elite ocidental fazia-se às custas da exploração dos menos favorecidos. Uma das conseqüências foi que povos dominados tiveram sua corporeidade e a corporeidade de suas terras sequestradas, visto que, de acordo com Marx (*apud* SILVA, 2001, p. 37), natureza e sociedade passam a constituir um sistema de controle e produção, ao realizar a mediação entre as duas dimensões da

natureza (interna e externa ou orgânica e inorgânica), que constitui o ser humano em toda sua objetividade e subjetividade.

Nas palavras de Foucault (*apud* SILVA, 2001, p. 53-4), isso significa que

a modernidade começa quando o ser humano começa a existir no interior de seu organismo, na concha de sua cabeça, na armadura de seus membros e em meio a toda a nervura de sua fisiologia: quando ele começa a existir no coração de um trabalho cujo princípio o domina e cujo produto lhe escapa: quando aloja seu pensamento nas dobras de uma linguagem, tão mais velha, que ele não pode dominar-lhe as significações, reanimados contudo, pela insistência de sua palavra.

Para Foucault (1979), foi através do desenrolar do processo político que se problematizou o corpo. No marxismo, o corpo interligado ao eixo de pensamento civilizatório e revolucionário apareceu como peça essencial. No entanto,

nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder. [...] do século XVII ao início do século XX, acreditou-se que o investimento do corpo pelo poder devia ser denso, rígido, constante, metucioso. Daí os terríveis regimes disciplinares que se encontraram nas escolas, nos hospitais [...] E depois, a partir dos anos sessenta, percebeu-se que este poder tão rígido não era assim tão indispensável quanto se acreditava, que as sociedades industriais podiam se contentar com um poder muito mais tênue sobre o corpo. Descobriu-se, desde então, que os controles da sexualidade podiam se atenuar e tomar outras formas (FOUCAULT, 1979, p. 148).

Assim, na modernidade, inaugurou-se o princípio ontológico da percepção da existência individual no interior de seu funcionamento corporal. Aos poucos, as utopias deixam de ser vinculadas às ideias de trabalho e passam a ser direcionadas ao corpo, na busca de novos referenciais de felicidade.

No século XVIII, na Europa concentrou-se um esforço para vigiar, controlar e perseguir corpos e sua sexualidade, tornando-a objeto de análise e controle. Por meio da exploração econômica da erotização, herdou-se um novo investimento sobre o corpo, não mais de “controle-repressão”, mas de “controle-estimulação” (FOUCAULT, 1979, p. 147).

A tecnociência sobre o corpo gerou uma dualidade profunda em seu fundamento. A dominação do corpo, como da natureza, fazia-se evidente: “a equação do espírito e do mundo acabou por se resolver, com a mútua redução de seus dois lados” (HORKHEIMER e ADORNO *apud* SILVA, 2001, p. 76).

Foucault (1987), ao afirmar o corpo como foco de poder em sua significância no processo civilizatório, em diversas formas sutis de dominação onde a ética é quase inexistente, reafirmou a dominação do ser humano sobre a natureza. Isso, por

vezes, correspondia à dominação interna de uma etnia sobre a outra e de um gênero sobre o outro. A lógica subjacente, em tais processos de dominação, era semelhante, e os componentes dos processos mais identificados com a natureza foram dominados em nome do senhorio em que a humanidade se colocou perante o cosmos²⁴.

Ruether (1993, p. 76) complementou Foucault ao afirmar que os efeitos colaterais da tecnologia foram também repassados em forma de poluição do solo, do ar, da água e da alienação última do espírito humano em relação a suas próprias raízes orgânicas com a Terra. Porém, o projeto de retorno romântico à natureza permaneceu estético, personalista e escapista, ao ignorar as interconexões de dominação social, étnica e ambiental.

Faltava-lhes um discurso ético inter-relacional e ético-ambiental que não só levasse em consideração as tramas de poderes e saberes, mas que ultrapassasse o mundo das ideias e atingisse as constâncias do mundo das atitudes.

1.2 CORPOS E CORPOREIDADES EM TRAMAS DE PODERES E SABERES

Cada história de vida é a história de um corpo, com seus valores sociais e culturais. O conceito de corpo diz respeito

aos significados e sentidos que podemos atribuir a qualquer interação que se estabelece (consigo mesmo, com os outros, e com os objetos). Ou seja, o corpo é o organismo atravessado por todas as experiências vividas, pela inteligência e pelo desejo (JOFFILY, 2010, p. 226).

Por meio do corpo, podemos compreender o que acontece com o mundo a nossa volta e tomar consciência da Terra, como extensão e instância do exercício hierárquico de saberes e poderes. “O corpo é nossa casa, pela qual nos plantamos no mundo, e é nesta casa, que as diferenças de gênero se acentuam” (OLIVEIRA *apud* JOFFILY, 2010, p. 227).

O corpo é também uma construção cultural sobre a qual se fazem marcas em diferentes tempos e espaços²⁵, tendo nosso corpo as marcas de nossa história. Dessa forma, ele tem um caráter mutante, provisório, suscetível a inúmeras intervenções, representações, valores morais e dogmas que criam sobre ele discursos que o produzem e reproduzem. O que define corporeidade não são

²⁴ SILVA, 2001, p. 78.

²⁵ RICHTER REIMER, 2005a.

apenas semelhanças biológicas, mas fundamentalmente os significados culturais e sociais que a elas se atribuem²⁶.

Portanto, o corpo é um agente da cultura, uma poderosa forma simbólica, superfície na qual as normas centrais, hierárquicas e os comprometimentos metafísicos são inscritos e reforçados²⁷.

Falar do corpo é falar de identidade, é pensar saberes ancorados em determinados jogos políticos, históricos e culturais, visto que ele é um território de onde e para onde emergem sempre novos questionamentos, incertezas e inquietações. Os estudos culturais e a história do corpo ajudam-nos a desnaturalizá-lo, ou seja, nos permitem questionar suas tramas de saberes e poderes. Assim, a biologia não justifica sozinha determinadas atribuições culturais em relação ao corpo como outrora se pensara.

Precisamos romper com certos essencialismos determinantes que associam papéis a gênero de acordo com capacidades ou características biológicas²⁸. Tanto homens quanto mulheres são capazes de se adaptarem a diversas situações ambientais, que podem até mesmo ocasionar mudanças em seus caracteres genéticos. O corpo, nesse sentido, é *locus* de investigação, seja pela ótica da medicina, da filosofia, da teologia, da história, da estética, da arte, da nutrição, da mídia, da psicologia, do lazer, da moda, etc²⁹.

Como lugar e espaço, o corpo sofre várias formas de controle em suas variadas expressões de poder:

o corpo é apontado como espaço e lugar onde se efetivam as prescrições em torno de suas realidades, determinando seus tempos e seus ciclos, como meio operador de significados e significantes. Nesse sentido, o corpo é motivador de reflexão na teologia, na exegese e hermenêutica, e é o ponto de partida para a ressignificação de identidades e experiências religiosas e sagradas. [...] Entende-se que o controle dos corpos é parte constitutiva do exercício do poder, bem como a produção do saber, busca-se a desconstrução desses discursos para apontar outras possibilidades de relações de gênero e dinâmicas de poder (STRÖHER, DEIFELT e MUSSKOPF, 2004, p. 9).

O corpo está situado nas práticas sociais, nas experiências e relações que o produzem, num determinado contexto tempo/espaço, de forma específica e não

²⁶ GOELLNER, 2003, p. 28-9.

²⁷ BORDO, 1997, p. 19.

²⁸ RICHTER REIMER, 2005b.

²⁹ GOELLNER, 2003, p. 32.

aleatória. O controle da sociedade sobre os indivíduos dá-se no corpo e por meio deste. “Foi no biológico, no somático, no corporal que antes de tudo investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica” (FOUCAULT *apud* GOELLNER, 2003, p. 32). Para compreender isso, podemos considerar que

Foucault salienta constantemente a primazia da prática sobre a crença. Não essencialmente através da ‘ideologia’, mas por meio da organização e da regulamentação do tempo, do espaço e dos movimentos de nossas vidas cotidianas, nossos corpos são treinados, moldados e marcados pelo cunho das formas históricas predominantes de individualidade, desejo, masculinidade e feminilidade. [...] os corpos femininos tornam-se o que Foucault chama de ‘corpos dóceis’: aqueles cuja força e energia estão habituados ao controle externo, à sujeição, à transformação e ao ‘aperfeiçoamento’ (BORDO, 1997, p. 20).

Foucault (*apud* GOELLNER, 2003, p. 33) afirmava a necessidade de problematizar o corpo, questionando-o nas mais diversas culturas, demonstrando serem infinitas suas histórias, pois o corpo é ele mesmo uma construção social, cultural e histórica. Nessa perspectiva, um corpo não é só um corpo, mas o conjunto de signos que compõem sua produção. As representações que adquirimos com o tempo e com a cultura podem se referir ao passado, ao presente ou a possibilidades de futuro.

Ainda que a tecnociência esteja produzindo novos corpos, viabilizados por diferentes produtos e técnicas, e por mais que essas intervenções ofereçam a eles liberdades, invocam também estratégias de autocontrole e interdição:

a promessa de uma vida longa e saudável é acompanhada, por exemplo, de inúmeros discursos e representações que auto-regulam o indivíduo tornando-o, muitas vezes, vigia de si próprio. [...]. A cultura de nosso tempo e a ciência por ela produzida e que também a produz, ao responsabilizar o indivíduo pelos cuidados de si, enfatiza, a todo momento, que somos o resultado de nossas opções. O que significa dizer que somos os responsáveis por nós mesmos, pelo nosso corpo, pela saúde e pela beleza que temos ou deixamos de ter (GOELLNER, 2003, p. 38-9).

De acordo com Foucault (1979, p. 146), no início do século XIX, o corpo se tornou o novo princípio, quando o poder passou a investir sobre ele um pensar político e econômico que o tornou coisificado: “o poder encontra-se no próprio corpo”.

Olívia Rangel Joffily (2010, p. 225) afirma que o conceito de corporeidade associa-se a tudo aquilo que fazemos com nossos corpos, seu vestir, seu alimentar, seu exercitar, tudo aquilo a que corresponde noção de identidade: por meio dele nos expressamos, existimos, comunicamos e amamos. O corpo é um agente de cultura, lugar prático do exercício de poder e controle social, nossa força e fraqueza.

No processo de globalização, identifica-se o surgimento de uma nova utopia em substituição àquelas perdidas ou inalcançáveis. A experiência sensorial do transcendente e do prazer faz com que a humanidade busque, em culturas locais e globais, fontes e caminhos para sua vivência. O cotidiano e a troca de informações passam a ser chave na formação de conhecimentos, o aqui e o agora, experimentado pelo e no corpo individual e social constitui o *axi mundi* da contemporaneidade. No entanto,

a gestão do desejo no interior do consumismo que o mercado cria está ambigualmente vinculado a um ideal cultivado de um ser perfeito, que é permanentemente exigido dos indivíduos; ambíguos porque se deve consumir tudo e, ao mesmo tempo manter uma postura de controle e autodeterminação, inclusive para se obter o “corpo ideal”, [...] todas as transformações das suas dimensões corporais são cobranças de comportamentos que demonstram a capacidade de auto determinação e força de vontade, metáforas culturais de uma expectativa normalizante de corpo e comportamento que reforçam a heteronomia pela dependência do outro (SILVA, 2001, p. 59).

Isso acontece porque, na economia de mercado, não existe uma ética sustentável que estabeleça conexões entre saberes e poderes políticos, sociais, ambientais e religiosos. Ao contrário, criam-se sempre novas demandas de expectativas da corporeidade vinculadas à economia de mercado sem discussão de valores éticos que revelem todo sistema de exploração velado pela mídia.

O corpo do mundo é um corpo não humano, no sentido de que é fruto das relações mercantis e formalizado por uma racionalidade restrita a uma lógica instrumental, incapaz de refletir sobre si mesma. No mundo coisificado do qual fazemos parte, resta aos seres humanos a sensação de estranhamento; a esses seres assim construídos, “a realidade converte-se em aparência e a aparência em realidade” (HORKHEIMER e ADORNO *apud* SILVA, 2001, p. 65).

Bordo (1997, p. 21) afirma que, na contemporaneidade, se faz necessário um discurso político eficaz sobre o corpo feminino, um discurso adequado às análises dos “caminhos insidiosos e paradoxais do mercado e do controle social”. Para compreender a visão foucaultiana de corpo e poder, é preciso abandonar a ideia de que o último acontece apenas por um grupo em direção ao menor; é preciso compreender que o poder acontece nas sutilezas das redes de inter-relações e que nelas são envolvidas zonas de conforto e prazer, nas quais se mascara o poder e com as quais o silenciam. Estas redes podem envolver práticas, instituições e tecnologias de dominância e subordinação de forma, às vezes, muito sutil e particular. Fala-se de um poder gerando forças de violência e exploração, alimentando-as e adequando-as, ao invés de impedi-las, subjugar-las ou destruí-las.

Nesse sentido, essas redes de poder funcionam como “mecanismos que moldam e multiplicam os desejos, em vez de reprimi-los, que geram e direcionam nossas energias, que constroem nossas concepções de normalidade e desvio” (BORDO, 1997, p. 21).

Precisamos de um discurso político que desvele os mecanismos pelos quais o sujeito se torna conivente com forças que sustentam sua própria opressão. Encontramos, em corpos femininos, expressões de quem sofre, marcadas por séculos de ideologias, teologias e histórias de marginalização e opressão. Somente examinando esses processos ideológicos produtivos de significados cotidianos é que podemos lançar luz nas relações de prazer cristalizantes intimamente ligadas a relações de poderes. Nessas tramas de saberes e poderes, os “corpos dóceis” foucaultianos, de forma normativa e ilusória, direcionam-se em uma espécie de “corpo útil”, na tentativa de encaixar-se na expectativa de corpo ideal imposta pelo mercado e pela mídia.

Para tanto, Foucault representa uma contribuição significativa na proposta de pensar a corporeidade, a partir e por meio da analítica do poder:

entender o poder como algo que não é singular e único, mas como uma rede em forma capilar, que circula por toda a sociedade, é fundamental. [...] O poder é parte constitutiva do tecido social com seus múltiplos lugares e diversas modalidades. O poder está em toda parte, porque provém de todos os lugares, declara Michel Foucault, e é algo imanente, que se apreende ou se possui, mas é dinâmico e circulante (STRÖHER, 2004, p. 109).

A produção do corpo, ou melhor, a corporeidade, opera-se no coletivo e no individual ao mesmo tempo. A cultura influencia a produção de nossos corpos, assim como estes atuam e exercem suas interdições na cultura. A cultura, assim como o corpo, é um campo político onde se exercem forças e poderes. Por esse motivo, devemos pensar o corpo como algo que se produz historicamente, o que equivale a dizer que nosso corpo é produto de nosso tempo, sejam suas expectativas, ou sua concretude. Trata-se de um corpo que é, ao mesmo tempo, único e revelador de sua individualidade, sem deixar de ser também um corpo partilhado “porque é semelhante e similar a uma infinidade de outros corpos produzidos neste tempo e nesta cultura” (GOLLNER, 2003, p. 40).

A cultura, a história e a política exercem saberes e poderes que se constituem em representações sobre corporeidade. Seria imaturo atribuir a essas instâncias de saberes e poderes valores negativos apenas, visto que

o poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares. É a partir de um poder sobre o corpo que foi possível um saber fisiológico, orgânico (FOUCAULT, 1979, p. 148).

O que se pode fazer é fornecer os instrumentos de análise e questionamento desses poderes e saberes, a fim de desconstruir sistemas hierárquicos e propor mudanças. Trata-se de ter uma visão densa do presente, permitindo detectar os pontos fracos e fortes que estão ligados aos poderes, mas sem cair na ilusória e tentadora noção de possuidores da verdade perante propostas futuras, pois esses poderes se dão nas mais diversas dimensões e conexões, como um “mosaico bastante variado. [...] O interessante não é ver que projeto está na base de tudo isto, mas em termos de estratégia, como as peças foram dispostas” (FOUCAULT, 1979, p. 149).

Assim, para Foucault (1979), pensar corpo é relembrar o dispositivo da sexualidade. É demarcar um conjunto heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações, leis, enunciados, filosofias morais, filantropia, etc. Ou seja, o dito e o não dito são elementos desse dispositivo, podem aparecer como programa de uma instituição ou podem aparecer como elementos que justificam ou mascaram uma prática que permanece muda, ou ainda podem funcionar como representação dessa prática, dando acesso a outros campos dos saberes.

Em suma, entre estes elementos, existe uma espécie de jogo onde há contínuas modificações de posições, onde ora uma instância, ora outra está em maior evidência. A sexualidade é um dispositivo, um tipo de constructo que exerce sua função emergencial em determinado período histórico e que é, por si só, uma estratégia dominante. Seu papel é de “sobredeterminação funcional” e “preenchimento estratégico”, já que, como dispositivo, a sexualidade está sempre inscrita em um jogo de poder, ligada a uma ou outra “configuração de base” que a condiciona³⁰. No que diz respeito à análise de poderes em relação a corpos, vale destacar que

o poder não é mera construção de signos, significados, textualidades, mas uma força exercida, que faz acontecer, que permeia as relações sociais. O poder é: relacional (exercido a partir de múltiplos pontos e em meio a relações desiguais e móveis); imanente (resultado imediato de partilhas, desigualdades e desequilíbrios); complexo (há forças múltiplas que se formam e atuam); intencional (os interesses são dirigidos por um dispositivo de conjunto) e traz resistência (DEIFELT, 2004, p. 34).

³⁰ FOUCAULT, 1979, p. 245-6.

É preciso revelar as tramas de exercício dos saberes e dos poderes no sentido de nos tornar conscientes das redes de acontecimentos que normatizam nossa corporeidade. Da mesma forma que se questiona como o poder é exercido, deve-se questionar “que experiências e que resistências o discurso está tentando invisibilizar e quais estão propondo normatizar?” (STRÖHER, 2004, p. 110).

Na tentativa de contribuir para uma desconstrução de padrões hierárquicos patriarcais é que se busca, a partir da hermenêutica feminista e ecofeminista, a confluência das redes socioculturais e ambientais a partir da categoria de gênero em toda sua complexidade.

1.3 GÊNERO, PODER E SEXUALIDADE

O estudo contemporâneo de gênero inicia sua história a partir da perspectiva social, político e conceitual. Com o surgimento do feminismo como movimento social ocidental no século XIX, surge o termo “papel sexual”, introduzido pela antropóloga norte-americana Margareth Mead. Seus estudos demonstraram que os comportamentos masculinos e femininos eram construídos e que eles podiam variar de uma cultura para outra³¹.

Na década de 1960 o movimento feminista tomou forças sócio-políticas e, na década de 1970, surgiu a discussão conceitual sobre gênero. Ainda que Foucault não tenha mencionado de forma direta esse conceito, Joan Scott (1986) publicou o artigo *Gênero, uma categoria útil de análise histórica*, ancorada em Foucault, no qual se opõe aos dualismos feminino/masculino. Essa historiadora francesa preocupava-se em considerar gênero como categoria de análise que, por sua vez, passou por sucessivas avaliações, rupturas e continuidades:

minha definição de gênero tem duas partes e diversos subconjuntos que estão inter-relacionados, mas devem ser analiticamente diferenciados. O núcleo da definição repousa numa conexão integral entre duas proposições: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder (SCOTT *apud* SENA, 2004, p. 198).

Scott, além de ampliar o conceito de gênero inserindo-o em categoria social, reflete sobre as relações de poder exploradas por Foucault:

no pensamento do filósofo francês, a problematização das diferenças e desigualdades dos sexos é pluri-discursivamente estabelecida, e esta

³¹ SENA, 2004, p. 198.

pluralidade discursiva se opõe à polarização do pensamento e à lógica binária. A polaridade fixa é, pois, impossível dentro do raciocínio de Foucault. A análise se processa dentro de uma dinâmica (histórica) plural de poder, não de uma estática de poder (meramente estruturado). Considerando que os conceitos de hegemonia, sujeição, dominação, assimetria e hierarquia, referem-se a relações de poder, apropriação e aproveitamento de sua teoria aos estudos de gênero, remete, no mínimo, a reconceitualizações e leituras plurais. A concepção de poder no pensamento foucaultiano é instigante, pois este é trabalhado fora das concepções clássicas (SCOTT, *apud* SENA, 2004, p. 199-200).

O gênero passa a ser considerado a primeira forma de dar significado às relações de poder³², em que as ações históricas míticas ou factuais afirmam-se e reafirmam-se, objetivando uma política sobre as mulheres em forma de controle e dominação.

Scott propõe o fim dos essencialismos e dualismos masculino/feminino, visto que eles não são características inerentes ao ser humano, mas constructos históricos e culturais (SENA, 2004, p. 200).

Finalmente, é preciso substituir a noção de que o poder social é unificado, coerente e centralizado, por algo como o conceito de poder em Michel Foucault, entendido como constelações dispersas de relações desiguais, discursivamente constituídas em 'campos de forças sociais' (SCOTT *apud* SENA, 2004, p. 200).

Nesse sentido, analisar a questão de gênero através de Foucault é destacar a construção dos discursos a respeito do masculino e do feminino, assimetrias e desigualdades de poderes perpassados por uma cadeia de outros discursos sociais que os envolvem, como o feminista e sobre maternidade e sexualidade. Podemos afirmar que a discussão de gênero faz-se de forma múltipla e polissêmica, incluindo contradições, ambiguidades e incertezas. Visto que cada época e cada cultura tem sua versão particular do que se considera comum ou desigual nas relações entre os sexos, atenta-se para as particularidades do período e do local histórico e descartam-se as universalidades conceituais³³.

Para Sônia Corrêa (*apud* SENA, 2004, p. 201),

Foucault, em seus vários trabalhos, desmonta as representações fixas sobre a sexualidade demonstrando que cada época, cada cultura e até mesmo cada sub-cultura produz dispositivos específicos no que diz respeito ao exercício das práticas sexuais, às formas institucionais de controle destas práticas e à própria organização social da sexualidade (CORRÊA *apud* SENA, 2004, p. 201).

³² RICHTER REIMER, 2005b.

³³ SENA, 2004, p. 201.

Tanto Judith Butler quanto Monique Wittig (*apud* SENA, 2004, p. 203) apresentam-se de acordo quanto ao argumento de que o gênero torna-se o lugar dos significados culturais sobre as diferenças sexuais biológicas, ditas como naturais. E a noção de sexualidade como constructo ou dispositivo é assim emprestada de Foucault:

para Foucault, a organização binária de forças, inclusive aquela baseada estritamente em polaridades de gênero, é efetuada por uma multiplicação de formas de poder produtivas e estratégicas (BUTLER *apud* SENA, 2004, p. 203).

Em Foucault, os corpos de homens e mulheres são historicamente alvos de discussão transpassados pela microfísica de poderes. Nesse sentido, Judith Butler propõe a oportunidade de pensar a questão de gênero e sexualidade como um sistema histórico aberto e complexo de discurso de poder:

ao editar e publicar os diários de Herculine, Foucault está claramente tentando mostrar como um corpo hermafrodita ou intersexuado denuncia e refuta implicitamente as estratégias reguladoras da categorização sexual [...] Segundo este modelo foucaultiano de política sexual emancipatória, a derrubada do sexo resulta na liberação da multiplicidade sexual primária (BUTLER *apud* SENA, 2004, p. 205).

Tito Sena (2004, p. 207) lembra que homens e mulheres estão mergulhados de tal forma nas relações de poder que suas forças são naturalizadas, por exemplo, a pacificidade feminina e a violência masculina. Porém a crítica quanto à naturalização revela o obscurecimento da historicidade, a qual é uma ferramenta útil ao feminismo e às questões de gênero, na tentativa de superação das desigualdades entre homens e mulheres. Dessa forma,

nossas próprias vivências nos revelam e confrontam com resultados de processos históricos de desapropriação, alienação e resgate de nossos corpos. [...]. Na construção das relações de gênero e de nossa sexualidade, nosso corpo igualmente é tratado e disponibilizado por arbitrariedades e definições anteriores e exteriores a nós, como se não nos pertencêssemos. Instituições poderosas como Igreja, Estado e Família sempre tiveram também a função e o interesse de definir e controlar as noções e as ações de nossos corpos na sua construção e vivência da sexualidade (RICHTER REIMER, 2008c, p. 5-6).

Em relação à categorização de gênero em feminino e masculino, estudos históricos demonstram que o dualismo tornou-se predominante em meados do século XVIII. A partir do momento em que a mulher foi desvinculada da esfera econômica e ficou restrita à vida familiar, começou-se a desenvolver uma metafísica dualista dos sexos, e,

para a mulher este dualismo possui dupla importância. Por um lado devemos lembrar que o projeto burguês da feminilidade constitui o pano de

fundo para a discriminação da mulher, que persiste até hoje. Mas por outro, as qualidades atribuídas às mulheres também representam um potencial crítico (NAG-DOCEKAL, 1996, p. 138).

Ivone Gebara (2010) afirma seus interesses pela questão nascida dos movimentos de preservação da vida no planeta e do movimento de mulheres, que se preocupam com questões que tocam a dignidade humana. Nessa perspectiva, parece evidente que:

somos corpos sexuados marcados por uma construção cultural de gênero, socializados, valorizados ou desvalorizados a partir dela. Gênero tem a ver não apenas com a diferença entre os sexos, mas com as instituições, estruturas, práticas cotidianas e crenças que condicionam nossas relações sociais e nossas relações de poder (GEBARA, 2010, p. 27).

A história, a teologia e a filosofia contribuíram em parte no processo de desapropriação do corpo. Se, para Parmênides, o corpo e o conhecimento perfaziam unidade, o que se faz evidente em seu célebre poema *Sulla Natura*, no Iluminismo o corpo é considerado à parte da razão, como substância, uma animalidade que deveria ser superada no processo civilizatório, bestialidade a ser controlada pela racionalidade iluminista. Assim, as noções de corpo em diálogo com a teologia, estão continuamente presentes na elaboração e na discussão de epistemologias cotidianas: “Este corpo difamado, fragmentado e alienado de nós, é simultaneamente entendido e vivenciado como expressão da natureza que também está em nós” (RICHTER REIMER, 2008c, p. 6).

Para o filósofo Gernot Böhme (*apud* RICHTER REIMER, 2008c, p. 6), o corpo é o primeiro jeito de estar-no-mundo, é base da autoconsciência, *locus* do sentir-a-si-mesmo. Admitindo as sensações como conceitos centrais para estar-no-mundo, a consciência faz-se através da presença corporal, ou seja, o ambiente todo é sentido por meio das percepções corpóreas, o que nos possibilita perceber e compreender o mundo.

Portanto, essa epistemologia que se revela, também, através de uma estética ecológica, ao valorizar o conhecimento por meio das sensações e percepções, nos faz (re)valorizar e (re)considerar qualidades construídas como negativas a respeito do corpo, enquanto pensar teológico-filosófico, no intuito de resgatar e fornecer um sentido vital precisamente em dimensões da vida real que foram desprezadas e menosprezadas, como questões de gênero e sexualidade (RICHTER REIMER, 2008c, p. 6).

Ao considerar a pluralidade da existência humana, torna-se necessário reacender luzes sobre processos de inclusão e exclusão do corpo e as tramas existentes nas relações de gênero. Para Tânia Sampaio (2003a, p. 51) as áreas dos saberes que se preocupam com qualidade de vida das pessoas, dos demais seres vivos e dos ecossistemas precisam considerar novas epistemologias na tentativa de sustentar essa complexa organização.

É importante considerar gênero como uma categoria tanto de análise quanto histórica. Não há sociedade que não elabore imagens vinculadas ao masculino e ao feminino e em que essas construções não sejam datadas e contextualizadas. As ações humanas não são apenas fruto de decisões racionais, mas estruturam-se a partir do imaginário social, com seus simbolismos que subsistem nas culturas. 'São produções de sentido que circulam na sociedade e permitem a regulação dos comportamentos, de identificação, de distribuição de papéis sociais'. Esse complexo mecanismo de construção de um saber com características de algo *natural* e aparência de imutabilidade precisa ser desvelado por uma atitude científica de suspeita e superação epistemológica (SAMPAIO, 2003, p. 108).

As diferenças baseadas no sexo de caráter social se estendem para além das dimensões biológicas. Aquelas transitam nas relações e nas construções sociais. Nesse sentido, a categoria de gênero diferencia-se da percepção natural de sexo anatomo-fisiológico, que não necessariamente corresponde a seu gênero. Visto que as matrizes de gênero apresentadas culturalmente podem imprimir aos corpos algo que transcende sua anatomia,

gênero apresenta-se como uma possibilidade teórica que enfrenta a pergunta pelas relações sociais de poder e, portanto, é capaz de articular não só a confluência das relações de sexo, mas também étnicas e de classe, que atravessam as diferentes parcelas da humanidade. O referencial teórico dessa reflexão demarca-se pela ênfase no *poder* presente nas relações de gênero e nas demais relações sociais entre as quais se nomeia as étnicas e as de classe. Não se pretende homogeneizar o corpo acadêmico e sua cotidiana lida com o saber construído e a ser construído, sob pena de não se chegar ao nível analítico com sua exigência de *des-construção* dos mecanismos que produzem e reproduzem, de modo sutil, as hierarquizações das diferenças (SAMPAIO, 2003, p. 109).

Harding (*apud* DEIFELT, 2004, p. 16), em suas reflexões a respeito de epistemologias, questiona os cientificismos acadêmicos que postulam uma visão neutra e objetiva sobre o objeto, visto que a objetividade para essa autora é conhecimento, que é história, cultura social, que por sua vez, se constrói parcial, provisória e processualmente. Assim,

falar de epistemologia feminista usando o corpo como uma categoria de construção de conhecimento é questionável dentro de uma lógica cartesiana, dicotômica, que prima pelo cognitivo e racional ao invés do corpóreo e pessoal. Partir do corpo de uma mulher [...] pode até parecer um acomodamento aos padrões essencialistas, que situam as mulheres do lado

da subjetividade, irracionalidade, alteridade, emotividade e corporalidade. As mulheres sempre foram reduzidas ao corpo, de modo que o acesso à cultura, educação, conhecimento se restringiu àquela realidade considerada inferior: o cotidiano, as relações familiares e afetivas, o cuidado de corpos. Por que, então, a teoria feminista se preocuparia em elaborar uma epistemologia feminista que usa o corpo como categoria fundamental? Precisamente porque o corpo humano, e, em especial, o corpo das mulheres, é epítome de conhecimento, de saber. É nele que se registram as marcas de uma cultura e sociedade dualista, hierárquicas e cerceadoras do potencial humano. O resgate da dignidade do corpo da mulher e o direito do conhecimento sobre, a partir e para este corpo representam um marco para a teoria feminista (DEIFELT, 2004, p. 17-8).

A categoria analítica de gênero permite-nos aproximar o corpo em suas inteirezas nas relações sociais de poder e, portanto, é capaz de articular com conexões étnicas, de classe, de sexo que compõem as relações humanas. Sabemos que a dimensão do sexo não se restringe ao aspecto puramente biológico, mas transita e reconstrói-se nas construções sociais e históricas.

[...] as ações humanas não são apenas frutos de decisões racionais, mas se estruturam a partir do imaginário social, com seus simbolismos que subsistem nas culturas. [...] os estudos mediados pela categoria de gênero evidenciam os processos normativos da construção do saber, visando a desnaturalização de processos que são socialmente construídos e a análise das relações sociais de poder. Este procedimento analítico considera o poder não como uma instância absoluta e estática, mas como um conjunto de forças que se movem entre/contra/sobre/com os diversos sujeitos sociais. Portanto, trata-se da análise de distintas parcelas *de poder* vividas pelos grupos sociais em uma determinada estrutura social e sua repercussão sobre a corporeidade. [...] Deseja-se, sobretudo uma aproximação de vidas e histórias que tenham em comum sua construção cotidiana, perpassadas por uma multiplicidade de relações sociais, estruturadas simultaneamente por mecanismos de dominação e de controle e por exercícios de mudanças e resistências (SAMPAIO, 2003, p. 57-8).

O saber, em sua construção e transmissão, também tem por base a legitimação de relações sociais de poder marcadas por interesses assimétricos, assim como a realidade, muitas vezes, exerce forças de subordinação das mulheres e de outros grupos sociais. Nas articulações das categorias de classe, etnia/raça e de gênero, verificam-se o discurso de inclusão dos oprimidos e a análise histórico-cultural de sua opressão na busca de compreender o sentido e a natureza desta³⁴. Nesse sentido,

classe-etnia-gênero, assim como *exploração-dominação* não são distintas e separadas, mas constituem faces de uma mesma moeda/realidade, a exemplo da *produção-reprodução* – duas facetas importantes da vida ou aspectos de um mesmo fenômeno. Conceber um separado do outro é pensar no político (dominação) desconectado do econômico (exploração),

³⁴ RICHTER REIMER, 2005b.

quando, de fato, um nunca se desvincula do outro; ambos acontecem não apenas no espaço público, mas também no privado. Analogicamente se pode dizer o mesmo do trinômio *classe-etnia-gênero* (SAMPAIO, 2003b, p. 109).

Em relação às novas abordagens sobre o corpo e a corporeidade, Elisabeth Moltmann-Wendel e Ina Praetorius (1996, p. 66) afirmaram que, na contemporaneidade,

são importantes sobretudo, as intuições que as mulheres adquiriram em seus movimentos de ruptura. É comum a estes a crítica à coisificação ou despersonalização do corpo, a uma fixação coital da sexualidade, ao dualismo e ao consumismo. Nesta nova visão o corpo aparece como o lugar do encontro entre pessoas humanas, como lugar da Encarnação, como o espaço a partir do qual nós pensamos, já que todo conhecimento é corporalmente intermediado, como lugar que reflete nossa história individual e política, e como lugar a partir do qual a vida é transmitida.

Assim, faz-se urgente a necessidade de uma consciência participativa e cooperativa, que toma como base fundamental o sentido de interdependência entre corporeidade humana e corporeidade da Terra, e se compromete na possibilidade de desconstruir relações de poderes e saberes que geram violência e injustiça.

Nas experiências cotidianas, percebemos que a vida se faz em ambivalências que flutuam entre dor e felicidade, prazer e desprazer. Nesse, apreendemos as coisas com todo o nosso corpo, “precisamos inspirar tudo para que nossa força vital se renove nas limitações e possibilidades da nossa existência construída junto a outros corpos” (RICHTER REIMER, 2008c, p. 5). Percebemos, então, que,

num longo processo epistemológico, que ainda não teve fim, corpo e corporeidade passam a fundamentar, enfim, novas teorias de conhecimento. Superando antigas oposições entre razão e emoção, resgata-se o corpo com seu sentir/sua sensualidade também como ‘meio’ de experiência e de conhecimento. O corpo torna-se um referencial epistemológico que se distancia de uma divisão metafísico-dualista da realidade em sujeito/objeto, espírito/matéria, razão/emoção. Cada qual é parte do todo, e o todo não existe sem cada qual (RICHTER REIMER, 2008c, p. 7).

O processo de visibilização de corporeidades apagadas ou distorcidas na história deve promover-se ao protagonismo no viés dos contextos das relações socioculturais. Nesse sentido, a categoria de gênero como instrumental de análise visa ao enfrentamento e ao questionamento dos jogos de poderes, inserindo-se numa nova epistemologia que promove abertura às discussões cotidianas de resgate e ressignificações dessas corporeidades como forma de conscientização e reconstrução de propostas ético-relacionais e ético-ambientais, visto que saberes e poderes são históricos e culturalmente interdependentes.

1.4 CORPOREIDADES E HERMENÊUTICAS ECOFEMINISTAS

A discussão que paira sobre ecologia e teologia toma como base a ideia do *dominium terrae* (Gn 1,28) e os dualismos entre Deus e criatura, Deus e Deusas. O desafio, então, consiste em buscar, nos textos bíblicos, reflexões que associem conexões existentes entre natureza e mulher em suas respectivas corporeidades³⁵.

As feministas questionam o patriarcado na sua constituição enquanto relações de poderes exercidos sobre a natureza e a mulher. Essa visão sexista que entende a mulher como próxima e semelhante à natureza é questionada em seu sentido ontológico, o que pode lhe configurar um aspecto crítico diferente na abordagem ecológica³⁶.

Há um consenso na teologia feminista de que a Bíblia nasceu em uma sociedade patriarcal e, por conseguinte, não apresenta apenas traços libertadores, mas também opressores para as mulheres³⁷. Essa teologia, contudo, buscando contribuir em questões ecológicas dentro dos limites do pensamento patriarcal, onde encontra dificuldades praticamente insolúveis, oferece um salto de criatividade na elaboração teológica da crise ambiental³⁸.

Nesse sentido, o trabalho de várias teólogas feministas consiste nos esforços de superar dualismos: natureza/história, natureza/cultura, natureza/homem, Deus criador/mundo criado etc., fazendo surgir novos modelos de pensamento que percebem, inclusive, o mundo como corpo de Deus. Assim, a ciência crítica feminista oferece uma importante ajuda argumentativa: “Deus(a), primeira matriz, origem de tudo que é e que será, nem é rígida imanência, nem transcendência sem raízes. Espírito e matéria não são duas partes distintas mas o dentro e o fora de um mesmo corpo” (RUETHER *apud* PRAETORIUS, SCHOTTROFF e SCHÜNGEL-STRAUMANN, 1996, p. 69).

Como consequência dessas mudanças de mentalidade, diante da atual destruição do meio ambiente, os pensamentos rígidos e opostos dissolvem-se em uma crítica do processo histórico que nos prejudicou com comportamentos destrutivos de certos seres humanos na natureza.

³⁵ PRAETORIUS, SCHOTTROFF e SCHÜNGEL-STRAUMANN, 1996.

³⁶ GEBARA, 1997; RICHTER REIMER, 2005b; PRAETORIUS, SCHOTTROFF e SCHÜNGEL-STRAUMANN, 1996, p. 68.

³⁷ RICHTER REIMER, 2005b.

³⁸ PRAETORIUS, SCHOTTROFF e SCHÜNGEL-STRAUMANN, 1996, p. 69.

Nesse contexto, a Bíblia, como um livro de libertação dentro do patriarcado, desempenha um papel duplo no processo de mudanças, no qual se espera uma dissolução das mesmas estruturas patriarcais de saberes e poderes, reintegrando a natureza e a corporeidade feminina à ética social, libertando-as dos estigmas de todo um processo de exclusão patriquiarcal em que uma elite masculina de homens brancos e proprietários de bens exerce poder controlador da natureza, de grandes grupos humanos, como mulheres, crianças e pessoas de outras origens étnicas. Estes, por sua vez, encontram-se alienados e subjugados por uma economia de sistema industrial moderno, que tendia à harmonia ao mercado e não à natureza³⁹.

Ivone Gebara (2010) preocupa-se com a visão ecofeminista da corporeidade, refletindo sobre o que ela chama de “cadeia casual de roubos” (GEBARA, 2004, p. 88). Parte, então, para uma análise desde a complexidade da evolução do universo, na qual se percebe que machos se apoderaram das fêmeas e as submeteram à sua vontade. Proclamaram-se chefes e patronos, donos das mulheres, das crianças e da natureza. Cortaram árvores, queimaram florestas, armaram-se e tiraram as vidas uns dos outros em busca de exploração das riquezas naturais, inventaram bombas, explodiram cidades, contaminaram a terra, os animais e principalmente criaram formas sutis de tortura e exploração.

Devido aos aspectos negativos dessa cadeia de evolução, é que, na década de 1970, grupos de mulheres ativistas reuniram-se para questionar o desrespeito aos processos de vida em todo o globo terrestre. A partir dessas mulheres surgiu o movimento ecofeminista, fruto das “revoluções culturais”, em busca de uma nova compreensão do mundo, da tolerância às diferenças e da ruptura com a dominação patriquiarcal.

O termo ecofeminismo indica uma junção de dois termos, dois movimentos sociais, de duas hermenêuticas da realidade biológica e social: o ecológico e o feminista. Inclui-se no termo ecofeminismo a história do feminismo e suas consequências para os movimentos sociais dos séculos XX e XXI, assim como uma perspectiva ecológica particular, chamada de ecologia profunda e que inclui, além do estudo dos ecossistemas, uma abordagem filosófica cosmológica da complexa evolução das formas de vida e da interdependência dessas formas entre si (GEBARA, 2010, p. 89).

Em um primeiro momento, o ecofeminismo preocupou-se em mostrar as conexões existentes nas mais variadas formas de exploração e opressão da natureza e das mulheres. Para o ecofeminismo francês de Françoise d'Eaubonne, o

³⁹ PRAETORIUS, SCHOTTROFF e SCHÜNGEL-STRAUMANN, 1996, p. 70.

foco tratava-se da conexão entre a opressão e o estado de degradação dos ecossistemas. No mundo patriarcal do século XX, o importante era assumir uma análise das formas de opressão vividas pelas mulheres de diferentes partes do mundo e perceber como elas estavam ligadas às tecnologias desenvolvidas pelo capitalismo. Este, por sua vez, se encontrava nas mãos de todo um sistema hierárquico e excludente que atravessava as instituições sociais priorizando o masculino ao feminino, o rico ao pobre, o branco ao negro, o lucro à preservação da natureza:

as novas tecnologias, segundo algumas feministas, apareciam envolvidas numa majestosa ambiguidade, [...]. Ao pretender facilitar a vida moderna, em particular a vida das mulheres, as novas tecnologias do século XX provocaram a destruição crescente da biodiversidade, [...]. O lucro imediato e o conforto idealizado escondiam uma destruição de processos biológicos que haviam significado anos de transformação e ajustamento da vida. O peso da degradação ambiental parece ter atingido de forma particular as crianças, por sua fragilidade reconhecida, e as mulheres, pela preocupação com o cuidado da família. É nesse sentido que o movimento ecofeminista mantém a tensão entre o feminismo e as conquistas da sociedade tecnológica e se afirma como crítico dos modelos de submissão às tecnologias contemporâneas (GEBARA, 2010, p. 90-1).

As ecofeministas questionaram se as mulheres estariam caindo novamente nas mãos dos produtos, frutos de uma revolução científica e tecnológica recente que paradoxalmente as auxiliou, colocando-as, contudo, numa relação de dependência e exploração em relação às expectativas ilusórias de corpos ideais ou funcionais, deixando de existir como mulheres.

O corpo humano é fonte de perspectiva, conhecimento, reflexão e desejo. O copo codificado pode resistir e rescrever-se, representando-se de modo alternativo. O corpo é socialmente inscrito, seja de modo violento ou sutil. Assim, o corpo se torna um texto, a partir do qual se pode ler os mitos, a ordem simbólica, a tessitura social (DEIFELT, 2004, p. 35).

Uma teologia “encarnada na vida”, segundo Ivoni Richter Reimer (2008c p. 86-8), considera o corpo como ponto de partida, como parte integrante de uma epistemologia que contempla a vida como um todo, na construção de saberes que buscam abdicar dos dualismos, essencialismos e abstrações que possam prejudicar nossos corpos em suas múltiplas relações. Para tal autora, refletir sobre Deus é partir de nossas experiências vivenciadas em nossa corporeidade. Logo, o corpo é um órgão biopolítico e social, nele se espelha nossa realidade. Com ele experimentamos o mundo e nele ficam as marcas de história, sejam elas lutas de opressão ou de libertação. Nosso corpo é como um texto que guarda em si nossas histórias e memórias. O corpo é o *locus* onde se iniciam e se abrem novos espaços,

sejam eles de aceitação e acolhida, sejam de cura e salvação por meio de consciência, justiça e solidariedade.

Para uma reflexão sobre epistemologia feminista, o corpo é mais do que uma categoria estética: é *noese* (do grego *noésis*, pensamento, inteligência). A experiência perceptiva do sujeito, sua auto-reflexão, seu pensamento e sua imaginação estão profundamente ligados ao corpo. O corpo não é mero objeto da reflexão (como *noema*, o que é percebido, o aspecto objetivo da vivência, o que é pensado) (DEIFELT, 2004, p. 27).

No mundo globalizado, as formas de controle dos corpos aparecem de maneira sutil por promessas de liberdade e potência. No entanto, a liberdade oferecida pelas tramas do sistema patriarcal não coincide em nada com a liberdade como direito de decisão sobre a economia, a política, a cultura, a religião, ou seja, uma liberdade de participar em igualdade dos destinos que vai traçando o mundo.

Na verdade, impõe-se às mulheres um tipo de liberdade fabricada pelo capitalismo, isto é, não um projeto de vida escolhido por ideais comuns. Se antes o controle dos corpos femininos se mostrava mais fortemente ideológico, cultural e religioso, agora, a mesma ideologia transforma-se em tecnologia, oferecendo uma ilusória sensação de liberdade que se faz reduzida ao lucro e ao consumo, assim permanecemos nos dualismos mecanicistas nutridos pelo capitalismo⁴⁰.

A partir dessa análise, percebe-se que,

o ecofeminismo se torna crítico à modernidade patriarcal e propõe uma reflexão séria e constante sobre seus benefícios, em vista do bem da humanidade e dos ecossistemas. O ecofeminismo não quer isolar a luta das mulheres das lutas sociais nem da luta por um planeta sadio. É aí que se situa sua especificidade (GEBARA, 2010, p. 93).

A perspectiva ecofeminista da noção do corpo situa-se na interdependência entre a cosmologia e a antropologia, pois ambas são construções humanas na ânsia por resposta e tentativa de compreender nossa própria existência. A união dessas duas instâncias de pensamento parece-nos fundamental para compreender a realidade da evolução e a realidade da interdependência presentes na imensa diversidade de corpos que compõe o corpo da Terra.

Tudo passa pelo corpo e o constitui. Mesmo os processos ditos sutis ou espirituais necessitam do corpo para sua experimentação enquanto realidade. Não se trata aqui de corpo no singular, mas de corpos no plural e na sua relação de interdependência uns com os outros. Nessa perspectiva, a história humana é a

⁴⁰ GEBARA, 2010, p. 92-3.

história da relação desses variados corpos convivendo de forma ora harmônica ora na luta cotidiana pela sobrevivência⁴¹. Assim,

tanto do ponto de vista de uma teologia do corpo quanto de uma filosofia do corpo, o que pode conferir uma nova qualidade ao saber e ao nosso fazer é o fato de não buscarmos superar ou negar nosso corpo em cada uma de suas expressões de corporeidade, mas exatamente vivenciá-las profunda, holística e ecologicamente. Esta nova postura e compreensão dos nossos corpos poderão contribuir para a construção de relações de cuidado para com todos os elos da criação, presentes em cada corpo, no corpo todo e no todo enquanto corpo (RICHTER REIMER, 2008c, p. 8).

A cosmologia enquanto afirmação da Terra como organismo cósmico vivo, fruto do processo de evolução no qual estamos todos inseridos, separou-se radicalmente da antropologia a partir da modernidade iluminista, refletindo na teologia cristã, sua primazia quanto ao antropocentrismo, que por sua vez também é fruto de diferentes racionalismos. Isso nos deu a ilusão de estarmos no centro do universo e de termos poder ilimitado sobre ele, negligenciando toda outra forma de vida e sua importância no processo de manutenção desta vida.

Criamos uma separação radical entre nós e o mundo natural, além da separação entre nós mesmos. [...] A crença de que deveríamos corresponder a um modelo perfeito de ser humano, o modelo proposto pelo cristianismo, fez-nos esquecer a importância vital da diversidade, não só de seres humanos, mas a própria diversidade das formas de vida. [...] Nessa mesma linha, os cientistas que se dedicam ao conhecimento dos corpos e particularmente dos corpos de mulheres, têm ainda a pretensão de dizer a última palavra ou a verdadeira palavra sobre eles. [...] nossos corpos tornam-se conhecimento alheio, posse alheia, decisão alheia (GEBARA, 2010, p.94-5).

A perspectiva ecofeminista, ao apontar para a interdependência entre os corpos, exalta nossa realidade pessoal inalienável, nosso chamado à consciência de liberdade diante das múltiplas formas de dominação. É preciso resgatar uma visão holística de nossos corpos, de nós mesmos e das interconexões de nossos corpos aos de todos os seres vivos e ao da Terra. Os princípios de cooperação e de interdependência devem ser considerados, como fundamentais à vida;

a perspectiva e a crença ecofeminista em relação ao corpo giram em torno de uma concepção ampla do corpo. Tudo é corpo. Nada é fora do corpo. É pelo corpo que sentimos, amamos, odiamos! [...] Daí a importância de nos situarmos nesse corpo vital mais amplo, neste *continuum vital*, de forma amorosamente responsável. Mas, igualmente precisamos com urgência recuperar a força de nossa individualidade pessoal, de nossa capacidade de escolher, de decidir a partir de situações concretas os rumos de nosso cotidiano. [...] a cosmologia e a antropologia se unem, como para expressar a complexidade da vida para além das fronteiras chamadas humanas (GEBARA, 2010, p. 96-7).

⁴¹ GEBARA, 2010, p. 94.

Nesse sentido, corpo é corporeidade, ou seja, é expressão e representação de realidades mais amplas as quais se estendem em relações interdependentes e com as quais se mantém numa reciprocidade contínua, sinérgica e constitutiva. Somos parte integrante de todos os corpos, na medida em que nos conscientizamos de nossa responsabilidade humana de sermos todos cósmicos e terráqueos.

Também nós podemos realizar, viver e revitalizar essa filosofia/teologia do corpo, deste corpo em suas múltiplas, conflitivas e maravilhosas relações. Um primeiro passo talvez seja permitirmos que nosso sentimento, nossas intuições façam parte de nosso processo epistemológico, estético e ético. Neste sentido, aprender a pensar, refletir consciente e criticamente, contribuir para uma melhor qualidade de vida para todos os corpos seria um inteiro e profundo processo de sensibilização em relação às capacidades conceptuais do nosso corpo vivo que não precisa ser mortificado para aprender e viver eticamente. Isto poderia ser também uma forma de resgatar e construir uma teologia do corpo [...] (RICHTER REIMER, 2008c, p. 8).

O corpo da Terra nos clama para elevarmos nossa consciência e apropriarmos-nos de que nossos corpos com possibilidades de respeito e responsabilidades éticas. Nossos corpos, assim como o da Terra, são os templos de nossas almas, a morada da vida, instrumento de conexão, reconexão e êxtase. Através do encontro, faz-se a unidade com o que tem de sagrado tanto no feminino quanto e com o masculino.

Ser mulher numa perspectiva ecofeminista é untar a Terra e dar à luz a primavera, na qual a alma curiosa cintila luz e cores em meio à escuridão. A ela cabe a abundância de ser e estar inteira, transpassando a dor e a delícia de ser o que simplesmente se é, oferecendo refúgio e abrigo ao desconhecido, dando-lhe vida, morte e renascimento.

A construção do saber, dentro da teoria e da teologia feminista, acontece a partir do autoconhecimento, da valoração da mulher como sujeito, da afirmação de sua capacidade interpretativa, do olhar a partir da alteridade. A experiência corporal é apresentada com ponto de partida para uma reflexão teológica feminista (DEIFELT, 2004, p. 15).

2 CÂNTICO DOS CÂNTICOS EM DIÁLOGO

Cântico dos Cânticos é um livro de poemas pertencente ao Antigo Testamento da Bíblia judaico-cristã. Ele nos incita a questionar sobre assuntos como corpo, natureza, *Sheba* ou Sabá, Salomão, filhas de Jerusalém, coro, bênçãos, especiarias, animais, fertilidade, amor, morte, poder e sexualidade. Ao pesquisarmos sobre este livro bíblico, verificamos a existência de diversas maneiras de interpretá-lo.

Adotamos a hermenêutica feminista e ecofeminista como instrumento de desconstrução e questionamento de relações de poderes e saberes, entendendo poder, a partir de Foucault, como uma rede de relações. Com isso, o texto pode dialogar de forma aberta com o(a) leitor(a), seus aspectos históricos bíblicos e suas suposições alegóricas e étnicas. Para tanto, utilizamos a categoria de gênero como instrumental de análise que nos permite o resgate e a ressignificação da corporeidade humana em analogia à corporeidade da Terra.

Na presente pesquisa, não se preocupou em atribuir qualquer critério de verdade, visto que ainda se fazem poucas evidências arqueológicas e históricas factuais suficientes para fechar qualquer tipo de afirmação a respeito das civilizações veterotestamentárias presentes no texto. Também não se pretende fazer uma exegese de Cântico dos Cânticos. Tratou-se, de forma geral, de ler e levantar percepções, suspeitas e questionamentos, que nos levasse a um possível resgate e ressignificação de corporeidades presentes nesse texto.

Nesse sentido, o objetivo desta leitura e interpretação centrou-se em discutir como representações de corporeidades presentes em Cântico dos Cânticos podem contribuir com questões éticas relacionais e ambientais no atual mundo globalizado.

Para tanto, utilizou-se da possibilidade de desconstrução de leituras ortodoxas e patriarcais ao ler o texto numa dialética que o assume como parte da história cultural de um povo. Para tal, foram consideradas recentes descobertas arqueológicas como herança mítica e histórico-cultural de civilizações veterotestamentárias.

A desconstrução de leituras “fechadas” de Cântico dos Cânticos permite-nos, de certa forma, subverter a ordem, questionar forças e estruturas preestabelecidas, e estimular olhares sinérgicos que possam vir a considerar conexões entre

corporeidades existentes no cotidiano e corporeidades existentes no texto bíblico em questão.

2.1 HERMENÊUTICA FEMINISTA E CORPOREIDADES NO CÂNTICO DOS CÂNTICOS

Sabe-se que sentimentos formam imagens, as quais por sua vez formam símbolos, que formam palavras que contam histórias, as quais possibilitam interpretações as mais variadas, que despertam novamente emoções e sentimentos, os quais formam imagens que se materializam. Assim se faz o ciclo sempre aberto na arte de interpretar a vida e as relações humanas. Nesse sentido, hermeneutas se fazem contadores(as) de histórias.

Heidegger (*apud* GADAMER, 2009, p. 19) já apontava que “a vida é nebulosa, ela sempre insere uma vez mais a si mesma em nuvens”. Logo percebe-se as mais diversas máscaras das quais Hermes pode se apropriar, longe de ser patrono da verdade, mesmo porque, esta já se vê dissolvida em um mundo de possibilidades.

Para tanto Nietzsche (*apud* GADAMER, 2009, p. 38) afirmou que a natureza humana coloca sempre em dúvida as diversas faces da verdade, considerando-as como máscaras sem as quais jamais poderíamos perceber as fixações da consciência, da autoconsciência e das ideologias enraizadas. Gadamer (2009, p.39), confirma essa linha de pensamento ao propor que:

[...] deveríamos tentar remontar [...] em nosso pensamento as experiências originárias da própria vida, enfrentar as exigências da vida social e política e romper em tudo isso com o academicismo das avaliações e opiniões já prontas e concebidas por meio da liberdade do juízo intelectual – mesmo correndo o risco do próprio erro. Não acredito na verdade universal da humanidade, assim como não acredito em um clima gerado artificialmente para todos os habitantes da terra. Mas acredito que a humanidade pode aprender a partir de suas próprias experiências. Há experiências originárias para os homens em todas as línguas. Todos aqueles que falam uns com os outros ou que falam também conosco sabem venerar o ouvir – assim como sabem respeitar e se responsabilizar por aquilo que encobre o futuro comum.

Ivoni Richter Reimer (2000, p. 18-9) afirmou que uma hermenêutica feminista de textos bíblicos deve reler mulheres bíblicas, na tentativa de libertar mulheres contemporâneas de estruturas opressoras, visto que a Bíblia pode ser utilizada como arma de coerção delas, também no âmbito eclesial. Tal hermenêutica feminista parte de mulheres bíblicas para transformar histórias cotidianas, ao mesmo tempo em que

resgata parte da história permeada por um espírito da divindade que luta por justiça e paz em todos os níveis de nossas relações sociais.

A hermenêutica feminista questiona a marginalização de mulheres e investiga mecanismos de opressão das estruturas patriarcais na construção de nossa identidade. É preciso reler e resistir, para propor e vivenciar novas alternativas de convivência; buscar textos que revelem perspectivas de libertação; denunciar relações sociais que excluem e oprimem mulheres no processo de construção de suas identidades; desconstruir textos criticamente para reconstruir histórias de libertação e assim, perceber as dinâmicas das relações de poder, no intuito de compreender e transformar funções atribuídas a mulheres e homens⁴².

A partir de uma hermenêutica feminista e pluralística, por se fazer valer de vários aspectos tais como ecofeministas, étnico-raciais, histórico-sociais, é que se levantou a possibilidade de resgatar parte da história, nas quais mulheres foram protagonistas, viabilizando, com isso, novas conscientizações que podem recorrer às tradições bíblicas como meio de crítica e transformação de estruturas dominantes⁴³.

Cântico dos Cânticos, em suas particularidades contextuais, permite-nos questionar pressupostos hermenêuticos patriarcais que o secularizaram ou o instrumentalizaram em favor de interesses particulares, abrindo questionamentos a respeito de possíveis alterações no texto original.

Trata-se de propor, por meio de percepções histórico-críticas, aberturas às conscientizações e ressignificações de corporeidades humanas e ecossistêmicas presentes no texto, com intuito de fazer luz a uma ética que leve em consideração dimensões holísticas, nas relações de interdependências entre ecossistemas humanos e demais ecossistemas vivos.

Richter Reimer (2005b, p. 34) afirmou ser importante destacar que os textos sagrados são testemunhos de fé vivenciados em determinado contexto histórico-cultural, cujas experiências de vida são porta de entrada para uma hermenêutica contextual. Trata-se de resgatar esses corpos históricos nas suas formas holísticas, recuperando a importância e a vitalidade das coisas cotidianas ligadas às esferas privadas e públicas em suas dimensões sociais, culturais, econômicas e afetivas.

Assim, faz-se necessário romper o silêncio no que diz respeito às experiências de opressão vividas nas relações de gênero, e revelar essa categoria

⁴² SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, 2009; MATOS, 2008, p. 164.

⁴³ RICHTER REIMER, 2005b, p. 20.

de análise como essencial no processo de desconstrução e reconstrução de hermenêuticas opressoras e excludentes.

O corpo, como visto no capítulo anterior, traz a memória de nossa existência, nossa história, e (re)define o conhecimento construído como saber contextualizado. A corporeidade torna-se uma categoria indispensável para a construção de saberes, visto que através dela os seres humanos vivenciam e tecem suas relações éticas interpessoais, sociais e ambientais.

No viver cotidiano, construímos e reconstruímos nossos saberes. Resgatar corporeidades presentes nos textos bíblicos representa questionar as relações de gênero existentes e revelar relações de poderes e saberes presentes nas tramas sociais de determinados contextos⁴⁴.

Para Ströher, Deifelt e Muszkopf (2004, p. 7), “o texto é o tecido de um corpo que se mostra e se revela, dissimula e se esconde, entra em diálogo ou em tensão com os corpos de quem o lê”. O texto bíblico, lido a partir da perspectiva feminista e ecofeminista, representa buscar reconstruções de novos saberes por meio de categorias de gênero, que visam epistemologias centradas em possíveis corporeidades sinérgicas, afim de refletir como teologia e história marcaram, e ainda marcam as relações sociais locais e globais.

Assim com base em Foucault (1979), ao pressupor que saberes são poderes construídos e permeados por redes dispersas ao longo do processo cultural. Nossa análise busca considerar o contexto histórico-cultural das civilizações que viriam a compor o Antigo Israel, na tentativa de compreender as tramas de saberes e poderes existentes nesse contexto, ao mapear relações de gênero presentes na narrativa e, simultaneamente, propor consonâncias com multiplicidades cotidianas que nos fazem pensar sobre a exploração mercantilista do corpo humano, de suas relações interpessoais e sociais, e de como estes corpos se relacionam para com o corpo da Terra.

Nessa perspectiva, não importa aqui a objetividade pura, mas, trata-se da possibilidade de uma objetividade situada, contextualizada. Situa-se diante do texto enquanto sujeito que se propõe a ler Cântico dos Cânticos a partir de uma dialética que considere tanto dimensões míticas quanto históricas, na abertura de interpretações sinérgicas e vivenciais.

⁴⁴ SAMPAIO, 2005.

A proposta é de desconstruir a “fixidade normativa” ao considerar a riqueza semântica e polissêmica do texto bíblico, características consonantes na dinâmica e pluralidade das experiências humanas cotidianas e que possibilitam recriar novos horizontes de compreensão. Nesse sentido, a subjetividade está inserida na metodologia de análise visando uma postura mais humana diante de questões de gênero⁴⁵.

Para Ivone Gebara (*apud* SAMPAIO, 2003b, p. 114),

a questão de gênero nos leva a uma crítica do universalismo das ciências humanas[...] as afirmações que diferentes ciências humanas fizeram sobre vários assuntos, freqüentemente foram apresentadas como sendo do “humano”, quando na realidade elas se referem sobretudo à experiência masculina, aliás muitas vezes limitada ao mundo ocidental. A teoria universal é uma teoria masculina centralizada nos lugares de poder dominante e nas relações sociais ligadas a poderes.

Sampaio (2003b, p. 114) complementa essa visão ao afirmar que:

é preciso considerar que admitir a subjetividade não significa assumir uma relativização total de métodos e resultados. Não se trata, tampouco, de cada um dizer o que pensa a respeito, nem de legitimar qualquer tipo de interpretação. A subjetividade é compreendida como integrante do método e integrada ao arcabouço científico que possibilita a análise e a produção de saber. A mediação de gênero, nesse sentido, pretende contribuir para problematizar posturas hermenêuticas que anunciam como verdades acabadas aquilo que é transitório. Esse procedimento obscurece a memória da provisoriedade, da fragilidade e da pluralidade, comuns às experiências humanas em suas relações e produções de saber.

Numa perspectiva holística de encarar a produção de conhecimento, Prigogine (*apud* SAMPAIO, 2003b, p. 114) convida as ciências para reverem suas verdades universais diante da compreensão da complexidade do mundo real, visando à criatividade humana. Para ele, a instabilidade, ao contrário das certezas, promove um mundo de possibilidades.

Para a teologia, o tempo atual é de revisão de dogmas e hermenêuticas, procura-se ler os textos bíblicos e indagar suas vozes e linguagens implícitas e os silêncios contidos nas articulações de palavras. “Busca-se os movimentos dos corpos que se vêem, se tocam, se ouvem e se percebem como construtores de mundos e saberes” (SAMPALIO, 2003b, p. 114).

Cântico dos Cânticos não admite uma interpretação consolidada e consensual. Ele é um cântico e, como qualquer cântico, faz-se por metáforas, por isso é, por si só, polissêmico.

⁴⁵ SAMPAIO, 2003b, p. 114.

Trata-se de questionar até que ponto os pressupostos dualistas continuam presentes, explícita ou implicitamente, nas interpretações contemporâneas. Nos processos de desconstrução propostos pela hermenêutica feminista e ecofeminista, questiona-se qual o motivo de Cântico dos Cânticos estar presente no cânone e qual sua relação com outros textos bíblicos, como Gênesis 2-3 e 1Reis 10, por exemplo.

Questiona-se também sobre sua relação com poemas de amor presentes em outras culturas vizinhas ao Antigo Israel, como os poemas egípcios, assírios, indianos, cananeus e os textos presentes na literatura etíope do *Kebrä Nagast*. A presente dissertação, se detem nas análises intratextuais e intertextuais de alguns poucos textos da literatura judaico-cristã e de Cântico dos Cânticos.

A análise hermenêutica feminista de Cântico dos Cânticos, com a categoria de gênero como instrumental de análise, permite revelar novas perspectivas de leitura através da valorização da corporeidade feminina e do próprio corpo da Terra, que se evidencia, do ponto de vista ecofeminista, como base para uma nova hermenêutica.

2.2 PANORAMA HERMENÊUTICO DE CÂNTICO DOS CÂNTICOS

As leituras e interpretações de Cântico dos Cânticos variam em sua temática, em sua autoria, e em seus contextos históricos ou de datação. Logo, encontra-se uma diversidade de suposições que nos deixam ainda mais à vontade para dialogar de forma aberta e dinâmica com o(a) leitor(a).

Gianfranco Ravasi (1988) destacou que Cântico era “antes de tudo uma celebração do amor humano”, e o amor humano em sua concretização, sua corporeidade e seu erotismo era a representação alegórica do amor divino. Alguns autores da América Latina⁴⁶ consideraram Cântico dos Cânticos uma coletânea de poemas que exalta o amor erótico, o âmbito da sexualidade, o erotismo, o amor sexual, o amor apaixonado, as experiências e descobertas amorosas, como também o amor conjugal.⁴⁷

⁴⁶ Entre interpretações feitas na América Latina estão incluídos comentários do Cântico dos Cânticos na Bíblia Sagrada versão Almeida; Bíblia de Jerusalém; Bíblia Sagrada da Editora Vozes e a Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB). Aqui utilizaremos a tradução: A Bíblia da Mulher – Almeida revista e atualizada. Anexo1.

⁴⁷ Para aprofundamento em cada uma dessas menções, ver Gonçalves (2002).

Questiona-se se há um lugar na Bíblia onde os corpos de homens e mulheres possam ser valorizados em entrega mútua e naturalidade? Há nela um lugar em que a corporeidade masculina se encontra com a feminina em cumplicidade, em igualdade, em sintonia e harmonia com a natureza?

Alguns teóricos afirmam que, se está no cânon sagrado, trata-se de ler o erotismo e a sexualidade de Cântico dos Cânticos como sagrados e não como questões profanas. Para outros, sexualidade e sacralidade são questões separadas, acredita-se que a sexualidade não é sagrada, mas carrega suas significâncias sócio-políticas, ou seja, representa as relações com a vida na ordem social, política e econômica daquele contexto⁴⁸.

Andiñach (1997) afirmou que interpretações essencialistas, ao atribuir o caráter sagrado à sexualidade e ao erotismo em Cântico dos Cânticos, refletem práticas culturais de povos vizinhos ao Antigo Israel. Ou seja, manifestações próprias de cultos à fertilidade, prática esta, segundo o autor, rejeitada pelos profetas do Antigo Testamento.

No entanto, existem elementos do cotidiano citados por Andiñach (1997), especialmente o descanso ou *Sabbath*, como sagrados e considerados fontes de sabedoria (*hokman*) para o Antigo Israel (Gn 2,1-3). Porém esse autor desconhece a sexualidade como sagrada no Antigo Israel por sua rejeição legal (Dt 23,17-18) e por sua condenação profética (Os 4,13-14).

Contudo, Gonçalves (2002) questionou o poder do amor em Ct 8,6 e sua relação com o cotidiano, visto que o texto afirma o amor como mais forte que a morte. O autor igualmente questionou a possibilidade de, em Cântico dos Cânticos, o natural seria entender a sexualidade como algo de significância cotidiana, na qual corporeidades se cristalizam como instrumentos de relações legitimadoras de poderes e saberes.

No contexto do Antigo Testamento, os casamentos poderiam representar e fortalecer alianças comerciais e político-religiosas entre culturas distantes e díspares. Em Cântico dos Cânticos existem menções de abundâncias, riquezas e fertilidade, as quais do ponto de vista veterotestamentário, eram compreendidas como bênçãos de *Yahweh* derramadas sobre seus monarcas.

⁴⁸ Para maiores detalhes ver: Mesters, Benetti e Steldam *apud* GONÇALVES, 2002 p. 3.

Os monarcas naquele contexto histórico-cultural eram representações vivas dessas bênçãos, ao levar em consideração a estrutura física e geográfica da região, e ao se projetar para vivências em tendas e grupos familiares relativamente pequenos, muitas vezes itinerantes, verifica-se que alianças de corpos eram significativas para tais civilizações. As alianças de corpos poderiam representar o crescimento familiar, riquezas e união entre clãs. Representava prosperidade, fertilidade e força, era e é, até os dias de hoje, momento de celebração, que também promovem esperança, união e vida.

Contudo, a maioria das interpretações de Cântico dos Cânticos permanece no discurso dicotômico entre profano e sagrado. Percebe que Tamez, Brenner, Tribble, Pope e Sampaio⁴⁹ demonstrem certa superação de tal visão dicotômica ao afirmar como aspecto fundamental a linguagem polissêmica de Cântico dos Cânticos.

Nancy Cardoso (1995) afirmou a partir da compreensão antropológica do amor humano como dádiva divina, como força que anima e propulsiona vida, ou de forma teológica, no sentido em que o amor divino se faz humano através do amado e da amada, que resgatar a experiência de vida descrita em Cântico dos Cânticos “significa evidenciar a pertença que os textos sagrados têm com a sacralidade esparramada na vida e no corpo. A Bíblia, assim, é memória dos pobres, homens e mulheres que experimentam Deus(a) misturado no cotidiano”.⁵⁰

Sampaio (2003, p. 108) questionou em que sentido Cântico dos Cânticos nos convida a pensar na auto-representação positiva da mulher. A sulamita, para essa autora, faz-nos pensar sobre marcas das relações interpessoais e sociais que fizeram parte desse contexto histórico-cultural.

Cantares, em sua abertura, por meio da auto-apresentação positiva da mulher, a que nos convida? Entre outras coisas, a nos olhar no espelho! A dizer o Bem e o belo de nós mesmos. Nos faz um convite estético! Com qual beleza nos apresentamos para as relações? Quais as marcas que estão à flor da pele em nosso corpo? Quais cuidados de si têm sido postergados, tendo em vista as obrigações impostas pelo trabalho que beneficia os outros? A despeito das lidas, do trabalho cotidiano, da relação com seus irmãos, com os guardas da cidade, que estética de *passagem/êxodo/saída/alternativa* soa da boca da mulher – a amante e amada de Cantares? Lamentos e desolações? Ou uma mirada no espelho para dizer o Bem, para *bem-dizer* seu corpo, sua vida, e abrir-se, então, para dizer o Bem do outro? (SAMPAIO, 2003, p. 108).

⁴⁹ Veja, por exemplo, Athalya Brenner (2000), Sampaio (2003), Pope (2000) e Phyllis (2000).

⁵⁰ Nancy Cardoso em: *O amor em delícias!*, 1993 p. 59.

Para Tânia Sampaio (2005, p. 61), a categoria de gênero pressupõe jogos de poderes, cuja revelação se dá pela leitura na realidade e nos saberes, pela contínua busca de articular novos horizontes metodológicos e epistêmicos. Para essa autora, a proposta analítica pretendida,

depende de que a categoria gênero seja compreendida como referencial de análise fundado nas concretas relações sociais de gênero e que se estruturam na realidade relacional dos seres humanos. Não se trata, portanto, de isolar a mulher como categoria específica, mas de exigir que a relação mesma entre homens e mulheres seja o foco da análise. O eixo fundamental é identificar as estruturas de poder e controle imbricadas nas relações e sua respectiva produção e reprodução do saber (SAMPAIO, 2003, p. 108).

Uma vez compreendido o poder como que “pulverizado” nas relações sociais, como algo “molecularmente” presente nas várias esferas sociais, torna-se difícil a identificação e a localização dos mecanismos de seu controle, conseqüentemente, sua dissolução. Pode-se compreender o conceito de “relações de gênero” como instrumental capaz de captar as tramas das relações sociais, bem como suas transformações ocorridas ao longo da história e da cultura. Isso implica admitir que, no processo de dominação-exploração, ainda que de forma velada, sobrevivem personagens que são representativos desse processo:

esse dado é de fundamental importância quando desejamos superar o debate com a sociedade patriarcal, como se suas estruturas retirassem totalmente, ou absolutamente, o poder das mulheres, das minorias étnicas etc. “Homem e mulher jogam, cada um com seus poderes, o primeiro para preservar sua supremacia, a segunda para tornar menos incompleta sua cidadania.” Certamente, o acesso ao poder é desigual, imprimindo essa marca nas relações sociais, sejam elas de gênero, de classe, sejam de etnia/raça (SAMPAIO, 2003b, p. 110).

A partir da visão foucaultiana de poder como forças díspares que permeiam as relações sociais em tramas, muitas vezes, sutis, torna-se fundamental para uma hermenêutica feminista e ecofeminista compreender os acontecimentos histórico-culturais no viés das relações sociais de poder como chave de leitura, com a proposta de captar a complexidade e a multiplicidade das relações que se entrecruzam e se influenciam. Daí vale o desafio para:

olhar a questão de modo mais dialético, dinâmico, pois a própria condição de subordinação está acompanhada de movimentos de resistência e apropriação desses espaços. Exaltar a participação da mulher, do negro, do empobrecido (em qualquer coisa), como justificativa de que não há discriminação, é obscurecer o conflito. Se, de um lado, assumir a conflitividade da relação entre os grupos sociais ajuda no reconhecimento dos grupos dominantes, de outro, a exaltação nega o conflito e encobre que, entre os próprios grupos sociais, não há homogeneidade. O protagonismo social/real limitado para mulheres, negros, indígenas,

empobrecidos precisa ser olhado no interior das relações sociais de dominação vividas por esses grupos (SAMPAIO, 2003b, p. 110).

Dessa maneira, analisa-se Cântico dos Cânticos levando em consideração seus aspectos relacionais de poderes e saberes contextualizados no período do século X a V a.C. com especial atenção aos últimos achados arqueológicos e à cultura de povos vizinhos ao Antigo Israel, cujo cotidiano econômico, político, cultural e religioso se faz presente no texto. Lembramos que poucas são as evidências afirmativas com relação a qualquer tipo de núcleo histórico preciso e que permanecem em aberto afirmações a respeito de sua datação. O que se pode afirmar é que existe um consenso a respeito da importância que o livro sagrado Cântico dos Cânticos tem na vivência e na prática de fé em três grandes religiões: o Islamismo, o Cristianismo e o Judaísmo.

2.3 PLURALISMO RELIGIOSO NO ANTIGO ISRAEL: ASPECTOS HISTÓRICO-CULTURAIS E HERMENÊUTICOS

A *TaNaK* (*Torah, Nebi'im, Ketubim*/Torá, Profetas, Escritos) textos sagrados, ou conjunto de textos sagrados do judaísmo condensados na Bíblia Hebraica, servem de fonte para reconstrução histórica, após passarem por uma análise dos conteúdos histórico-críticos, aliados às descobertas arqueológicas (REIMER, 2008, p. 9).

Assim, para que se possa fazer uma análise crítica do monoteísmo e do patriarcado, se faz necessário entender primeiramente como foi construído tal sistema. Na interpretação de Haroldo Reimer (2008, p. 9), o monoteísmo hebraico trata-se de uma construção cultural-religiosa ocorrida ao longo de um período histórico que vai dos séculos IX a V a.C. e que tem como base doutrinária fundamental a Bíblia Hebraica, adotada pelo judaísmo e pelo cristianismo. O espaço geográfico e cultural é o do Antigo Oriente Próximo, onde conviveram diversos grupos sociais distintos, com suas próprias expressões culturais, e na maioria das vezes itinerantes.

O monoteísmo é entendido por alguns pesquisadores como o desenvolvimento, uma síntese teológico-cultural produzida pelo conjunto de povos do Antigo Israel em direção à adoração exclusiva de *Yahveh*. Ou seja, existia a princípio nesse conjunto de povos adoradores de outras possíveis divindades que

estavam sendo direcionados, pelos poderes vigentes à adoração exclusiva de *Yahveh*⁵¹.

Nos séculos XII a X a.C., existia um pluralismo religioso hebreu, havia um panteão divino cananeu, e *Yahveh* era adorado ao lado de outras divindades. A arca da aliança aponta, por exemplo, para uma forma itinerante e diversificada dos cultos que marcaram esse período. As práticas ritualísticas nem sempre andavam em sintonia com as demandas oficiais. Oséias (século VIII a. C.) traz a polêmica existente nesse período entre adorações a *Baal*, deus das colheitas, e *Yahveh*⁵².

O Código da Aliança (Ex 20, 22-23,19), datado do final do século VIII e início do século VII a.C, estrutura diversas leis que se concentram na adoração de um único deus *Yahveh* e na negação dos demais cultos. O amadurecimento do monoteísmo hebraico dá-se por volta do século V a.C., período do exílio babilônico quando o povo hebreu, em contato com a cultura babilônica fez surgir formas sincréticas, embora sob a perspectiva hebraica. Nesse mesmo período, textos foram selecionados e canonizados como normativos e sagrados na província de *Yehud*, em *Samaría* e na diáspora babilônica e egípcia⁵³.

Pressupõe-se que no monoteísmo se adorava apenas a um Deus *Yahveh* e o culto deveria ser anicônico, ou seja, caracterizado pela não adoração de imagens esculpidas, que anteriormente representavam expressões de divindades femininas, de Deusas utilizadas em cultos de fertilidade. Outro aspecto desse monoteísmo foi a dimensão relacional divina vinculada às leis que tratavam de relações sociais, econômicas e políticas⁵⁴.

Postula-se que houve junção sincrética de elementos religiosos próprios de Israel com elementos dos grupos sociais e populacionais vizinhos. [...] houve aí momentos típicos do sincretismo como justaposição, fusão ou também paralelidade disjuntiva, por exemplo, na rejeição dos elementos culturais indesejáveis. O patrimônio de textos, orações, mitos, etc. do monoteísmo oficial foi forjado a partir de uma diversidade de elementos culturais e religiosos, disponíveis no contexto do Antigo Oriente Próximo, em que se dão movimentos integrativos e movimentos disjuntivos (REIMER, 2008, p. 18).

Haroldo Reimer (2008, p. 18) afirmou que “elementos culturais e religiosos indicam para uma pluralidade cultural existente e intercambiante no contexto formativo do credo monoteísta”. Um processo de mistura cultural, social e étnica

⁵¹ REIMER, 2008, p. 9.

⁵² SECRETTI *apud* REIMER, 2008, p. 12-3.

⁵³ REIMER, 2008, p. 14.

⁵⁴ REIMER, 2008, p. 14-5.

afetou vários grupos que dividiam praticamente o mesmo espaço, de forma que todas as culturas se misturavam, por isso ainda é possível perceber vestígios da cultura icônica entre hebreus:

nas aproximações ou nas separações, muitas vezes há fatores político-econômicos em jogo neste processo. De qualquer forma, o intercâmbio parece ser relativamente intenso. Elementos de contextos mais distantes, como da Mesopotâmia ou do Egito, também são inseridos nessa síntese teológica e cultural do povo hebreu. Assim, não se pode mais falar de “expressão de grupos etnicamente estanques” deve-se pressupor fluidez ou porosidade entre hebreus e cananeus (ZABATIERO *apud* REIMER, 2008, p. 20).

Ana Luisa A. Cordeiro (2008, p. 25) afirmou que nem sempre *Yahveh* esteve solitário, descobertas arqueológicas recentes evidenciaram a presença de uma figura feminina, a Deusa *Asherah*, sua consorte, evidenciando que anteriormente à consolidação do monoteísmo, *Yahveh* pertencia ao panteão politeísta e provavelmente era adorado ao lado de *Asherah*.

Reconstruir a presença da Deusa *Asherah* na vida de mulheres e homens no Antigo Israel é um esforço de, a partir de uma perspectiva feminista e de gênero, trazer elementos que nos ajudem numa maior aproximação do que foram os espaços religiosos e vitais deste povo. Essa reconstrução leva a uma desconstrução de sistemas que projetaram historicamente um Deus masculino, legitimando práticas e funções masculinas, silenciando as mulheres, suas representações sagradas, tudo aquilo que pudesse lhes garantir espaço e voz (CORDEIRO, 2008, p. 25).

Nesse sentido,

está claro que a ascensão do culto exclusivo de *Yahveh* não se faz de forma tranqüila, mas de forma violenta, a partir da intolerância religiosa, da destruição por completo do outro, que se torna uma ameaça (CORDEIRO, 2008, p. 44).

Monika Otterman (2004) traça um panorama da Deusa em Israel, da Idade do Bronze à Idade do Ferro, no Oriente Médio⁵⁵. E Elizabeth Schüssler Fiorenza (1992, p. 89) elabora elementos para uma hermenêutica feminista da suspeita, que nos permite “re-imaginar” e se possível reconstruir a figura feminina da divindade, trazendo à luz mulheres do Antigo Israel e de culturas intercambiantes que exerceram papéis importantes nas relações sociais econômicas e religiosas nesse período.

Na busca de evidências arqueológicas sobre a Deusa *Asherah*, o arqueólogo norte-americano William Dever (*apud* CORDEIRO, 2008, p. 26) afirmou que era ela venerada ao lado de *Yahveh* no Antigo Israel. A ideia transmitida na Torá revela este

⁵⁵ Para maiores detalhes ver Cordeiro (2008, p. 30-1).

fato, nos escritos existem mais de quarenta referências a *Asherah* ou ao seu símbolo, a árvore.

Várias evidências apontam para *Asherah* como divindade importante no Antigo Israel. Para Ruth Hestrin (*apud* CORDEIRO, 2008, p. 32), informações importantes sobre essa Deusa vêm dos textos ugaríticos de *Ras Shamra* (Costa Mediterrânea da Síria). Chamada de *Atirat* ou *Elat*, consorte de *El*, principal deus do panteão cananeu no II milênio a.C., ela era a mãe dos deuses e simbolizava a Deusa do amor, do sexo e da fertilidade.

Em 1934, o arqueólogo britânico James L. Starkey (*apud* CORDEIRO, 2008, p. 33) encontrou o jarro de Laschish, do século XIII a.C., decorado com inscrições do alfabeto semítico, com uma árvore flanqueada por duas cabras de longos chifres que representava *Asherah*. O nome *Elat* está escrito acima da árvore, o que pode indicar que seu conteúdo era oferecido à Deusa.

Em 1960, a arqueóloga inglesa Kathleen Kenyon (*apud* CORDEIRO, 2008, p. 34) descobriu centenas de estatuetas femininas quebradas em uma caverna perto do templo de Salomão, em Jerusalém, sinalizando não só a existência do templo de Salomão como também de cultos pagãos finalizados pela determinação de Josias, que ordenou a destruição de imagens e vasos feitos à *Baal* e à *Asherah*.

Em 1968, o arqueólogo Paul Lapp (*apud* CORDEIRO, 2008, p. 35) escavou um artefato muito famoso em *Tanach*, sua data é do século X a.C. Foram encontradas prensa de óleo, formas para fazer imagens de *Asherah*, sessenta pesos de tear e 140 ossos de articulações de ovelhas e cabras. Um quadrado oco de terracota, com quatro róis, em cujo rol inferior há uma mulher nua flanqueada por dois leões, esta é mais uma representação de *Asherah*, Deusa-mãe; no segundo rol há duas esfinges (corpo de leão, asas de pássaro e cabeça de mulher); no terceiro, uma árvore sagrada com três pares de galhos, simbolizando a Deusa principal, *Asherah*, consorte de *Baal* e fonte de fertilidade, flanqueada por duas leas; no rol superior, um touro sem chifres com um disco de sol em cima, que representa *Baal*, o Deus supremo do panteão hitita e da Mesopotâmia, principal Deus do panteão cananeu.

William Dever (*apud* CORDEIRO, 2008, p. 36) aponta a dama-leão como forte evidência de que *Asherah* existiu no Antigo Israel. Em uma estrela egípcia, a Deusa despida em cima de um leão é chamada de *Qudshu*, equivalente egípcio do

ugarítico *Atirat/Elat* e do bíblico *Asherah*; em outras figuras, a árvore sagrada que simboliza *Asherah*, é colocada em cima de um leão.

Todas essas descobertas são fortes evidências da existência de *Asherah* como Deusa e parceira de *Yahveh*. Parece evidente que essa Deusa teve importância significativa na vida do povo em Canaã/Israel em determinados períodos da história:

Aserá, na maioria do tempo venerada sob o corpo de uma árvore, era inicialmente, a parceira de YHWH, mas com o crescente desenvolvimento do javismo como religião de um deus masculino, transcendente e único, ela foi taxada como sua maior rival e inimiga. [...] o culto a Deusa Árvore ou Aserá realizava-se, principalmente em torno de uma árvore natural ou estilizada, ou seja, de um poste sagrado que podia estar ao lado de um altar seu ou de uma outra divindade, inclusive YHWH. Porém, seu culto foi realizado, de preferência, debaixo de uma árvore natural, nos chamados “lugares altos”, santuários ao ar livre no topo de colinas e montanhas. Na maior parte do tempo, uma imagem ou símbolo de Aserá estava também presente dentro do próprio templo de Jerusalém (OTTERMANN *apud* CORDEIRO, 2008, p. 37).

O monoteísmo foi se construindo sobre a proibição de qualquer tipo de representação que não fosse seu Deus único, impondo-se e oprimindo adoradores de sua consorte feminina *Asherah*. A centralização de um Deus único masculino que se apropria de todas as representações do feminino afeta profundamente a diversidade cultural, ideológica e religiosa. No entanto, o imaginário feminino da divindade, mesmo marginalizado, continua burlando a teologia oficial e adentrando a vida de homens e mulheres:

[...] os escritos bíblicos possivelmente foram redigidos com a intenção de apagar e demonizar a presença da Deusa. As inúmeras citações sobre *Asherah* demonstraram seu peso no contexto religioso, o que faz dela uma grande ameaça ao monoteísmo javista em ascensão. [...] Neste sentido, a reforma político-religiosa de Josias (2Rs 22-23) talvez seja uma das ações mais brutais relatadas no Primeiro Testamento, que empreendidas em nome de Javé, visaram extinguir o culto a *Asherah*, bem como outras manifestações religiosas (CORDEIRO, 2008, p. 38).

Através da hermenêutica da suspeita⁵⁶, pode-se analisar os textos bíblicos e perceber o processo de erradicação da Deusa *Asherah*, de seus cultos, trazendo-o à luz como forma de resgate e denúncia. Nas palavras de Cordeiro (2008, p. 47),

podemos perceber claramente que a elaboração e instituição do monoteísmo não se deram de forma democrática e muito menos pacífica. A partir de um contexto politeísta, a centralidade em *Yahweh* é um processo violento, de destruição da cultura religiosa do outro e da outra, de proibição do diferente, demonizando-o e tornando-o uma ameaça. Este é um processo nítido de intolerância religiosa. [...] Afirmar *Asherah* como Deusa é polêmico, mas necessário à religião e à pesquisa bíblica. Dar voz a uma

⁵⁶ SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 197; RICHTER REIMER, 2000 e 2005b.

época em que Deuses e Deusas eram adorados, em que o próprio *Yahweh* foi adorado ao lado de *Asherah*, nos impulsiona a re-pensar não só as relações pré-estabelecidas entre homens e mulheres, mas também a própria representação estabelecida do sagrado.

Ivone Gebara (1997, p. 75) contribuiu sobre esse aspecto ao afirmar que a experiência com o sagrado é polifônica, multicolorida e que o importante é a busca de sentido para a existência, “algo misterioso que nos habita e nos ultrapassa”. Nesse sentido, propõe epistemologias contextuais, holísticas e afetivas que interagem a corporeidade humana, o cosmos e o corpo da Terra, numa inter-relação em processos cotidianos e sociais.

Novas epistemologias são interdependentes no resgate e na ressignificação da corporeidade humana e da Terra, num processo que busca libertação das amarras opressoras de um sistema dominante e explorador, formando uma consciência em que toda a criação é companheira, é parte e é também Mãe.

Nesse contexto, uma parte inquietante de nossas questões indaga-se pela consciência da urgência atual de mudanças em nível pessoal, social e ambiental, pois somos integrantes da natureza e sentimos afetados pela lamentável situação atual de exploração em que se encontram flora, fauna e terráqueos.

Portanto, esta pesquisa justifica-se pela análise do Cântico dos Cânticos numa perspectiva interdisciplinar do campo da hermenêutica e da ética. A proposta é construir um diálogo com material bibliográfico e com o(a) leitor(a), no qual múltiplas verdades podem ser construídas na tentativa de, juntos, permitir um olhar que objetiva o resgate da corporeidade presente no objeto desta pesquisa, na tentativa de ressignificá-la como parte integrante da consciência sistêmica, da ética de gênero e da Terra. Assim, a pesquisa também se reflete em nível social, nos movimentos e nas relações humanas, no sentido de contribuir em processos de conscientização e de transformação de relações de dominação e exploração.

Nesse sentido, é necessário entender, também, o processo de escrita dos textos bíblicos como produto de uma época, cultura e religião. É preciso, portanto, realizar uma análise crítica da linguagem sexista na (re)leitura da Bíblia e resgatar tanto narrativas de libertação quanto de opressão. Suspeitar de afirmações eclesiais e político-sociais que afirmam a subordinação e a inferioridade de

mulheres e outras pessoas marginalizadas e lhes negam a integração em todos os processos de produção, reprodução e exercício do poder⁵⁷.

Nas estruturas básicas de dominação, encontra-se a dinâmica do androcentrismo e do patriarcado. Uma visão androcêntrica do mundo é aquela em que o homem é o centro referencial de tudo que acontece, detentor de poder, suas experiências são generalizadas como sendo de todos os seres humanos. Tal visão e linguagem androcêntricas sustentam e reproduzem o patriarcado. O patriarcado é um sistema hierárquico de dominação de homens sobre mulheres, crianças e demais dependentes, inclusive outros homens. O patriarca se denomina senhor que determina todos os tipos de subordinações na casa, no Estado, nas sociedades e nas instituições. Dentro desse sistema são definidas as funções sociais de homens e mulheres, com base nas diferenças. A categoria de gênero como instrumental de análise nos ajuda a entender tais dinâmicas de opressão e subordinação⁵⁸.

No presente estudo, resgatar *Asherah* como parceira de *Yahweh* possibilita ressignificar a relação do “amado” e da “amada” do Cântico dos Cânticos no sentido de serem, em corporeidades de entrega mútua, a representação do casal divino e a força simbólica do amor, da parceria, da interdependência e do respeito mútuo, a representatividade das bênçãos derramadas sobre a entrega mútua do casal. Nesse sentido, amor é *hokman*, sabedoria que se reflete na legitimação do coro ao tornar para si fonte e sentido de vida. As bênçãos derramadas sobre o amado e a amada também refletem a riqueza de trocas comerciais, culturais e religiosas de ambos os reinos. Assim, *hokman* é reconhecer e considerar o outro em sua identidade e diferença, força que traz união, alianças de corpos, comunhão e vida.

2.4 ANÁLISE HERMENÊUTICA FEMINISTA E ECOFEMINISTA DE CÂNTICO DOS CÂNTICOS

2.4.1 O Resgate da Corporeidade em Cântico dos Cânticos

A Bíblia não é um livro neutro, mas um instrumento político e ideológico que muito já foi usado contra mulheres em sua luta por igualdade; ela foi escrita por homens e carrega em si marcas de tais homens que alegam ter recebido revelações

⁵⁷ RICHTER REIMER, 2005b, p. 20.

⁵⁸ RICHTER REIMER, 2005b, p. 19-20; SCHÜSSLER FIORENZA, 2009.

de Deus; a Bíblia foi utilizada por poderosos para afirmar seu poder perante escravos, mulheres e crianças, funcionando como legitimadora de um sistema patriarcal social e eclesiástico; a análise de seus textos deve pressupor um estudo de experiências de vida de mulheres dentro das relações socialmente construídas⁵⁹.

Para análise dessas relações,

a categoria de gênero, como instrumental de análise, ajuda a entender que a construção de nossas identidades femininas e masculinas depende mais da nossa cultura do que da biologia sexual. [...] Essa construção da identidade pessoal e social é forjada num procedimento de dinâmica de *relações de poder* dentro de estruturas de sistemas patriarcais de subordinação, nos quais as instituições e os meios de comunicação atuam como fator substancial. [...] em tais relações a questão da dinâmica de poder e mudança são fundamentais. Não basta, portanto, analisar a existência de estruturas de opressão, mas é imprescindível averiguar e pesquisar, no passado e no presente, onde e como estas estruturas foram e são construídas, questionadas, transgredidas, superadas, ou o que ainda pode ser feito. Se gênero é algo construído, pode também ser transformado, desconstruído e reconstruído, e novas relações de gênero podem ser criadas e vivenciadas! (RICHTER REIMER, 2005b, p. 27).

Por meio da releitura dos símbolos e do processo de desconstrução e reconstrução do texto, podemos perceber e questionar a dinâmica das relações, a fim de compreender e transformar as características e funções dadas a homens e mulheres pertencentes a determinado contexto sociocultural.

O Antigo Testamento, ainda que marcado pela ideologia patriarcal em construção no Antigo Israel, ao mesmo tempo, nele se encontram narrativas que representam uma expressão de contracultura, “um princípio de despatriarcalização em ação que desafiava as estruturas dominantes” (RICHTER REIMER, 2005b, p. 37). Ainda que estas narrativas fossem transmitidas principalmente por homens, numa perspectiva androcêntrica, patriarcal de dominação,

partimos do pressuposto que nem tudo que foi vivido foi escrito. A presença e a participação das mulheres em processos de organização da vida sociocomunitária e da resistência em face de mecanismos e sistemas de opressão foram silenciadas muitas vezes. Mas nem sempre isso pôde ser feito. As mulheres não puderam ser caladas quando sua atuação foi um marco fundante e relevante para o povo e para sua história. Sabemos que para a história do povo de Israel, bem como para a Igreja cristã, existem certos momentos fundadores de uma nova orientação histórica. [...] mulheres estão ativas e inteligentemente presentes, transgredindo a lógica dominante e resistindo para criar possibilidades originais de vida (RICHTER REIMER, 2005b, p. 38-9).

É importante, no processo de reconstrução da presença protagonista de mulheres na história de Israel, resgatar memórias que foram transmitidas nos textos.

⁵⁹ RICHTER REIMER, 2005b, p. 23.

Assim, Is 3,12 afirma que mulheres estão à frente do governo do povo, reflexo este da presença de mulheres no governo monárquico. O termo “rainha” é usado algumas vezes no Antigo Testamento, como no caso da rainha de Sabá ou *Sheba* (1Rs 10,1-13), também usado para Vasti e Ester (Est 1,10-2,23), Maaca (1Rs 15,9-13), Neusa (Jr 13,18; 29,2), Beta-Saba (1Rs 2,19-25), Jezebel (1Rs 18,1-19; 19,1ss; 2Rs 9,34) e Atália (2Rs 11,1-16; 2Cr22,10-23). Mulheres também não foram excluídas da profecia por conta de seu sexo, uma delas é Míriam, a profetisa (Ex 15,20-21) seu cântico (Ex 15,1-19) e Débora, profetisa e juíza na comunidade (Jz 5,2-31), Hulda (2Rs 22,14-20), e não existe nenhum preconceito contra mulheres profetisas no Antigo Testamento, as quais são muito respeitadas. Somente na época pós-exílica, por exemplo, em Ez 13,17-23 e Ez 13,1-16, aparecem restrições a respeito de admoestação contra grupos de homens e mulheres profetisas⁶⁰.

No Antigo Testamento, mulheres e homens sábios (hebraico: *hokman*) exercem suas funções no anonimato (Ex 35,25), mulheres sábias são as que sabem preparar coisa com as próprias mãos, para ofertar a Deus(a). No contexto profético, mulheres também são chamadas de sábias, como em Jr 9,17; a “sábia Teca” (2Sm 14,1-24) e a “sábia de Abel-Bete-Maaca” (2Sm 20,1-22 e 18-19). A Lei também expressa que mulheres participavam de festas religiosas e de sacrifícios (Dt 12,12; 12,18), na cerimônia da Aliança (Dt 29,10-13); em Lv 12, encontramos os ritos de purificações da mulher após nascimento da criança e sua participação no culto religioso (Lv 12,6). A construção de um imaginário de igualdade pode ser percebido em Os 11,1-4; 13,8; Is 49,15; 66,13, em que a imagem da divindade pode ser representada como Pai ou Mãe, assim como em Sl 9,9; 46,1 ela aparece sem representação de gênero, mas como energia “refúgio e fortaleza”. Encontramos textos que também reivindicam claramente uma relação igualitária entre homens e mulheres, e esse princípio,

despatriarcalizante encontra-se na história da Criação (Gn 1-2). Mulher e homem são pensados e criados somente por Deus, e ambos são sua imagem e sua semelhança. A mulher é a ezer do homem, o que não significa “ajudadora”, como alguém que está em segundo plano ou a serviço, mas sim em relação de igualdade com o homem. Neste contexto Gn 3,16 não é a abertura para supremacia do homem, mas sintoma de desordem na criação, de ruptura relacional com Deus. Isto deve ser superado mediante restauração de igualdade. Tal restauração é louvada em Cântico dos Cânticos, onde se apresenta o reverso de Gn 3,16 e onde o “pecado” é vivenciado como afirmação da reciprocidade e do prazer. Aí não há subserviência de ninguém. Homem e mulher são sujeitos que tomam a

⁶⁰ RICHTER REIMER, 2005b, p. 40-1.

iniciativa e respeitam-se mutuamente na expressão máxima do amor (RICHTER REIMER, 2005b, p. 47-8).

Nesse processo de resgate de mulheres marginalizadas e subordinadas ao patriarcado ou resgate de mulheres que se destacaram por suas funções sociais, político-religiosas nos textos bíblicos, pode evidenciar o resgate da corporeidade como forma de questionamento e de desconstrução de um sistema dominante para reconstrução da dignidade que traz luz aos corpos de mulheres, homens e crianças.

Cântico dos Cânticos, pertencente à literatura sagrada judaico-cristã, permite dialogar com corpos, feminino, masculino, natureza, sagrado, amor, morte, entre tantas riquezas simbólicas presentes no texto. Por meio de cânticos, povos reviveram suas culturas, suas crenças, seus sentimentos existenciais mais relevantes. Com cânticos povos fizeram valer sua memória, sobreviveram ao tempo e às imposições sistêmicas. Os cânticos permitem que os valores e acontecimentos sejam revividos e recontados de boca a boca.

[...] na palavra escrita ou oral, o corpo é desvelado e mostrado na intensidade de sua dor, de suas paixões, de seus sonhos, de suas cores, de suas ambigüidades, de sua finitude e de suas esperanças. Este também é um corpo que 'fala', mas que não é inscrito em escritura, e sim expresso em corpOralidade, evidenciando a reflexão sobre a relação entre corpo e história oral, bem como a relevância da memória, que privilegia, destaca e assume sua inscrição em corpos de homens e mulheres a partir do seu cotidiano de vida (STRÖHER, DEIFELT e MUSSKOPF, 2004, p. 8).

A partir da hermenêutica feminista e da corporeidade como questionamento epistêmico, revela-se a consciência sensorial dos princípios masculinos e femininos onde micro e macrocosmo conectam-se. Ao Cântico dos Cânticos são atribuídas tanto vozes femininas quanto sua contraparte masculina em um diálogo de amor, erotismo, mutualidade e respeito. Os corpos dos amantes são comparados à fauna e à flora presentes no texto, enfatizando os sentidos físicos, o desejo, a entrega, a fidelidade e o amor não só em sua forma privada entre homem e mulher, mas também em sua forma macro enquanto energia universal de harmonia com o social, o coro e a natureza.

Nessa relação, a fertilidade de ambos é a fertilidade do coro e da natureza. O coro (Ct 1,4) representa a comunidade que aprova e legitima o sentimento de amor e erotismo entre o amado e a amada, como sentido de contemplação e vida. O coro vê o amor como sagrado e universal e o legitima não só através da contemplação do amado (Ct 3,6-11) e da amada (Ct 6,1.10.13; 7,5), mas principalmente das bênçãos derramadas sobre eles (Ct. 7,8.9.11), o que traz sentido e esperança à vida.

A hermenêutica da suspeita e da imaginação, proposta por Elisabeth S. Fiorenza (2009, p. 197), possibilita interpelar interpretações conservadoras como a visão reducionista de Cântico dos Cânticos enquanto amor pactual de Deus (amado) por seu povo (amada) ou dos homens (amado) pela Igreja (amada), reconsiderando não só os corpos presentes do amado e da amada, mas toda a riqueza simbólica da fauna e da flora presente no texto. Com base nessa hermenêutica, há liberdade de recriar o texto, ritualizando-o e ampliando os horizontes de possibilidades, na tentativa de resgatar e conectar sonhos de relações renovadas entre microcosmo e macrocosmo.

Para Ivone Gebara (1994), hermenêutica não é apenas uma teoria de interpretação, mas é a maneira de ser de relacionar-se e compreender. Para ela, a interpretação é uma forma de revelação humana para a tomada de consciência de si mesmo, utilizando dos textos bíblicos como mediação:

através do entendimento e interpretação de um texto, estamos apenas manifestando a compreensão que temos de nós mesmas e do nosso mundo. O texto torna-se, de certa forma, um pretexto para falarmos de nossa própria realidade histórica (GEBARA, 1994, p. 30).

Para Ginsburg (2000, p. 52), “o objetivo da sagrada escritura é ensinar o que é bom e conduz à felicidade humana”. Homens e mulheres em comunhão mútua servem de exemplos para os ensinamentos e desígnios da Escritura.

Em Gn 2,18 consta claramente que homens e mulheres foram criados com as mesmas faculdades morais e intelectuais: “não é bom que o homem esteja só. Vou fazer para ele uma auxiliar que lhe seja idônea”. Ou seja, uma “auxiliar” que lhe seja equivalente, que lhe corresponda, alguém que lhe seja igual em sentimento, emoções e capacidades.

Nesse sentido, homem e mulher foram também designados a fazer dos dois um só. O matrimônio torna-os uma só carne. A sexualidade, quando vivenciada com consciência e respeito, une-os em harmonia e êxtase. A fertilidade e felicidade de ambos são representações das bênçãos derramadas sobre eles como prova viva da existência de uma sacralidade anterior ao monoteísmo, composta por uma mutualidade de forças femininas e masculinas que se complementam.

2.4.2 Intertextualidades em Cântico dos Cânticos

Athalya Brenner (2000, p. 32) destaca que Cântico dos Cânticos faz alusões às interpretações com referências a valores matrilineares e matrilocais, isto é, a costumes de uma sociedade ou a sistemas sociais em que as mulheres tinham papel significativo. Na perspectiva hermenêutica feminista, essa obra pode servir como ponto de partida na discussão da ordem social imposta e abordar possíveis alternativas futuras.

Além disso, Cântico dos Cânticos tem sido considerado, desde a Antiguidade, um texto alegórico e simbólico. O judaísmo interpretou-o como a forma de amor pactual entre Deus e seu povo; o Cristianismo, como forma pactual entre Jesus e a Igreja e, nas abordagens feministas mariológicas, Maria é a figura principal. Contudo, tais interpretações são leituras secundárias, pois diferem do significado primário do discurso legítimo do texto⁶¹.

O título hebraico *Shir Hashirim*, segundo a Bíblia da Mulher (Almeida, revista e atualizada), é uma expressão superlativa que significa “o melhor cântico”. A Bíblia hebraica encaixa Cânticos dos Cânticos nos *megilloth*, “pergaminhos”, que era uma coletânea de livros lidos nos dias festivos dos judeus, como Rute, Ester, Eclesiastes e Lamentações.

Podemos suspeitar, então, que são metáforas ritualísticas, já que os dias festivos servem para legitimar e dar manutenção às crenças, ideologias, valores, ou seja, ao *ethos* de um povo.

Goitein (2000, p. 65) está convencida de que Cântico dos Cânticos é uma compilação de poemas de amor, visto que eles já existiam no Egito desde 1200 a.C. e que Babilônia e Egito mantinham relações interculturais. A explicação mais plausível seria a de que o romance realmente aconteceu, e o texto é um referencial de revelação não só simbólica, mas histórica.

Nesse sentido, o livro bíblico personifica uma composição feminina em sentido profundo ao resgatar o feminino e dar-lhe novo significado, diferente ao proposto em Gênesis⁶². Em Cântico dos Cânticos, a figura feminina difere da imagem de Eva pecadora, cujo desejo é submetido ao marido.

Em Cântico, a Sulamita ou a amada é quem possui o desejo do amado “eu sou do meu amado, seu desejo o traz a mim” (Ct 7,11). Nesse texto, o feminino liberta-se do jugo da antiga maldição, na qual o desejo da mulher pertencia ao

⁶¹ BRENNER, 2000, p. 33.

⁶² GOITEIN, 2000, p. 65.

homem. Em Cântico dos Cânticos, encontramos um novo relacionamento entre os dois sexos, o feminino e o masculino desejam-se e entregam-se mutuamente⁶³.

Ao se perguntar quem é o autor de Cântico, Goitein (2000, p. 69) depara-se com a necessidade de pesquisar qual a data de sua composição. Encontra-se certa unanimidade nas pesquisas bíblicas em classificá-lo como uma produção do Segundo Templo, por apresentar uma linguagem próxima ao hebraico *mixná*⁶⁴, porém há controvérsias em relação a várias palavras tardias que poderiam ter sido inseridas nele posteriormente, legitimando interesses sobre o mesmo contexto.

Há, também, indícios de que o texto foi composto durante o tempo de Salomão, como afirma o professor Segal (*apud* GOITEIN, 2000, p. 69), pois este é mencionado de diversas maneiras cotidianas (Ct 1,5; 1,9; 1,12; 3,7-11; 4,13-14,26-27; 8,11) em referência a outros textos da literatura como 1Rs 9,19; 1Rs 10,16-17; 14,26-27 e 1Rs 9,26. Contudo, o argumento conclusivo para situar a composição de Cântico dos Cânticos no início da monarquia israelita é o espírito de sensualidade e a igualdade entre os sexos, o que não corresponde ao livro de Ester do período persa, em que a mulher é oprimida.

Por outro lado, Cântico dos Cânticos apresenta afinidades em relação às poesias egípcias do período ramsida, vigésima dinastia egípcia que vai de 1186 a 1170 a.C., principalmente por suas características detalhistas e sensitivas. A referência à sulamita (Ct 7,1) pode ser indicativa de outras direções, pois esse nome pode ser entendido como alusão sunamita (1Rs 1,1-4; 2,21)⁶⁵.

De acordo com Athalya Brenner (2000, p. 23-4), a análise de textos bíblicos enfoca uma série de questões interligadas com os métodos de análise feminista adotado: a análise do matriarcado como oposto ao patriarcado, avaliação do androcentrismo e os fenômenos sócio-textuais presentes no discurso religioso.

Também devem ser considerados a política sexual-textual na descrição literária dos estereótipos femininos e masculinos e o resgate e reinterpretação do feminino em relação à autoria de textos, seu *status* social e público. Dessa forma, a hermenêutica feminista, segundo Brenner (2000, p. 24), também possibilita a

⁶³ GOITEIN, 2000, p. 65

⁶⁴ A primeira redação da Torá oral, datada do século III de nossa era. Tornou-se a base do Tamuld, a mais autorizada compilação da antiga Torá oral judaica, efetuada em torno de 500 d. C. (GOITEIN, 2000, p. 69).

⁶⁵ GOITEIN, 2000, p. 69.

reavaliação da religiosidade feminina no contexto de outras religiões e dos cultos de fertilidade. Tudo isso cria a necessidade de reescrever a interpretação bíblica e a subsequente história da religião, na tentativa de ressignificar a relação histórico-historiográfica e social entre os sexos.

Para Athalya Brenner (2000, p. 11), o fato de que uma ordem pode ser vista como legítima num certo momento da história não significa que ela não tenha sido imposta em algum outro momento. Ela propõe a tarefa de ler a Bíblia como mulheres, na tentativa de explorar uma abordagem diferente da patriarcal e androcêntrica tida como única e universal durante milênios.

É preciso considerar que nossa leitura está sujeita à influência de dogmas e padrões convencionais existentes e impostos pela sociedade a qual pertencemos. Além disso, nossas estruturas inconscientes têm sido marcadas pela dominação masculina, que coage as mulheres a se submeterem sem considerar suas demandas ou mesmo seus desejos pessoais. Nesse sentido, MacQueen (*apud* BRENNER, 2000 p. 12-13) questiona se setores dominantes de uma sociedade, que apresentam seus mitos e ideologias como universalmente válidas, obrigam os setores subordinados a aceitá-los, desconsiderando questões éticas e de direitos humanos.

Nesse contexto, a análise feminista tem como objetivo identificar valores centrados no masculino e as atitudes desiguais com as mulheres, abrindo espaço para discussões e tentativas de redefinição dos papéis desempenhados por elas na literatura e nos mundos sociais nos quais elas se refletem⁶⁶.

Para Bekkenkamp e van Dijk (2000, p. 75-6), Cântico dos Cânticos, assim como o Cântico de Débora em Juizes 5, são textos do Antigo Testamento que refletem “um possível resto da tradição de mulheres de Israel”. Essas autoras acreditam que a opressão da mulher legitimada pela Bíblia é uma questão de má- interpretação e que é de fundamental importância para as mulheres judias e cristãs a releitura de textos bíblicos de autoria feminina e suas inter-relações mútuas, como é o caso de Cântico dos Cânticos e o Cântico de Débora, em Juizes 5, na busca de fontes da tradição cultural de mulheres. Contudo, é preciso observar a dinâmica interpretativa diversa de um texto, o que pode contribuir para que mulheres

⁶⁶ BRENNER, 2000, p. 13.

educadas na tradição cristã possam perceber a possibilidade de conscientizações mais amplas.

Aspectos de feminilidade e de relacionamentos macho-fêmea, que serviam como um tema nos cânticos das mulheres, são ressuscitados nas respostas masculinas àqueles, na forma de símbolos ou metáforas. Isso nos leva à seguinte hipótese: que os textos femininos, em toda a sua diversidade, têm em comum é a ausência neles da linguagem metafórica especificamente bíblica, na qual os aspectos da feminilidade e dos relacionamentos macho-fêmea são usados como símbolos para outras, 'mais importantes', realidades (BEKKENKAMP e VAN DIJK, 2000, p. 77).

Parece evidente que, a fim de criar uma identidade para si, autores e editores do Antigo Testamento utilizaram os textos livremente para seus próprios objetivos didáticos e teológicos modificando-os se assim lhes aprouvessem. Nesse sentido, apenas uma pequena parte da tradição oral foi incorporada ao cânon, que foi composto no período do exílio judaico na Babilônia, no século VI a.C. Havia também uma tradição escrita no Antigo Israel que permaneceu fora do cânon, na qual estava o Livro de Guerras de *Yahweh*⁶⁷ (Nm 21,14) (BEKKENKAMP e VAN DIJK, 2000, p. 78).

No que diz respeito à tradição cultural das mulheres, suas referências no cânon, em geral, se referem a uma tradição oral de cânticos. Em 1Rs 21,8 há referência a uma mulher que escreve, mas temos muitas referências a mulheres que entoam cânticos, sejam eles de louvor ou de lamentações.

O entoar cântico era uma tarefa designada às mulheres na ocasião de eventos religiosos, políticos, ou quando o povo de Israel se reunia. Talvez elas tivessem seus próprios rituais de cânticos, porém não nos restaram muitas evidências. Nos cânticos de triunfo, as mulheres entoavam cânticos acompanhados de tambores e danças. O Cântico de Débora é exemplar desses feitos, sendo possivelmente composto após a vitória de tribos hebreias do norte sobre monarcas cananeus, no século XII a. C. aproximadamente, o qual deve ter feito parte do Livro de Guerras de *Yahweh*⁶⁸.

O Cântico de Miriam (Ex 15,20-1) e os cânticos presentes em 1Sm 18,6-7 e Jz 21,21 representam evidências bíblicas da cultura de mulheres no Antigo Israel, as quais não se diferenciavam muito dos papéis delas em rituais de colheita e fertilidade de outras religiões.

⁶⁷ Aqui mantemos a forma como apresentado no texto original (PATAL *apud*, BEKKENKAMP e VAN DIJK, 2000, p.81).

⁶⁸ BEKKENKAMP e VAN DIJK, 2000, p. 80.

Cântico dos Cânticos reúne poemas de amor que evidenciam a cultura tradicional feminina e sua representatividade na relação existente entre sexualidade e fertilidade da terra, assim como fauna e flora:

[...], o Cântico dos Cânticos tem todas as características da poesia feminina baseada em uma tradição oral. Ele tem um caráter lírico, gira em torno da aldeia e da família, e é rico em um imaginário que não pode ser descrito com um mero detalhe ou *epitheta ornans*, mas que determina a eloquência do cântico. A natureza religiosa do cântico, se podemos chamá-la assim, não é expressa na fala de Deus (teologia), mas na linguagem e no simbolismo tirados da vida cotidiana da aldeia e da natureza. [...] Deveríamos notar que as experiências sexuais e eróticas não são, de preferência, expressas literalmente, mas na mais vaga das generalizações, ou na forma de metáforas e símbolos. [...] a escolha de símbolos, são entre outras coisas, que a mulher se refere a si mesma como negra, que as mulheres chamam-se mutuamente de belas, que há repetidas menções à 'mãe' (sete vezes no Cântico dos Cânticos, enquanto não há nenhuma menção ao pai), que a desigualdade da força não tem importância e que é geralmente a mulher quem toma a iniciativa (BEKKENKAMP e VAN DIJK, 2000, p. 89).

Outra evidência da cultura feminina tradicional no Antigo Israel está presente no Cântico de Ana (1Sm 2,1-10), uma tradição oriunda do século XI a. C., em que as mulheres entoavam cânticos quando havia a chegada de uma nova criança, ou seja, nos nascimentos. Em Gn 30,13 (tradição do século V a.C.), Lia diz: “Que felicidade! Pois as mulheres me felicitarão; e o chamou de *Aser*”. Para Patal (*apud*, BEKKENKAMP e VAN DIJK, 2000, p. 81), em sua forma original, *Aser* pode significar *Asherá*, a deusa cananaica e consorte de *Yahweh*⁶⁹, que consola as mulheres no momento do parto.

Em Jr 9,16-7, temos a menção das *hakamoth*, “mulheres sábias” que executavam cânticos e encantamentos por ocasião de nascimentos ou no momento da concepção de uma criança, tradição que também pode ser encontrada em Rute 4, 14-7 (século IV a. C.)⁷⁰.

Assim, ao longo de todo o período coberto pelas escrituras do Antigo Testamento (1200 a 200 a. C.), existiu uma rica cultura de cântico de mulheres, assim como em mitos ugaríticos, salmos sumério-babilônicos e poesia de amor egípcia. As tradições pós-canônicas de mulheres judaicas devem ser mais profundamente investigadas e comparadas com as antigas poesias hebraicas e egípcias⁷¹.

⁶⁹ CORDEIRO, 2008, p. 25-48.

⁷⁰ BEKKENKAMP e VAN DIJK, 2000, p. 81; RICHTER REIMER 2005b.

⁷¹ BEKKENKAMP e VAN DIJK, 2000, p. 83.

O cânon do Antigo Testamento como motivo para a interpretação alegórica de Cântico dos Cânticos vai justificar que é de costume usar um texto bíblico como intertexto na explicação de outro texto bíblico. Já mencionamos que Cântico dos Cânticos se encontra entre os Escritos (*Kethubim*). No conjunto da Bíblia Hebraica, ele pode e deve ser interpretado nesse contexto, ou seja, a partir da Torá e dos Profetas, nos quais o amor entre um homem e uma mulher reflete o amor entre Deus e seu povo⁷².

Nesse contexto, é importante perceber que há outro livro que pertence aos Escritos e que parece ser uma reinterpretação de Cântico dos Cânticos. Trata-se de Provérbios, em que o mestre da Sabedoria é representado em primeira pessoa, “eu”, e seus destinatários são os “filhos” de Israel (Pv 7)⁷³.

Em Cântico dos Cânticos, diferentemente, o “eu” representa a amada que se dirige às filhas de Israel e transparece as falas do amado. Nele as palavras e as imagens refletem o feminino, e sua exaltação transparece nas palavras do amado, que são legitimadas pelo coro. Ao comparar Pr 5,15 com Ct 4,12; Pr 6,25 com Ct 4,9; Pr 5,3-4 com Ct 4,11a, verificamos que, em Provérbios, o autor desvaloriza a imagem feminina que aparece de forma corrupta e banal, advertindo o leitor sobre o perigo da sexualidade encarnado nas mulheres, por seu erotismo e suas iniciativas⁷⁴.

Em Provérbios, a figura feminina não adquire papel de sujeito criativo como em Cântico dos Cânticos, mas é um anti-sujeito, adquire a imagem de ameaça ao sujeito homem. Em Pv 7, a figura feminina, ao ser interpretada de forma alegórica, também é representada como símbolo das divindades estrangeiras, destituindo completamente sua realidade, da mesma forma como a figura feminina é substituída na interpretação alegórica de Cânticos⁷⁵.

Como vimos no caso concreto de Cântico dos Cânticos, a hermenêutica feminista abre possibilidades de resgate e ressignificação de mulheres em seus papéis socioculturais no Antigo Israel, desmascarando possíveis distorções ou tendências em silenciá-las.

2.4.3 A Rainha de Sabá (*Sheba*)

⁷² BEKKENKAMP e VAN DIJK, 2000, p. 91.

⁷³ BEKKENKAMP e VAN DIJK, 2000, p. 92.

⁷⁴ BEKKENKAMP e VAN DIJK, 2000, p. 93.

⁷⁵ BEKKENKAMP; VAN DIJK, 2000, p. 94.

Afirma-se nesta pesquisa, que Cântico dos Cânticos traz a possibilidade de pensar o sagrado, no período que vai dos séculos X a.C ao V a.C, como representado pelo casal divino e não apenas por uma figura masculina de Deus. Deus e Deusa andavam juntos, e sua união representava as riquezas dos reinos e de seus monarcas. Estes eram símbolos vivos das bênçãos derramadas sobre eles, independente do caráter poligâmico do período davídico ou salomônico. Rei e Rainha, em seus respectivos reinos, eram representações das divindades existentes naquele contexto.

Nesse sentido, admitimos aqui como personagens protagonistas de Cântico dos Cânticos a amada, como a Rainha de Sabá ou *Sheba*, e o amado, como Rei Salomão.⁷⁶ O coro aparece como personagens secundários que reconhecem e legitimam a sabedoria (*hokman*) existente na força que propulsiona o amor entre amado e amada, como bênçãos do casal divino derramadas sobre eles.

Maricel Mena-López (2003, p. 25) faz uma análise da literatura de Cântico dos Cânticos a partir das concepções de feminilidade e masculinidade corporificadas nas figuras da Rainha *Sheba* e do Rei Salomão, ao questioná-los como figuras emblemáticas da sabedoria feminina e masculina no Antigo Israel.

A Rainha *Sheba* representa o encontro de duas grandes nações do período veterotestamentário, África e Palestina. Representa, também, o encontro de um povo e uma cultura que acreditavam no casal divino, o Sol e a Lua, mas que ouve falar de um grande rei que governava uma próspera nação a qual era abençoada pelo seu Deus. Assim, ela também representa a possibilidade de transição sincrética naquele contexto histórico cultural de um politeísmo a um posterior monoteísmo.

Em tal contexto histórico-cultural (século X a. C a séc. V a. C.), acreditava-se que a riqueza de um reino representava as bênçãos derramadas sobre ele através da sabedoria. Nações férteis e prósperas refletiam as riquezas de sua terra, a cultura e a capacidade de cuidado e cooperação de seu povo. Os monarcas eram compreendidos como representações mais próximas dos Deuses ou de suas bênçãos.

Sheba é uma Rainha polêmica, de representações ambíguas: para os árabes, aparece representada pela figura de uma mulher diabólica (metade mulher metade

⁷⁶ Veja série de vídeos no site: <http://www.youtube.com/watch?v=oMZNNZ1QN-s>>

demônio); para os etíopes, é a mãe negra e poderosa. No entanto, todos estão em comum acordo ao compreender a origem dessa história em Jerusalém quando a Rainha visita o Rei Salomão com curiosidade por sua fama e prosperidade. Para os etíopes, naquele contexto, a prosperidade e sabedoria de um Rei significavam a força de seu Deus e de sua fé. Se existia um monarca tão sábio e próspero, era porque Deus havia se feito presente por e através dele⁷⁷.

Para a tradição árabe, a rainha *Sheba* era conhecida como *Bilqis* ou *Balkis*, enquanto na tradição etíope, é conhecida como *Makeda*, a “grandeza”. No Corão, o texto bíblico é invertido, não é a rainha que vai até Salomão, mas este é informado da existência de *Sheba* por um pássaro mensageiro:

tenho estado em locais que tu ignoras; trago-te, de Sabá, uma notícia segura. Encontrei uma mulher, que governa (o povo), provida de tudo e possuindo um magnífico trono. Encontrei seu povo, a se prostrarem diante do sol, em vez de Alah, porque Satã lhes embelezou as ações e os desviou da senda; e por isso não se encaminharam (Alcorão Sarata 27:22-24, *apud* MENA-LOPÉZ, 2003, p. 36).

Os cultos semíticos e de outros povos árabes adoravam o sol, os planetas e os astros, o que torna possível que a Rainha *Sheba* tivesse exercido papel de uma sacerdotisa (MENA-LOPÉZ, 2003). Desse modo, justifica-se a depreciação do mensageiro a respeito da religião de *Sheba* como demoníaca. Já os etíopes reivindicam o Rei Salomão e a Rainha *Sheba* como seus antepassados genealógicos. Meneleki I, filho de Salomão e Makeda, *Sheba*, fundou o império etíope por volta de 1000 a.C. Em seu livro sagrado, *Kebra Nagast*, “Glória aos Reis”, a Rainha *Sheba* fala a Salomão sobre sua religião, sobre adoração ao sol como Rei, O Criador, a Árvore, assim como figuras esculpidas de prata e ouro também são fontes artísticas representativas da adoração da força divina⁷⁸.

De acordo com essa autora, é interessante apontar que o sol foi inicialmente uma deidade feminina e, para os judeus negros, aparece como astro rei. Tal aspecto aponta para uma apropriação das divindades femininas pelas masculinas. Em outro momento, o Livro *Kebra Nagast* (capítulo 28) informa sobre as visitas entre a Rainha *Sheba* e Salomão, ambos, de tempos em tempos, iam visitar um ao reino do outro, onde respondiam seus enigmas e encantavam-se com suas sabedorias.

Outra possibilidade de interpretação é que a Rainha *Sheba*, como inteligente governante da civilização de *Ashur*, na Etiópia, ao ouvir falar da prosperidade do

⁷⁷ Veja série de vídeos no site: <http://www.youtube.com/watch?v=oMZNNZ1QN-s>

⁷⁸ *Kebra Nagast*, cap. 27, *apud* MENA-LOPÉZ, 2003, p. 37.

reino de Salomão, planejou uma caravana em busca de trocas comerciais, já que era grande o comércio entre Arábia, Etiópia e o Egito no período do século X a.C a VI a.C.

A Etiópia, no contexto veterotestamentário, era uma região rica em incensos, matéria-prima valiosa, naquele contexto histórico-cultural, por ser utilizada como oferenda aos Deuses, visto que a prosperidade de uma nação estava correlacionada às bênçãos derramadas sobre ela.

Para Ströher, Deifelt e Musskopf (2004, p. 8), retornar ao passado através do presente com temas como a corporeidade feminina no Antigo Israel revela a existência bíblica de culturas africanas, cuja experiência de corpos de mulheres negras é fonte de origem não só de memória ancestral manifesta na oralidade, mas também de linguagem gestual como instrumento de consciência racial. Isso funcionaria, então, como ferramenta política de libertação, na medida em que a mulher negra e formosa de Cântico dos Cânticos representa um reino rico e abundante capaz de provocar no Rei Salomão, Rei de Israel, o desejo de aliança comercial, política e religiosa. Recentes descobertas arqueológicas relataram a suposta existência do Templo de Sabá ou *Sheba*, datado do século X a.C e que possivelmente haveria abrigado a arca da aliança⁷⁹.

O texto de 1Rs 10,1-13 e seu correspondente, 2Cr 9,1-12, enfatizam a riqueza abundante e a sabedoria enigmática da rainha *Sheba*. “A rainha de Sabá ouviu falar da forma de Salomão relativa à glória do Senhor e veio a testá-lo através de enigmas” (WARNER *apud* MENA-LÓPEZ, 2003, p. 29). Assim, a rainha *Sheba*

é sábia, conhecedora de enigmas, o que lhe dá o direito de provar a sabedoria de Salomão de igual para igual. Com tal fato, percebe-se que as relações entre os sexos não estão medidas pela competência ou superioridade masculina. Quero dizer que num período da história israelita as mulheres estrangeiras residentes ou visitantes em Jerusalém disputaram o poder de igual para igual com os varões. As figuras de Sabá e Salomão aparecem como construções sociais recíprocas e não assimétricas como é comumente interpretado. Essa afirmação é importante, pois assim vamos desconstruindo a idéia de que as mulheres na antiguidade não tiveram papel nenhum e permaneceram submissas ao patriarcado (MENA-LOPÉZ, 2003, p. 29).

No Targum, a rainha *Sheba* é identificada com *Lilith*, a personificação dos aspectos da Deusa ligados à sexualidade, à sabedoria serpentina, presente nas

⁷⁹ Veja: <http://www.arqueologia.criacionismo.com.br/>

mitologias suméria, babilônica, assíria, cananéia, hebraica, árabe e teutônica e que foi rejeitada no período pós-bíblico e suplantada pelo Deus Javé⁸⁰.

Em textos cristãos, em Mt 12,42 e Lc 11,31, consta que “A rainha do Sul se levantará no juízo contra esta geração, e a condenará; porque veio dos confins da terra para ouvir a sabedoria de Salomão. E eis aqui quem é maior do que Salomão”. Este texto não faz referência direta ao reino de *Sheba*, mas destaca a personagem como “a rainha do sul”, tratando-se de uma memória coletiva da tradição veterotestamentária, na qual, segundo Josefo (*apud* MENA-LOPÉZ, 2003, p. 31), a “rainha do sul” representa “a rainha do Egito e da Etiópia”:

a presença deste texto nos sinóticos lança as seguintes questões quanto sua interpretação: por que esta tradição foi conservada? A referência ao juízo escatológico tem a intencionalidade de estabelecer um juízo análogo ao juízo apocalíptico de Jesus? Esta mulher etíope é apresentada por Jesus como aquela que tem o pleno direito de julgar, assim como ele no juízo escatológico. Aqui, vemos a rainha em nível de hierarquia num patamar mais alto do que Salomão, vinda para julgar o trabalho dele. Ela, como rainha e representante da Divindade, é quem estabelece a relação entre o homem e Deus.

Na exegese bíblica, *Sheba* tornou-se um protótipo da Igreja bem-amada de Cristo, identificada com a amada de Cântico dos Cânticos ao lado de Salomão, o amado, Cristo. Em Ct 1,5 consta: “Sou negra e formosa”. Sua beleza é associada à cor de sua pele e ao trabalho no campo. Algumas traduções manipulam a partícula “e” do hebraico original pelo “porém” na construção de uma leitura ideológica, no sentido de que “ser negra” não pode ser paralelo a “ser formosa”. Para Mena-Lopéz (2003, p. 35-6), Orígenes, pioneiro na exegese e na crítica textual da Bíblia, é a representação do racismo que perpassa o pensamento patriarcal cristão, ao entender a cor negra como representante do pecado. A imagem que os exegetas bíblicos têm dos etíopes é manipulada por interpretações tendenciosas, o que fica claro com o uso de Jr 13,23: “Pode uma cuchita mudar sua pele?”, sendo sua raça e sua cor comparadas ao pecado e aos vícios.

Em uma perspectiva feminista e humanista, resgatar a rainha *Sheba* e Salomão como um casal exemplar para todas as religiões do Livro é ressignificar personagens em uma experiência religiosa primária, que, através do tempo, foi sendo recriada e formou novas realidades em contextos sociais diversos. Nesse

⁸⁰ Veja série de vídeos no site: <http://www.youtube.com/watch?v=oMZNNZ1QN-s>

sentido, podemos ficar atentos(as) na busca de uma ética libertadora, justa, equitativa e inclusiva entre os sexos e povos (MENA-LOPÉZ, 2003, p. 39).

2.4.4 Cântico dos Cânticos e Análise Crítica do Patriarcado como Abertura às Possibilidades de Encontro a uma Corporeidade Ecológica⁸¹

No que diz respeito às conexões intertextuais e análise crítica do patriarcado, Phyllis (2000, p. 113-35) e Pope (2000, p. 136-45) trazem contribuições importantes. Phyllis Trible vai buscar por meio das conexões intertextuais presentes em Gn 2-3 e Cântico dos Cânticos, evidências de um amor inacabado, que nos revela as tramas da Escritura ao interpretar a própria Escritura, desvelando interesses patriarcais em omitir, desviar e inverter papéis sociais para fazer valer conceitos como honra, vergonha, culpa, pecado e salvação.

“O amor é osso dos ossos e carne da carne” (TRIBLE, 2000, p. 113). Para a interpretação de Cântico dos Cânticos, a autora utiliza Gn 2-3 como “chave hermenêutica”, com a qual ela destranca o jardim da criação. Trible aponta para o desenvolvimento do Eros (a formação da criatura terra, o plantio do jardim, a criação dos animais e a criação da sexualidade) e para a proibição de se deliciar desse jardim quando homem e mulher, por desobediência, tornaram-se uma só carne.

Ao conectar Gn 2-3 e Cântico dos Cânticos, Trible destaca que três vozes humanas o compõem: a mulher (amada), o homem (amado) e as filhas de Jerusalém (coro). Tais vozes fluem livre e espontaneamente, e entre os três locutores, a mulher é a proeminente. Ela abre e fecha o Cântico, resgatando e re-iluminando a igualdade entre os sexos. As filhas de Jerusalém (o coro) fortalecem a voz da mulher em Cântico, o que nos faz concluir que as mulheres são, aqui, as principais criadoras das poesias de amor. As vozes de Cântico dos Cânticos apresentam uma linguagem que faz com que o(a) leitor(a) se torne participante, através dos simbolismos e das metáforas. As vozes misturam-se ao Eros, deixando para trás o racionalismo, e faz vir-a-ser a experiência pela imaginação. Dessa forma, Cânticos “exaltam e dignificam a criação da sexualidade de Gênesis 2” (TRIBLE, 2000, p. 115).

⁸¹ Por corporeidade ecológica, entende as relações de interdependência entre corpos humanos e corpos presentes em todos os ecossistemas terrestres, ou seja, dos corpos humanos em relação com este “Corpo Vivo” (GEBARA, 1997), nas representações e significâncias de suas mais diversas tramas, sejam elas bio, orgânicas, psíquicas, sociais, culturais, econômicas, históricas. Trata-se do conjunto de relações interdependentes que nos tornam seres humanos e terráqueos. Sobre teoria dos sistemas ver Capra (2006).

Para Tribble (2000, p. 115), Deus não aparece em Cântico dos Cânticos, pois ele se retira enquanto sujeito, quando homem e mulher, enquanto amantes, descobrem-se, revelam-se e tornam-se uma só carne. Assim, paralelamente, acontece em Gn 2,23, quando Deus se retira e o homem fala pela primeira vez. O esquema cíclico presente em Gn 2 também está presente em Cântico dos Cânticos: “a criação da humanidade encontrou seu cumprimento na criação da sexualidade: a criatura tornou-se duas, homem e mulher, e estas duas tornaram-se uma só carne” (TRIBBLE, 2000, p. 116).

Em um primeiro momento, a amante convida-nos a entrar no seu círculo de intimidade (Ct 1,2): “Beija-me com os beijos de tua boca”. É possível que tenha conquistado o que desejava, pois em Ct 2,6 consta: “A sua mão esquerda esteja debaixo de minha cabeça e com a mão direita me abrace”. Contudo, ainda assim ela adverte as filhas de Jerusalém para que deixem que o amor aconteça por si mesmo (Ct 2,7): “Conjuro-vos, ó filhas de Jerusalém, pelas gazelas e servas do campo, que não acordeis, nem desperteis o amor, antes que este o queira”. Parece que se trata de um amor impossível, proibido ou com infortúnios.

Tribble (2000, p. 118-20) interpreta que, em Ct 2,8; 3,5, a amada invoca não só a boca do amado, mas agora ele deixa de ser apenas fruto da paixão objetual e passa a ter o desejo por sua fala. O amadurecimento do amor a leva em busca de achar seu amado (Ct 3,1-4). No entanto, alguns obstáculos surgem no caminho, ela novamente invoca para que as filhas de Jerusalém deixem o amor acontecer por si mesmo (Ct 3,5). Aqui vemos a necessidade do ser humano de se desapegar de suas paixões imediatistas para encontrar o amor.

Como no movimento de dar e receber, Tribble (2000, p.121- 2) enfatiza que, se em Ct 1,2 a mulher deseja ter o beijo do amado, em Ct 8,1 ela ofereceria seu próprio beijo. Nesse mesmo sentido, em Ct 1,2b ela declara que os amores dele são melhores do que o vinho, e em Ct 8,2 ela oferece a ele vinhos aromáticos da casa de sua mãe. A expressão “A sua mão esquerda estaria debaixo da minha cabeça” (Ct 8,3) sela a união recíproca e amadurecida dos dois e o(a) autor(a) dos poemas volta à terceira pessoa (Ct 8,4), quando o ritmo do amor é novamente afirmado pelas filhas de Jerusalém.

Em Ct 8,5, a distância e a ambivalência são totalmente banidas: “Quem é essa que sobe do deserto e vem encostada ao seu amado?”. O amor toma forma

em uma só carne. Em Ct 8,14 a intimidade triunfa e, se, como no começo, o(a) autor(a) convida o(a) leitor(a) a adentrar à trama, aqui ela convida a se retirar, falando unicamente ao amado: “Vem depressa, amado meu, faze-te semelhante ao gamo ou ao filho da gazela, que saltam sobre os montes aromáticos”. O círculo de intimidade se fecha quando os dois se tornam um.

As conexões intertextuais presentes em Gn 2-3 e Cântico dos Cânticos motivaram Tribble (2000, p. 123-5) a resgatar também “o corpo” do jardim (*gan*) do Éden, bem como sua flora e fauna.⁸² Tradicionalmente o jardim do Éden é marcado como o local da desobediência da mulher, da presença da serpente como força do mal e do surgimento da culpa e da vergonha.

Contudo, o mesmo jardim em Cântico dos Cânticos é sinal de prazer e não de desastre, em que a mulher é o jardim (*gan*) e seu amante vem ao jardim, ou seja, à mulher (Ct. 4,12; 2,15). Como resposta, a mulher oferece seu jardim ao amado (Ct 4,13.16). O amado aceita o convite e acolhe a amada como sua (Ct 5,1a). Este imaginário do amor é confirmado pela amada ao coro, às filhas de Jerusalém (Ct 6,2.11) e, por fim, o amado confirma a relação entre o jardim e o feminino, e seu desejo por aquela que o habita (Ct 8,13).

De acordo com Gn 2,24, homem e mulher tornam-se uma só carne, e um narrador reporta bem brevemente sua união sexual. Em Cântico dos Cânticos, a alegria da união sexual do casal é explorada plenamente, o jardim de Eros se dá na mulher, e dele se expande e aprofunda. Em Gn 2-3, os corpos da mulher e do homem se entregam aos sentidos e à desobediência ao experimentar o fruto proibido, mas, em Cântico dos Cânticos, os corpos e seus sentidos saturam a poesia para servirem somente ao amor:

tal amor é doce ao paladar, como a fruta da macieira (Ct 2,3; Ct 2,16; Ct Ct 5,1; Ct 5,13). Aromático são os odores das vinhas (Ct 2,13), os perfumes da mirra e do incenso (Ct 3,6), a fragrância do Líbano (Ct 4,11) e os canteiros do bálsamo (Ct 5,13; Ct 6,2). Os abraços dos amantes confirmam as delícias do toque (Ct 1,2; Ct 2,3-6; Ct 4,10-11; Ct 5,1; Ct 7,6-9; Ct 8,1; Ct 8,3). Um rápido olhar arrebatou o coração (Ct 4,9; Ct 6,13), como o ruído do amante o faz tremer (Ct 5,2). Paladar, olfato, tato, visão e audição permeiam o jardim do Cântico (TRIBBLE, 2000, p. 124-5).

Em relação às plantas presentes nos textos, o que é narrado sucintamente em Gn 2,9, em Cântico dos Cânticos é exaustivamente louvado com seus nomes: “Eu sou a rosa de Sarom, o lírio dos vales” (Ct 2,1); “tal o lírio entre os espinhos, tal

⁸² A respeito do jardim e da releitura que Cântico faz de Gn 1-3, veja também Richter Reimer (2010).

é minha querida entre as donzelas” (Ct 2,2); “Macieira entre as árvores do bosque é meu amado entre os jovens” (Ct 2,3).

A amada então começa a personificar o amado nas imagens das plantas: “desejo muito sua sombra, e debaixo dela me assento” (Ct 2,3b) e “sustentai-me com passas, confortai-me com maçãs, pois desfaleço de amor” (Ct 2,5). No mundo de harmonia dos amantes, ao contrário de Gn 2,16-17, não existe proibição⁸³. O jardim das delícias é contemplado plenamente, sendo que tanto o amado quanto a amada personificam sua felicidade nas bênçãos e na abundância da fertilidade ao redor.

Em Cântico dos Cânticos, várias plantas servem aos amados: a figueira (Ct 2,13); a romãzeira (Ct 4,13; Ct 6,7); o cedro (Ct 5,15); a mandrágora (Ct 7,14) e “árvores de incenso” (Ct 4,14).⁸⁴

A riqueza do jardim significa abundância: “Comei e bebei, ó amigos, bebei fartamente, ó amados!” (Ct 5,1b). A água, a comida e o vinho indicam que o amor aperfeiçoa a vida, traz felicidade e boa aventura. O amado chama a amada “jardim fechado és tu, minha irmã, minha noiva” (Ct 4,12), complementando: “És fonte dos jardins, poço das águas vivas, torrentes que correm do Líbano” (Ct 4,15), revelando a mulher como fonte sagrada de vida.

Trible (2000, p. 127) compara a abundância presente em Ct 4,15 à fonte de vida presente em Gn 2,6 e Gn 2,10-15. Em relação à fauna presente em Cântico dos Cânticos e seu paralelo em Gn 2, a autora afirma:

os animais também habitam estes dois jardins. Em Gn 2,18-20, a criação deles foi marcada pela ambivalência. Intimamente identificados com a criatura terra, eles foram, contudo, uma decepção, pois entre eles “não foi encontrada nenhuma companheira que estivesse de acordo”. De fato, o poder que a criatura terra exerceu ao dar nome aos animais realçou a inadequação destes para o gênero humano. Apesar disso, contrariamente, os animais proveram um contexto para a alegria da sexualidade humana. Em Gênesis 3, contudo a ambivalência da criação deles submeteu-se totalmente ao retrato vil da serpente. O mais astuto dos animais selvagens seduziu o casal nu a tornar-se seu perpétuo inimigo (Gn 3,14). No jardim do Éden, portanto, os animais viviam em tensão com as criaturas humanas. Mas no jardim do Cântico dos Cânticos, esta tensão desaparece. Nenhuma serpente fere o calcanhar da mulher ou do homem, nenhum animal é apontado como uma companhia inadequada para a humanidade. Ao contrário, as feras do campo e as aves do céu (Gn 2,19) tornam-se, agora, sinônimos da alegria humana. Seus nomes são metáforas para o amor. Espalhados ao longo de todos os movimentos da poesia, estas criaturas são muitas vezes usadas para descrições físicas dos amantes (TRIBBLE, 2000,p.127).

⁸³ RICHTER REIMER, 2010.

⁸⁴ Para mais detalhes acerca disto, ver Tribble (2000, p. 127).

Fica evidente que Cântico dos Cânticos bane a ambivalência em relação aos animais introduzida em Gn 2-3. Eles são utilizados como metáforas para personificar amado e amada, representando principalmente a vida na relação que é o Amor presente em Ct 1,9; 2,8-9.15.17; 4,1-2.5.8; 5,11-12; 7,3; 8,14. Certamente esses textos são relevantes como reveladores de uma hermenêutica ecofeminista, abrindo as possibilidades de ressignificação também de fauna e flora.

Trible (2000, p. 131-2) acrescenta que, ao longo de todo o Cântico dos Cânticos, o Eros é inclusivo, ou seja, o amor atinge a outros que legitimam e servem de testemunho à felicidade e à beleza dos amantes. Nesse sentido, junto ao coro estão reis (Ct 1,9; 3,7; 4,4), rainhas, donzelas e concubinas (Ct 6,8-9), guerreiros (Ct 3,7; 6,4), um exército de bandeiras (Ct 6,4; 6,10), mercadores com suas fragrâncias (Ct 3,6), pastores (Ct 1,7-8); os companheiros (Ct 8,13) e as filhas de Jerusalém (Ct 1,4b; 2,7; 3,6; 5,8; 6,1.10.13; 8,4.5.8.11). Talvez este cântico seja o único da Bíblia que apresenta em si tantos testemunhos legitimando o amor, o feminino, o masculino, corpos dos amantes, a fauna, a flora e as delícias dos sentidos como fonte de vida, felicidade e harmonia. Também evidenciam não só as relações pessoais entre amado e amada, mas as relações comerciais, ou seja, econômicas, sócio-políticas e religiosa entre Etiópia e Oriente Próximo (Arábia e Egito), uma vez que estes serviam de porta de entrada para o Antigo Israel.

Esse amor que se irradia, sem fronteiras, é o amor harmonia. Não há posse ou poder de um(a) sobre outro(a). Cântico dos Cânticos difere de Gn 3,16, que diz: “o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará”, pois aqui a mulher é possuída e seu desejo é propriedade do marido, o amor é posse de *pornéia*.⁸⁵

Em Cântico dos Cânticos, encontramos um amor amadurecido: “Eu sou do meu amado, e ele tem saudades de mim” (Ct 7,11). Aqui o que leva a mulher ao amado não é o fato de ser um objeto dele, mas sim de estar como sujeito na relação, e é o amor e a saudade do amado que os unem. Ambos estão entregues a um terceiro, que é o Amor. A força do Amor torna-os entregues em reciprocidade, em parceria, sabedoria e interdependência: “O meu amado é meu, e eu sou dele” (Ct 2,16); “Eu sou do meu amado, e meu amado é meu” (Ct 6,3).

⁸⁵ Trata-se do tipo de amor objetual que deseja consumir o outro para reduzi-lo a si. É o amor objetual da criança. Representa o sentimento da necessidade de posse e fusão com o outro, pois não o percebe em sua diferença e identidade.

Em Cântico dos Cânticos, não há o poder do homem sobre a sexualidade da mulher, não há culpa nem vergonha. Ambos, amado e amada, estão de posse de seus desejos e de seus corpos pulsantes. Ambos estão cientes de suas responsabilidades com seus respectivos reinos e povos. A força do amor e a aliança de corpos impulsionaram alianças entre nações diversas e díspares, o que possibilitou sincretismos posteriores que consolidaram o monoteísmo.

Esse Amor *Agape*, o amor amadurecido que ultrapassa a morte, está presente em Ct 8,6 em oposição à ameaça de morte presente em Gn 2,17 pelo fato dos amantes serem levados por Eros. Em termos de intertextualidade entre Ct 8,6 e Gn 2,17, pode-se destacar que:

a harmonia deu lugar à hostilidade; a unidade e a realização à fragmentação e à dispersão. No movimento final de Cântico dos Cânticos esta tragédia é revertida. Mais uma vez o erotismo pode abraçar a ameaça de morte. Mas ela (a amada de Ct 8,6) faz mais do que afirmar que o amor é igual à morte. Ela expressa, triunfantemente, que nem mesmo as águas do caos primordial podem destruir o Eros (Ct 8,7) (PHYLLIS, 2000, p. 133-4).

Como vimos, interpretações feministas utilizam Gn 2-3 como chave para interpretação de Cântico dos Cânticos e nos revelam que a mensagem desse cântico é o amor em benefício do próprio amor, no qual a mulher, ou melhor, o princípio feminino presente no texto transparece em coragem, graça e ternura. Ela “cura” outras mulheres nos textos bíblicos, pois resgata Eva no jardim do Éden e purifica sua vergonha e culpa. A amada também representa a possibilidade de fusão sincrética e o estreitamento de fronteiras culturais, sociais e religiosas.

[...] nascidos para reciprocidade e harmonia, um homem e uma mulher vivem num jardim onde natureza e história se unem para celebrar a uma-só-carne [...] O amor deles é verdadeiramente osso dos ossos e carne da carne [...] o erotismo se torna culto no contexto da graça (TRIBBLE, 2000, p. 134).

Nessa mesma perspectiva, Pope (2000, p. 136) afirma que o mito androcêntrico da criação em Gn 2-3 é compreendido como um texto que imputa a culpa pelo paraíso perdido à mulher. Em consequência, vertentes da tradição paulina confirmam tal postura, por exemplo, em 1Tm 2,11-15:

durante a instrução a mulher conserve o silêncio, com toda submissão. Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela conserve, pois, o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade (1Tm 2,11-15, *apud* POPE, 2000, p. 136).

Em perspectiva hermenêutica feminista, Pope (2000) ressalta que não é preciso “inocentar” a Bíblia do chauvinismo machista, visto que a Bíblia nasceu em uma sociedade masculina e que a religião bíblica é patriarcal. Simultaneamente a autora afirma que, quanto mais se aprofunda no estudo simbólico da Bíblia, mais se aproxima de revelações libertárias:

[...] a intencionalidade da fé bíblica, quando diferenciada de uma descrição geral da religião bíblica, não é criar e nem perpetuar o patriarcado, e sim servir à salvação de ambos, homem e mulher. O Movimento Feminista erra quando rejeita a Bíblia como inconseqüente ou a condena como escravizadora. Ao rejeitar a Escritura, ironicamente, as mulheres aceitam as interpretações chauvinistas masculinas e, portanto, se rendem ao exato ponto de vista contra o qual estão protestando. [...]. O desafio hermenêutico é traduzir a fé bíblica sem discriminação sexual (POPE, 2000, p. 137)

Pode-se perceber, portanto, nessa perspectiva feminista, que o paraíso de Gn 2 que foi perdido em Gn 3 é recuperado em Cântico dos Cânticos, no qual a ausência de dominação masculina oferece uma reciprocidade entre ambos os amantes, no tipo de relação em que a graça está presente (RICHTER REIMER, 2010). Portanto, Cântico dos Cânticos é visto como uma espécie de *midrax* de Gn 2-3, resignificando, através de variações e inversões, os principais temas do mito primordial:

o amor é o sentido da vida deles e este amor exclui opressão e exploração. Ele conhece a bondade do sexo e, por isso, não conhece discriminação sexual. O amor sexual expande a existência para além dos estereótipos da sociedade. Ele inclui em si mesmo o público e o privado, o histórico e o natural. Ele transforma toda a vida, mesmo quando a vida o intensifica. A graça retorna à mulher e ao homem (POPE, 2000, p. 144).

A história da tradição e da interpretação bíblica mostra que o significado e a função de seus símbolos são fluídos e que as diversas tradições aparecem, desaparecem e reaparecem. Ao propor a despatriarcalização, Trible (2000) diz ser essa uma operação hermenêutica que deve mais expor o chauvanismo masculino do que impor um chauvanismo feminino, o que ela por si mesma desaprova:

em nosso tempo, precisamos perceber o princípio despatriarcalizador, recuperá-lo naqueles textos e temas em que está presente e realçá-lo em nossas traduções. Nisto, devemos ser os exploradores que abraçam tanto o Antigo quanto o novo na peregrinação da fé (TRIBLE, 2000, p. 144).

O poder legitimante da religião se dá devido à força material e simbólica possível de ser mobilizada por grupos elitistas, que ao legitimar suas propriedades materiais ou simbólicas, adquire caráter de verdade universal e/ou natural. A religião, nesse sentido, cumpre o papel de oferecer justificativas capazes de aliviar as

angústias existenciais, e através de cânticos, legitimar e/ou reavivar ideologias político-sócio-culturais.

3 CORPOREIDADES, ECOFEMINISMO E BREVES CONSCIENTIZAÇÕES ÉTICAS

Sob a perspectiva hermenêutica da suspeita⁸⁶ permitiu-nos perceber nos textos bíblicos os processos sutis de erradicação de divindades femininas, ao trazer à luz, como resgate e denúncia, papéis significativos de mulheres presentes no contexto veterotestamentário. RICHTER REIMER (2005b) afirma ser importante destacar que os textos sagrados “são testemunhos de fé vivenciados em determinado contexto histórico-cultural, cujas experiências de vida são portas de entrada para uma hermenêutica contextual”.

Afirmamos, nesta pesquisa, que Cântico dos Cânticos nos traz possibilidades de pensar o sagrado, no período do século XI a.C. ao V a.C, representado pelo casal divino ao transcender a figura masculina absolutista de Deus. Deus e Deusa andavam juntos. Sua união e força representavam as bênçãos derramadas em abundâncias e riquezas. Os monarcas, em tal contexto histórico-cultural, eram símbolos vivos da força de sua fé.

Em uma perspectiva feminista e humanista, resgatar a Rainha de Sabá ou *Sheba* e o Rei Salomão como corporeidades humanas e bíblicas significativas, representa reconhecer o encontro mútuo entre as identidades femininas e masculinas. Assim como reconhecer as diferenças culturais e de credos, presente nas grandes religiões do Livro. Este resgate possibilita ressignificar personagens numa experiência religiosa primária, que, através do tempo, foram recriados, formando novas realidades em contextos sociais diversos. Nesse sentido, podemos ficar atentos(as) à busca de uma ética libertadora, justa, equitativa e inclusiva entre povos⁸⁷.

As abundâncias e riquezas presentes na narrativa ao descrever o “amado” e a “amada” são representatividades de bênçãos derramadas sobre as alianças de corpos e as alianças sócio-político-culturais. Dessa maneira, não apenas o amor, mas também as alianças são representadas como *hokman*, sabedoria que se reflete na legitimação do coro ao tornar para si fonte e sentido de vida.

A abundância presente no Cântico dos Cânticos reflete a riqueza de trocas comerciais, culturais e religiosas entre Antigo Israel, Arábia e África. Assim, *hokman*

⁸⁶ SCHÜSSLER FIORENZA, 2009; RICHTER REIMER 2000 e 2005b.

⁸⁷ MENA-LOPEZ, 2003, p.39.

é refletida como linguagem sincrética ao reconhecer e considerar o outro em sua identidade e diferença, fato este que favoreceu os sincretismos e posterior consolidação do monoteísmo.

Numa perspectiva ecofeminista, as conexões intertextuais presentes em Gn 2-3 e Cântico dos Cânticos motivaram PhyllisTrible (2000), Pope (2000) e Richter Reimer (2010) no processo de resgate da corporeidade presente no jardim do Éden, bem como sua flora e fauna. O jardim deixa de ser marcado por noções de culpa e vergonha para ser *locus* de reconhecimento mútuo entre o princípio feminino e masculino. Resgata-se a sexualidade presente no texto sob a perspectiva foucaultiana de dispositivo e poder. Em Cântico dos Cânticos, não existe proibição, as corporeidades humanas e da Terra são contempladas plenamente, e esta contemplação se estende e se reflete em aspectos de fertilidade presentes no texto.

Nesse capítulo, refletimos breves considerações epistemológicas e conscientizações ético-relacionais e ético-ambientais, ao levar em consideração o aspecto holístico e sistêmico do resgate e ressignificação de corporeidades e sua relação com outros sistemas vivos. Discutir conceitos como compaixão, cuidado, hospitalidade, cooperação e interdependência sistêmica viabiliza atitudes de respeito para com as diferenças na promoção de tolerância às mais diversas identidades de credo. As ciências das religiões necessitam considerar os espaços de intersecções entre credos diversos com os quais as diferenças e a identidade do outro possam ser respeitadas em sua integridade proporcionando alianças sociais sustentáveis e conscientes.

Resgatar e ressignificar, nos textos bíblicos, corpos de mulheres e homens em interação com o corpo vivo da Terra, representa ressignificar o princípio feminino em sua interdependência com questões humanas e ambientais a fim de despertar um olhar que visa a uma consciência sustentável e ética para consigo mesmo(a), para com o outro(a) e para com a Terra. Quando nos conscientizarmos da necessidade de libertarmo-nos de amarras opressoras e absolutistas, estaremos aptos a uma consciência co-evolutiva e sinérgica para com a Terra.

3.1 CORPOREIDADE EM REFLEXÃO ÉTICO-TEOLÓGICA

A corporeidade é o eixo do existir como ser humano, com elementos biológicos, psicológicos, sociais e espirituais, desde o nascimento até a morte. A corporeidade é inseparável da nossa identidade sexual como

homens, mulheres ou intersexuais; de nossa identidade como seres masculinos, femininos e da manifestação cotidiana de quem somos e o que expressamos com nossa aparência, nosso comportamento e nossas relações interpessoais, dentro da cultura e na relação com a natureza (MAY, 2010, p. 17, minha tradução).

Afirma-se que uma ética teológica cristã da corporeidade deve fundamentar-se em tanto em uma diversidade corpórea quanto em uma ética contextual. Pensar sobre ética da corporeidade é importante, pois o corpo representa *locus* de respeito às diferenças nas relações pessoais e interpessoais⁸⁸. Somos diferentes em culturas, etnias, religiões, e a corporeidade se apresenta como instrumento concreto e comum de nossa existência. Pensar em respeito pela diversidade corpórea é pensar em diferenças contextuais sócio-culturais.

Uma ética da corporeidade que toma como base a diversidade dos corpos e suas flutuações deve levar em consideração o contexto em que esses corpos se inserem no sentido de promover justiça nas relações interpessoais, sociais e ambientais. Mesmo quando não chegamos a acordos mútuos, se existe respeito pelas diferenças, muito se pode ganhar com a troca de culturas nos direcionando a plenitude e a diversidade da vida⁸⁹.

A diversidade humana e ambiental é fonte de riqueza e trocas que promovem reconhecimento e evolução tanto a nível psíquico, quanto econômico-político-sócio-ambiental. Uma ética teológica contextual leva em consideração os direitos de cada pessoa, os direitos do grupo e os direitos de livre escolha nos mais diversos contextos culturais.

O respeito pela corporeidade, o direito à saúde, à defesa e ao saber são acentuados na busca por uma ética que leve em consideração a diversidade cultural. Nenhum indivíduo ou instituição tem o direito de negar a informação necessária para que a pessoa exerça seu direito de viver em plenitude. Nesse sentido, o direito ao conhecimento e a troca deste, é fundamental para a conscientização de valores e o exercício da cidadania. Toda pessoa tem o direito de buscar informações necessárias para tomar decisões a respeito de sua saúde e sua corporeidade. Toda pessoa tem o direito de esperar que a justiça se faça justa, as pessoas que sofreram qualquer tipo de violência contra sua integridade física,

⁸⁸ MAY, 2010, p. 70.

⁸⁹ MAY, 2010, p. 71.

emocional e espiritual merecem a oportunidade de sanar-se com os meios e a assistência médica-psicológica legais e espirituais à sua disposição⁹⁰.

Os direitos à saúde, à assistência médica, ao saneamento básico são fundamentais à seguridade de uma ética corporal. Todos os indivíduos têm o direito de buscar orientação à sua saúde física-emocional e espiritual segundo suas próprias religiões, tradições e cultura⁹¹.

Um elemento importante na construção de uma ética solidária é a compaixão como capacidade de sentir com a perspectiva do outro, colocar-se em seu lugar e de seus sentimentos, proporcionando a capacidade de abertura a novos espaços de trocas que promovem bem-estar⁹². A compaixão promove mudanças, solidariedade e justiça social.

May (2010, p. 76) propõe uma ética a partir da reflexão sobre uma diversidade corporal e contextual que afirma a vida em sua abundância. Em Gn 1,27, Moltmann (*apud* MAY, 2010, p. 58) afirma que a diversidade humana se faz à imagem e semelhança de Deus. Somos corporeidades que experimenta dor, prazer, ódio, amor e toda experiência que constitui a vida.

Todos os caminhos são corporais, ou seja, se dão a partir de nosso corpo, mesmo que ainda não o percebemos como físicos. A corporeidade impulsiona a experiência de viver em abundância (MAY, 2010, p. 59, minha tradução).

A diversidade corporal requer que a plenitude da vida se expresse em todos os âmbitos do viver. O pensamento e a capacidade de autoconsciência e autocrítica aliados à percepção holística (racional e subjetivo) substituem os reducionismos racionais e os preceitos hierárquicos. Nesse sentido, a ética teológica corporal, segundo May (2010, p. 64), é feita a partir da ética contextual. Ela recebe influências da ética teológica bíblica, considerando o corpo como criação divina portadora do Espírito Santo (êxtase).

Dessa maneira, resgatar e ressignificar corporeidades bíblicas é considerar o contexto das relações e suas funções. É considerar o mundo em que a corporeidade está inserida tanto em suas relações de esperança e abundância quanto em suas relações de violência e opressão.

⁹⁰ MAY, 2010, p. 71-2.

⁹¹ RICHTER REIMER, 2008c.

⁹² RICHTER REIMER, 2012.

Questionar as relações de poder e saber que entrelaçam a corporeidade representa também, pensar sobre as tecnologias do corpo e o mercado. Adorno (*apud* SILVA, 2010, p. 95) afirma que há algo irracional no uso do corpo que contribui com a banalização da violência, e a noção de dignidade encontra-se desconectada da consciência humana. Para Heidegger (*apud* SILVA, 2010, p. 96), o ser humano torna-se matéria-prima da própria técnica.

Nesse sentido, a dominação da natureza pela tecnociência significa também sua inversão, pois o ser humano passa, devido a uma irracionalidade desenfreada, a ser a própria matéria-prima da técnica. “Ambas as instâncias, corpo e natureza, têm sido tratadas a partir de uma ética utilitarista que se fundamenta no direito de propriedade, substanciada por uma racionalidade formalizada e instrumental” (SILVA, 2010, p. 105).

A figura do indivíduo proclamada na modernidade é representativa do processo de fragmentação próprio da cultura ocidental. Na pós-modernidade, o liberalismo não basta, a vida humana é marcada por redes de interdependências nas mais diversas dimensões, as reflexões em torno da “totalidade” (holismo), segundo Goldmann (*apud* SILVA, 2010, p. 118), tem se evidenciado como a mais importante categoria filosófica tanto no campo epistemológico como no ético.

Assim, cada corpo humano possui sua individualidade, um conjunto de características próprias, que depende do todo para ser e existir. Gramsci (*apud* SILVA, 2010, p. 119) afirma que a totalidade é parte da humanidade que se reflete em cada individualidade composta por sua corporeidade, a corporeidade de outros e de outros ecossistemas vivos. O caráter destes elementos é dinâmico e flutuante, porém eles são irreduzíveis uns aos outros, fato que constitui sua força. Essa irreduzibilidade foi apontada por Marx (*apud* SILVA, 2010, p.119), ao afirmar que a história natural e humana constitui uma unidade na diversidade.

Entre as possibilidades para se pensar a irreduzibilidade da manifestação individual se encontram as relações com o tempo, o que possibilita ver indícios da construção de novas relações humanas e com a natureza. [...] Assim como o tempo, o espaço constitui-se, cada vez mais como resultado de sua técnica de construção, com objetos que se impõem por meio de normas de ação carregadas de artificialidade. [...] o ser humano se coloca no mundo e recria o mundo através de sua ação; ao mesmo tempo, é o corpo, esse fragmento do espaço ambíguo e irreduzível que pela experiência recebe o modo de ser da vida – a natureza e o tempo da cultura (SILVA, 2010, p. 120-1).

Cresce, portanto, a importância de uma nova perspectiva de corporeidade, no que diz respeito às preocupações ecológicas. Nos processos de interconexão entre cultura e natureza, o indivíduo passa a ser o resultado da consumação de uma sociedade desenvolvida. O direito à dignidade de vida deve ser resguardado. Isso se faz necessário ao direcionar nossos olhares na busca pela solução dos problemas básicos, como o combate à fome, à pobreza e a falta de educação básica, num viés de uma ética que promova conscientização de uma corporeidade social e ambiental.

Souza (*apud* SILVA, 2010, p. 122) afirma: “aquilo que produz miséria simplesmente não pode ser aceito”. A banalização da violência e a indiferença ante a miséria encobrem a natureza do problema.

A questão da miséria e o direito à vida remetem, diretamente, à reflexão sobre a expectativa de corpo [...]. A morte e o sofrimento por desnutrição de milhões de pessoas no mundo a cada ano contrastam com um cultivo ao corpo exacerbado por milhões de pessoas, o que consome dinheiro, tempo e conhecimentos desmedidos. Tal contraste é, talvez, a imagem mais paradoxal produzida pela racionalidade instrumental que fortaleceu um individualismo auto-referente e por uma economia de mercado que investe, profundamente, no valor simbólico da mercadoria. A simbologia do corpo estetizado tem tamanha força que é capaz de se sobrepor a esse contraste, tornando-o uma imagem difusa e indiferente nas consciências humanas; ante essa força, torna-se difícil construir outra expectativa de corpo que não se pautar por seu culto ou por seu definhamento (SILVA, 2010, p. 123).

A sociedade competitiva e não-fraterna torna a consciência humana fragmentada impedindo a viabilização de mudanças. “O início da elaboração crítica é a consciência daquilo que somos realmente, isto é, um conhece-te a ti mesmo como produto do processo histórico até hoje desenvolvido” (GRAMSCI *apud* SILVA, 2010, p. 123).

Para Leonardo Boff (2011), a ética nasce da religião, do despertar da razão cordial, ou inteligência emocional. Para esse autor, o primeiro princípio da ética é o cuidado, ou seja, uma relação amorosa com a realidade em que se promove uma atitude de acolhimento e repouso às diferenças. Há a tentativa de solidariedade e prevenção de acontecimentos futuros, como também a tentativa de resgate e transformação de acontecimentos passados. O cuidado seria a capacidade condicionadora antecipada de cada ação, seria a consciência e responsabilidade pelas consequências da ação. O cuidado talvez seja o sentido da ética mais emergencial nos dias de hoje. É preciso cuidar da terra, da água, do solo, e das relações para o futuro das próximas gerações⁹³.

⁹³ REIMER, 2008 e 2010.

O cuidado é uma atitude que leva ao respeito pelas diferenças e desenvolve a capacidade de tolerância. Precisamos considerar os espaços de intersecções em que as diferenças e a identidade do outro possam ser respeitadas em sua integridade.

Quando respeitamos o outro, garantimos seus direitos, pois toda violação de respeito é uma violação de direito e dignidade com o outro ser humano⁹⁴. A responsabilidade pela vida é essencial para a convivência humana em nível local e global. Responsabilidade está relacionada à consciência do ser humano.

O aquecimento global é antropogênico, ou seja, é uma consequência das ações humanas. Por isso, é preciso uma conscientização ampla em relação ao consumo e a futuras estratégias de mercado. Devemos nos responsabilizar pelas consequências de nossos atos⁹⁵.

Deve-se, pois, desenvolver e cumprir uma ética de mercado e consumo em que as empresas se responsabilizem pelas consequências socioambientais no sentido de atender às necessidades das futuras gerações. Outro princípio da ética proposta como desafio para o século XXI é a solidariedade universal, segundo a qual a economia de mercado deve basear-se na solidariedade, na qual há lugar para todos, enquanto na economia de mercado, baseada na competição, apenas o mais forte vence. Ter compaixão é justamente oferecer solidariedade e ajuda aos necessitados⁹⁶.

3.2 CORPOREIDADES E COMPLEXIDADE: ALGUMAS REVISÕES EPISTÊMICAS

A Terra é um planeta, um corpo, ao lado de bilhões e bilhões de outros corpos. É o terceiro planeta de nosso sistema solar, dentro da Via Láctea, que é uma em meio outras milhões de galáxias. A Terra fica a 29 mil anos/luz do centro dessa galáxia, no cinturão de Órion. Todos os elementos que formam o universo, como potássio, enxofre e carbono, também estão presentes em nossos corpos humanos. Dessa forma, a Terra é parte de um todo e o ser humano é um microcosmo, por conter em si os elementos presentes deste cosmos maior, a Terra e o Universo. Somos seres cósmicos e terráqueos, estamos relacionados de forma

⁹⁴ RICHTER REIMER, 2011.

⁹⁵ BOFF, 2011.

⁹⁶ BOFF, 2011; RICHTER REIMER, 2012.

interdependente com todo o resto. O que nos diferencia do restante dos outros seres é nossa capacidade cognitiva e ética⁹⁷.

Leonardo Boff (2011) afirma que quatro grandes crises afetam a atualidade. A primeira delas é a crise político-social, devido a qual grande parte da humanidade está excluída dos benefícios do desenvolvimento e da cultura. A segunda é a crise ecológica, em que estamos vivenciando um aquecimento global, trata-se de uma luta pela adaptação e sobrevivência aos efeitos catastróficos que estão por vir. A terceira crise é a da água potável: de toda água do mundo 3% é água doce e 0,7% é acessível ao ser humano, e mais de 2 bilhões de pessoas sofrem de insuficiência de água. A quarta e última crise é a desertificação, a cada minuto dezessete hectares tornam-se desertificáveis. Todas essas crises representam não só um desafio político, mas principalmente um desafio ético.

O corpo da Terra necessita de políticas globais que tenham como princípio o cuidado e a preservação de suas riquezas para o futuro das próximas gerações. Trata-se do que Boff (2011) propõe como “coligação de forças” que considerem a Terra como um todo e na qual a humanidade busca alternativas éticas que promovam alianças de solidariedade.

A ética ambiental surge da experiência da Terra como casa (*ethos*) comum, morada humana de todos os ecossistemas vivos. A ética ambiental ocorre quando reconhecemos a necessidade de mudança e a responsabilidade a respeito de danos causados ao meio ambiente e sua biodiversidade⁹⁸.

A consciência de um bem comum deve-se ao ideal da humanidade globalizada. O bem comum inclui todo o ecossistema. A justa medida ou auto-subsistência é outro ideal necessário à humanidade, como forma de promover a sustentabilidade de recursos naturais às gerações futuras. A justa medida traz equilíbrio sobre o universo e sobre as relações. É a sabedoria que faz com que consumamos com consciência para não trazer prejuízos futuros ao capital natural. Nesse sentido, a inteligência cordial é aquela que nos ensina a consumir com consciência e solidariedade, no intuito de buscar a preservação da vida para as futuras gerações⁹⁹.

⁹⁷ BOFF, 2011.

⁹⁸ REIMER, 2008; RICHTER REIMER, 2010; BOFF, 2011.

⁹⁹ BOFF, 2011.

Afirma-se, pois, a importância do sentido da hospitalidade, que representa o acolhimento ao outro, permitir que as diferenças sejam valorizadas e consideradas em suas identidades e não monopolizadas. A tolerância à diversidade cultural, étnica e de credo deve ser estimulada por sermos cada qual parte integrante da grande família humana que habita a Terra. Na Carta da Terra (ANEXO 2), Boff discursa sobre a tolerância e o respeito pela diversidade humana e dos ecossistemas vivos.

Leonardo Boff (2012, p. 13) afirma que a Carta da Terra (ANEXO 2) foi um dos mais inspiradores documentos do século XXI, fruto de oito anos (1992-2000) de discussões entre milhares de pessoas e países diversos, culturas, povos, instituições, religiões, universidades, cientistas, sábios e remanescentes das culturas originárias. A Carta chama nossa atenção para os sérios riscos que pesam sobre a humanidade, ao mesmo tempo em que se mostra cheia de esperança ao enunciar valores e princípios a serem compartilhados por todos, capazes de promover comunidades humanas sustentáveis de maneira local e global.

Como nunca antes na história, o destino comum nos conclama a buscar um novo começo. Isto requer uma mudança na mente e no coração. Requer, outrossim, um novo sentido de interdependência global e de responsabilidade universal. Devemos desenvolver e aplicar com imaginação a visão de *um modo de vida sustentável* nos níveis local, nacional, regional e global (CARTA DA TERRA *apud* BOFF, 2012, p.14).

Nessa perspectiva, Boff (2012, p. 15-6) pontua a importância de conscientizarmo-nos de que possuímos um destino comum, onde Terra e humanidade formam uma única entidade; é necessário *um novo começo*, novos conceitos, novas visões, novos olhares, trata-se de refundar o pacto social entre os humanos e o pacto natural com a natureza e a Mãe Terra. Daí ser necessária uma transformação da *mente*, novas maneiras de pensar, novas epistemologias, e também mudanças na maneira de sentir, o *coração*. O autor também fala da inteligência cordial, com base nos princípios de cooperação, parceria e interdependência sistêmica, pois “somos urgidos a desenvolver um sentimento de *interdependência global* para desenvolver uma *responsabilidade universal*”. Assim, precisamos ser criativos e valorizar a imaginação para projetar não só um mundo possível, mas um novo “mundo necessário o qual todos possam caber, hospedar uns aos outros e incluir toda a comunidade de vida sem a qual nós mesmos não existiríamos”. Nesse sentido,

sustentabilidade é um modo de ser e viver que exige alinhar as práticas humanas às potencialidades limitadas de cada bioma e às necessidades das presentes e das futuras gerações. Em todos os níveis: local, regional,

nacional e global. [...] Por fim, a sustentabilidade deve ser pensada numa perspectiva global, envolvendo todo o planeta, com equidade, fazendo que o bem de uma parte não se faça à custa de prejuízo da outra. Os custos e os benefícios devem ser proporcional e solidariamente repartidos. Não é possível garantir a sustentabilidade de uma porção do planeta deixando de elevar, na medida do possível, as outras partes ao mesmo nível ou próximo a ele (BOFF, 2012, 15-6).

No contexto de construção de conhecimento e de vivências de compaixão e solidariedade, também as Ciências da Religião têm se tornado um fórum significativo no debate de questões ecológico-ambientais, contribuindo de forma relevante para o desenvolvimento de uma nova consciência e de comportamentos em níveis culturais e sociopolíticos. Em *Terra e Água* (2010), Richter Reimer traz contribuições para um mundo globalizado no que diz respeito às demandas urgentes em relação ao cuidado, à restauração e à preservação da vida em suas dimensões pessoais, sociais, corporais e ecológico-ambientais. Ela nos alerta que é preciso “conhecer nosso conhecimento”, e indagar saberes androcêntricos e patriarcais¹⁰⁰.

É neste caminhar e neste despertar que vamos tecendo um novo paradigma e novas epistemologias, a fim de compreender as experiências locais e globais que estão profundamente ancoradas no e interdependentes com o ambiente no qual vivemos, sabendo que também o ‘nosso’ ambiente é global (RICHTER REIMER, 2010, p. 34).

Ao levar em consideração o caráter interdependente de nossas relações nas suas mais diversas dimensões e complexidades, percebemos a necessidade de questionar e desvelar as relações assimétricas de poder e saber, no intuito de desconstrução, e viabilizar suas possíveis reconstruções nos processos de exclusão e inclusão da corporeidade humana em analogia ao da Terra, utilizando a categoria de gênero como instrumental de análise e de referencial para avaliação de novas epistemes.

A crescente preocupação das diversas áreas do saber a respeito da qualidade da vida humana e dos demais ecossistemas vivos reforça a perspectiva de que a fragmentação dos saberes se faz ultrapassada e aprisionada em seus encastelamentos. Atualmente precisamos nos conscientizar da qualidade de interdependência de todos os seres e agir numa perspectiva de cooperação. Trata-se de fazer dialogar de forma multidisciplinar questões como as relações de poderes assimétricas das mais diversas ordens, para, só então, juntos, reinventá-las:

¹⁰⁰ Sobre este conceito ver Richter Reimer (2010, p. 34) e Elisabeth Schüssler Fiorenza (2009, p. 132-143).

as construções de saber são datadas, contextualizadas, sexuadas, racificadas, socialmente classificadas e implicam em relações de poder que precisam ser identificadas para desencadear processos de des-construção e construção (SAMPAIO, 2003, p. 53).

O corpo é o *locus* existencial por onde essas relações assimétricas de saberes e poderes se projetam e se refletem. A categoria de gênero, assim como suas estreitas fronteiras com categorias de etnia e classe, revela-nos a complexidade e a pluralidade da existência humana. Para tanto, novas epistemologias são avaliadas:

Significa apreender de descobertas, como as da física quântica, que há que se considerar, além mesmo, para os objetos que tomamos por sólidos, o movimento, em oposição à dimensão estática. A revisão de paradigmas da física desencadeia para as outras áreas de saber, questionamentos capazes de desinstalar suas verdades de caráter absoluto e imutável. [...] Penso que há desafios novos que nos vêm, por exemplo, da Física, mais do que das Ciências Sociais e Humanas, nesse momento. O físico Ilya Prigogine [...] nos provoca a pensar que não mais podemos nos assegurar nas certezas antigas, estamos em um momento no qual se pode 'avançar sobre possibilidades' (SAMPAIO, 2003, p. 52).

Nesse sentido, cada saber, em seu tempo, terá de revisar seus dogmas. Não há como afirmar senão “provisórias e incertas certezas metodológicas” (SAMPAIO, 2003, p. 52). Para tanto, faz-se necessário o diálogo entre as mais diversas áreas dos saberes humanos, visto que a produção do saber e o exercício do poder estão intimamente correlacionados. O processo de mudança de pensamento como possibilidade de atender às urgências de nossa atualidade, sejam estas de sustentabilidade ou de violências, passa pela necessidade de reapropriação e conscientização da corporeidade humana e da Terra em sua diversidade e complexidade. As sábias palavras de um líder indígena citada na obra de Campbell (*apud* SAMPAIO, 2003, p. 53) já nos atentavam que:

[...] a terra não pertence ao homem, o homem pertence à terra. Isto sabemos: todas as coisas estão ligadas como o sangue que une uma família. Há uma ligação em tudo. O que acontecer à terra recairá sobre os filhos da terra. O homem não tramou o tecido da vida; ele é simplesmente um de seus fios. Tudo o que fizer ao tecido, fará a si mesmo.

Gebara (2010, p. 64) aponta-nos que “é a religião, sobretudo em sua dimensão individual, que teria o papel de proporcionar uma volta aos caminhos da ordem e da harmonia”. É preciso ir além do que simplesmente abrir brechas no sistema patriarcal; repensar quem somos e o que queremos de nosso mundo é chave-mestra para um futuro ético sustentável e humanista.

A discussão sobre pluralismo étnico, cultural e religioso tem se destacado entre muitos intelectuais, fruto de um fenômeno cultural mundial. Isto reflete a crescente consciência de nossas diferenças e suas consequências na convivência humana.

Não cabemos mais no modelo único, na dominação única, na verdade única, no amor com modelo único. E esta questão torna-se uma questão para a economia, a sociologia, a política, a administração coletiva, a educação, as religiões e as teologias. [...] Pluralismo faz pensar em liberdade, em direito à diferença, em respeito aos outros e em tolerância em relação às posturas ou crenças diferentes das minhas. Mas, a questão específica nos diferentes aspectos é redefinir significados e formas de vida em comum. E é lá que nos faltam sabedoria de vida e práticas cotidianas capazes de nos levar a acordos em vista do bem comum. A questão do pluralismo em nosso século revela, pois, a tensão entre a multiplicidade e a unidade, entre regimes democráticos e regimes autoritários, entre vontade popular e vontade de elites, entre o poder de uns e a submissão de outros, entre mulheres e homens, homens e mulheres, mulheres e mulheres. A questão do pluralismo é vasta e complexa. E, ao tocarmos em um aspecto, de certa forma estamos tocando em todos os outros (GEBARA, 2010, p. 76).

Sobre a questão do pluralismo numa perspectiva de gênero, percebemos que os signos, mitos, ritos nos moldam de forma social e psíquica, orientando nossa existência. Somos marcados por nossas histórias, onde os limites de nossa *psique* esbarram em categorias existenciais nem sempre construídas e legitimadas em uma perspectiva ética e humanista. Ao contrário, somos perpassados(as) por valorações hierárquicas de poder, de posse, de cor, de etnia. Frutos de jogos sociais herdados culturalmente, nossa *psique* se faz fragmentada, neurotizada e adocece a cada dia na medida em que nos limitamos e nos aprisionamos a maneira pela qual fomos socializados.

É preciso ressignificar os símbolos apartados de jogos hierárquicos para, com uma leitura feminista e ecofeminista, desconstruir falsos ou equivocados paradigmas e revelar possibilidades onde a complexidade e diversidade das relações humanas são consideradas para o desenvolvimento e a evolução de uma consciência onde essas diferenças são complementares e fundantes de suas identidades, assim como patrimônio cultural das tradições de seus antepassados.

A partir daí podemos resgatar a presença oculta do princípio de sustentação feminina que, pouco a pouco, vem sendo resgatado pelo intenso labor feminino nas diferentes frentes de pensamento e ação. Mais uma vez não se trata de eliminar o masculino, introduzindo-se o feminino em seu lugar. Trata-se da afirmação da pluralidade que inclui o feminino e o masculino, mas que se expressa também para além deles. Trata-se de buscar novos equilíbrios, novas formas de relação que permitam expressar a riqueza de nossa diversidade (GEBARA, 2010, p.82).

Tânia M. Vieira Sampaio (2003, p. 60) afirma que é necessário enfrentar a lógica da exclusão, na busca de um mundo em que todos possam pertencer a esse sistema maior, o que torna necessário medidas que possibilitem a sensibilização de tais redes de conexão com o universo, em uma ética solidária na qual a corporeidade de cada qual represente fonte de dignidade inviolável, pois é nesta que se objetiva a vida. Nesse sentido, Umberto Eco (*apud* SAMPAIO, 2003, p. 60) aponta para a corporeidade como raiz mais objetiva da ética:

é possível constituir uma ética sobre o respeito pelas atividades do corpo. [...] todas as formas de racismo e exclusão, consiste em última análise, maneiras de negar o corpo do outro. Poderíamos fazer uma releitura de toda a história da ética sob o ângulo dos direitos dos corpos, e das relações de nosso corpo com o mundo.

A reapropriação dessa corporeidade faz-se na construção de saberes. Assim, necessitamos de novas epistemologias que levem em consideração esse corpo em sua inteireza e em suas conexões com outros ecossistemas. Através de novas leituras, novos discursos poderão ressignificar o corpo a medida em que possibilitam uma leitura sinérgica do mundo, um sentir-pensar-conscientizar-integrar os ecossistemas humanos e vivos em dimensões interdependentes, superando a fragmentação das abordagens epistêmicas já ultrapassadas.

[...] o discurso é o ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos lingüísticos. A linguagem como discurso é interação, um modo de produção social, e pode estar engajada numa intencionalidade que a destitui de neutralidade, inocência, naturalidade, tornando-a, assim, lugar privilegiado de manifestação ideológica (MATOS, 2008, p. 160).

A hermenêutica feminista permite-nos trabalhar com novas epistemologias que recuperam a experiência humana, situando-nos na tradição de nossos antepassados. Isso nos possibilita reintegrar nossa experiência com a Terra, com o Cosmo, como parte de um todo, num processo de reciprocidade e interdependência. Dessa forma, resgatamos nossa corporeidade como referencial epistemológico e verificamos e questionamos a história e teologias encravadas no corpo de mulheres. “Gênero e ecologia tornam mediações para a compreensão e interpretação do mundo e do ser humano” (RICHTER REIMER, 2005b, p. 33).

Nessa perspectiva, “o masculino não pode ser mais sinônimo de humano e de histórico e o ecológico não pode mais ser considerado como um objeto da natureza a ser estudado, explorado e dominado pelo homem” (GEBARA *apud* RICHTER

REIMER, 2005, p.33). É preciso desnaturalizar processos de opressão e dominação para (re)construir uma ética de solidária reciprocidade com todos os seres vivos:

os estudos mediados pela categoria de gênero evidenciam os processos normativos de construção do saber, visando a des-naturalização de processos socialmente construídos e a análise das relações sociais de poder. Esse procedimento analítico considera o poder não como uma instância absoluta e estática, mas como um conjunto de forças que se move entre/contra/sobre/com os diversos sujeitos sociais. Portanto, trata-se da análise das distintas parcelas *de poder* vividas pelos grupos sociais em uma determinada estrutura social (SAMPAIO, 2003b, p. 110).

Nesse sentido, pensar sobre ética sustentável é pensar sobre as relações de saberes e poderes, na tentativa de fazer articular interesses díspares e viabilizar uma consciência sustentável que prioriza a ligação e a interdependência entre comunidades ecológicas e comunidades humanas.

Reconectar-se com a teia da vida significa construir, nutrir e educar comunidades sustentáveis, nas quais podemos satisfazer nossas aspirações e nossas necessidades sem diminuir as chances de gerações futuras (CAPRA, 2006, p. 231).

É evidente que existem muitas diferenças entre comunidades dos ecossistemas vivos e comunidades humanas, mas o que devemos levar em consideração é a capacidade de se tornarem sustentáveis. Há mais de três bilhões de anos de evolução, os ecossistemas têm se organizado de formas sutis e complexas, e essa sabedoria da natureza, com base no entendimento dos ecossistemas como redes autopoieticas e como estruturas dissipativas, permite-nos formular um conjunto de princípios de organização que podem ser usados para construir comunidades humanas sustentáveis. O primeiro desses princípios é a interdependência. Capra (2006, p. 231-2) afirma sobre esse princípio:

todos os membros de uma comunidade ecológica estão interligados numa vasta e intrincada rede de relações, a teia da vida. Eles derivam suas propriedades essenciais, e, na verdade, sua própria existência, de suas relações com outras coisas. A interdependência – a dependência mútua de todos os processos vitais dos organismos – é a natureza de todas as relações ecológicas. O comportamento de cada membro vivo do ecossistema depende do comportamento de muitos outros. O sucesso da comunidade toda depende do sucesso de cada um dos seus membros, enquanto que o sucesso de cada membro depende do sucesso da comunidade como um todo.

Ao entender a interdependência ecológica, entendemos as relações nos processos do pensamento sistêmico, na qual as percepções transitam das partes para o todo, de objeto para relações, de conteúdo para padrão. Assim, nutrir e cuidar das comunidades humanas significa nutrir e cuidar das relações.

Essa nova maneira de compreender o mundo e o ser humano coopera para desvelar o poder dos mecanismos de estruturação do conhecimento e influir nos seus processos de transmissão, bem como para mudar a estrutura hierárquica de poder estabelecido. [...] A esse modelo de percepção do mundo apresenta-se a perspectiva de reconhecer a interdependência fundamental de todos os fenômenos e seres vivos do ecossistema (SAMPAIO, 2003b, p. 111).

A parceria é outro princípio essencial das comunidades sustentáveis. Nos ecossistemas, os intercâmbios cíclicos de energia e de recursos são sustentados por uma cooperação generalizada, como que uma tendência para formar associações e estabelecer ligações. Nas comunidades humanas, um exemplo de parceria seria a capacidade de exercer democracia e poder pessoal, na qual cada membro da sociedade ocupa um papel importante. Assim, o fluxo cíclico de recursos, a cooperação, a flexibilidade e a diversidade são outros exemplos de princípios básicos existentes em ecossistemas sustentáveis. Nas comunidades humanas, percebemos a necessidade de aplicação de tais princípios para que se possa desenvolver uma consciência e uma ética sustentável¹⁰¹.

Portanto, aumenta a percepção de que o

mundo torna-se cada vez mais um todo. Cada parte do mundo faz, mais e mais, parte do mundo e o mundo, como um todo, está cada vez mais presente em cada uma de suas partes. Isto se verifica não apenas para as nações e povos, mas para os indivíduos. Assim, como cada ponto de um holograma contém a informação do todo do qual faz parte, também, doravante, cada indivíduo recebe ou consome informações e substâncias oriundas de todo o universo (MORIN *apud* SAMPAIO, 2003c, p. 55).

Nesse mundo, os eixos assimétricos das relações de poder reforçam seu caráter hierárquico, e a mudança de paradigma abre possibilidade de desconstrução desse pensamento, para nos conscientizarmos do sentido de interdependência e cooperação¹⁰². Nesse viés, a reflexão sobre corporeidade necessita de uma percepção que inclua relações de conexão com ecossistemas vivos nos quais a vida cria e se recria continuamente, pois

a concepção de *interdependência no conhecimento* é a experiência mais básica de todos os seres, anterior à nossa consciência dela [...]. Temos de abrir-nos para experiências mais amplas do que aquelas a que nos habituamos secularmente. Temos de introduzir nos processos educacionais a perspectiva de 'comunhão com' e não a de conquista da Terra e do Cosmo (GEBARA *apud* SAMPAIO, 2003b, p. 111).

Com o processo de desgaste do paradigma cartesiano, novas epistemologias são abordadas para analisar os ecossistemas e suas complexas redes de relações

¹⁰¹ CAPRA, 2006, p. 232-5.

¹⁰² GEBARA *apud* SAMPAIO, 2003b, p. 111.

que tecem a vida. Logo, cada ciência terá de descobrir necessariamente as limitações dessa visão de mundo, em respectivos contextos.

As áreas de conhecimento têm diante de si revisões a empreender no diálogo com outros saberes humanos. As construções de saberes são datadas, contextualizadas, sexuadas, racificadas, socialmente classificadas e implicam em relações de poder que precisam ser identificadas para desencadear processos de des-construção e construção. [...] o movimento de sintonia é apreendente dos processos auto-criativos e auto-destrutivos do ecossistema, indica que as respostas que buscamos não se formulam humana e individualmente, mas tem um surgimento plural. Ao invés de respostas, seria importante seguirmos com as perguntas, agregando a elas o silêncio de nossa racionalidade estruturadora dos saberes (SAMPAIO, 2003, p. 53).

Os problemas globais que afetam a biosfera e os seres humanos são sistêmicos¹⁰³. Repensar o corpo abre caminhos para reinventar movimentos complexos que marcam a existência cotidiana das pessoas e da pluralidade de vida dos ecossistemas.

Leonardo Boff (2006, p. 47) afirma que a grande tarefa da civilização pós-moderna e a mais urgente nos dias atuais é a de resgatar o princípio feminino:

o masculino não diz respeito ao homem, mas também à mulher. O feminino não ganha corpo apenas na mulher, mas também no homem. Esse feminino representa o princípio de vida, de criatividade, de receptividade, de enternecimento, de interioridade e de espiritualidade no homem e na mulher. Portanto, trata-se de um princípio inclusivo e seminal que entra na constituição da realidade humana. O resgate do princípio feminino junto com o do masculino propicia uma nova inteireza à humanidade, ao transcender as distorções na relação homem-mulher e ao ultrapassar o sexo biológico de pertença. Significa não somente liberação dos humanos, especialmente da mulher, mas também da natureza e das culturas não estruturadas no eixo do poder-dominância, equiparadas ao fraco e ao frágil – portanto, permite um processo de libertação mais integral e verdadeiramente incluyente, pois parte do feminino oprimido. O fato de possuir uma percepção mais alta que inclui o opressor enquanto ser humano. O opressor exclui o oprimido, pois o considera uma coisa ou um ser humano menor subordinado e dependente. A libertação deve começar pelo oprimido para acabar com o opressor. Só então ambos se encontram sobre o mesmo chão comum como humanos construindo juntos, na igualdade e na diferença, a sociedade e a história.

As contribuições advindas das articulações entre a teoria da complexidade e gênero são fundamentais para a formulação de novas maneiras de pensar. A teoria da complexidade admite o ecossistema nas suas interdependências, nas quais os seres humanos não são superiores, mas um fio entre tantos outros fios que compõem a teia que faz a vida. A teoria de gênero enfatiza as relações assimétricas entre homens e mulheres, entre etnias e classes sociais, questionando as tramas de

¹⁰³ MORIN *apud* SAMPAIO, 2003, p. 52.

poderes e saberes antropocêntricos e patriarcais, também questiona a naturalização de alguns conceitos que associavam a mulher à natureza, desvelando relações deterministas e absolutistas¹⁰⁴. Ambas contribuem significativamente para a superação da secularização e da fragmentação das abordagens epistêmicas:

a teoria de gênero, partindo do questionamento das desigualdades sociais baseadas nas diferenças de ordem biológica, chegou a interrogar milenares afirmações de inferioridade das mulheres em relação aos homens, de negros em relação a brancos, do ecossistema em relação a seres humanos, pois tais concepções sustentavam-se na visão de que, por natureza, inscritas no corpo de cada um desses seres estava a sua condição de inferioridade. Em decorrência dessa mudança, instalou-se a urgência de uma revisão antropológica que contemplasse as construções históricas e sociais *naturalizadas* durante séculos, obscurecendo os jogos de poder embutidos nessas descrições de papéis e relações. Soma-se a esse avanço a desinstalação do eixo econômico como exclusivo para pensar as relações e o poder. Desse modo, as pessoas puderam perceber-se como seres constituídos não apenas de necessidades, mas também de desejos e paixões, com todas as implicações para as relações humanas, sociais e ecossistêmicas que isso possa significar (SAMPAIO, 2003b, p. 115).

Nesse sentido, cabe à teologia e à história resgatar e ressignificar elementos do saber que promovam o sentido de cooperação e de cuidado com aqueles que necessitam, a fim de promover o equilíbrio entre os que tudo têm e aqueles que não possuem condição mínima de sobrevivência. Leonardo Boff (2011) alerta-nos para que a família humana permaneça unida e busque desenvolver uma ética que leve em consideração a capacidade espiritual do ser humano, por ser o conjunto de valores que acompanha a existência humana e que traz sentido à vida.

A espiritualidade, longe de pertencer ao monopólio das religiões, representa a esperança e a sabedoria humanas sempre que se pergunta o sentido de sua existência e o papel que ele ocupa em uma dimensão que vai além de seus desejos. A espiritualidade é aquela consciência de não estarmos sós, a consciência de estarmos conectados; para alguns esse “elo” chama-se Deus(a), esta força que acolhe, que sustenta todo o universo e toda a Terra, fazendo crescer a capacidade de compaixão, generosidade, cooperação, transformando a própria morte em renascimento¹⁰⁵.

Enfim, a Teologia e as Ciências da Religião, como área da ciência que animam a vida, têm como tarefa primordial, na atualidade, substituir a noção de que o poder social é unificado e absoluto, por uma noção foucaultiana e sistêmica de poder, em que este se dá por constelações dispersas de relações desiguais e

¹⁰⁴ RICHTER REIMER, 2005b.

¹⁰⁵ BOFF, 2012.

atentar para as consequências das relações, conscientizando que os acontecimentos se dão em teias, redes e que se influenciam em suas mais variadas dimensões para então propor revisões antropológicas e epistêmicas que priorizem a preservação da vida para todos os ecossistemas vivos.

A partir dessa perspectiva, podem derivar reflexões e ações ecumênicas relevantes na vida cotidiana e na economia globalizada, em que resistir contra mecanismos locais e globais de exploração e de destruição de fontes de vida torna-se cada vez mais urgente. Ao afirmar água e terra como Mãe, percebemos como somos interdependentes e afirma-se, de forma religiosa, a origem da nossa vida no mundo e com o mundo¹⁰⁶.

Resgatar e ressignificar, nos textos bíblicos, corpos de mulheres e suas relações com o corpo vivo da Terra, suprimidos por interpretações patriarcais, representa ressignificar o princípio feminino em sua interdependência com questões humanas e ambientais atuais a fim de despertar um olhar que visa a uma consciência sustentável e ética de si mesmo(a), do outro(a) e da Terra. Quando nos conscientizarmos da necessidade de nos libertarmos de amarras opressoras e absolutistas, estaremos aptos a uma consciência co-evolutiva e sinérgica com a Terra.

A partir da ecologia se está elaborando e impondo um novo estado de consciência da humanidade, que se caracteriza por mais benevolência, mais enternecimento, mais solidariedade, mais cooperação, mais responsabilidade entre os seres humanos em face da Terra e da necessidade de sua preservação. [...] A Terra pode e deve ser salva. [...] entretanto, sob uma condição: que mudemos de rumo e que troquemos de ótica. Dessa nova ótica surgirá uma nova ética de responsabilidade partilhada e de sinergia para com a Terra (BOFF, 2011, p. 73).

Portanto, insistimos em dizer que o corpo da Terra nos clama para elevarmos nossa consciência e apropriarmos-nos de nossos corpos com possibilidades de respeito e responsabilidade. Nossos corpos, assim como o da Terra, são os templos de nossas almas, a morada da vida, instrumento de conexão, reconexão e êxtase. Através do encontro, faz-se a unidade com o que tem de sagrado tanto no princípio feminino quanto e com princípio masculino. Avanços são alcançados em nível epistemológico quando consideramos nossa inteireza humana, redirecionando padrões antropocêntricos e androcêntricos para assumirmos também nossa humanidade terráquea.

¹⁰⁶ RICHTER REIMER, 2010, p.86.

CONCLUSÃO

Cântico dos Cânticos é um livro da Bíblia judaico-cristã que adota uma linguagem polissêmica e metafórica, portanto, sua hermenêutica igualmente pede aberturas para diferentes percepções. Nada se pode afirmar de fato a respeito de sua datação ou de sua autoria, pois poucas são as evidências arqueológicas descobertas até os dias de hoje e não há consenso sobre esse assunto nos estudos especializados em literatura sagrada. O que se pode fazer é levantar suposições provisórias, levando em consideração seu contexto histórico-cultural e achados arqueológicos recentes. Muito ainda há que se discutir e investigar sobre sua hermenêutica histórico-crítica.

O texto bíblico é uma herança cultural que legitima ou questiona relações de poderes e saberes. Deve-se interpretá-lo de maneira contextual e polissêmica, respeitando as diversidades das abordagens.

Nesta pesquisa, demonstrou-se que Cântico dos Cânticos contém aspectos, informações e elementos que podem contribuir para o resgate e a ressignificação da corporeidade humana e da corporeidade da Terra em suas conexões de respeito e reciprocidade, visto que se reflete, em nível metafórico e histórico, na possibilidade de construção de uma consciência mais humana e sustentável.

As Ciências da Religião fazem parte da construção de conhecimentos e de uma área do saber legitimadora e questionadora das redes de poderes e saberes que se fazem e se transformam continuamente. Por isso, ela pode e deve, por meio das contribuições hermenêuticas feministas e ecofeministas, ser *locus* significativo nos processos de resgates e ressignificações das corporeidades humanas e da Terra presentes nos textos bíblicos.

REFERÊNCIAS

ANDIÑACH, P. *Cantar de lós Cantares: El fuego e La ternura*. Ed. Sinodal. Argentina, 1997.

BEKKENKAMP, J.; VAN DIJK, F. O Cânon do Antigo Testamento e as tradições culturais de mulheres. In: BRENNER, Athalya. (Org.) *Cântico dos Cânticos – a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção: A Bíblia: uma leitura de gênero). p.75-96.

BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *A força da ternura*. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

_____. *Ética e ecoespiritualidade*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2011.

_____. *Sustentabilidade: O que é – o que não é*. Petrópolis, RJ. Ed. Vozes, 2012.

BORDO, Susan R. O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: BORDO, Susan R e JAGGAR, Alison M. *Gênero, corpo, conhecimento*. Trad. Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997, p.19-41.

BRENNER, Athalya. Introdução à coleção: lendo a bíblia sob ótica da mulher. In: BRENNER, Athalya. (Org.) *Cântico dos Cânticos – a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção: A Bíblia: uma leitura de gênero). p.11-30.

_____. Sobre a análise feminista do Cântico dos Cânticos. In: BRENNER, Athalya. (Org.) *Cântico dos Cânticos – a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção: A Bíblia: uma leitura de gênero). p.31-41.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida – Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. Trad. Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Ed. Cultrix, 2006.

_____. *Sabedoria incomum – conversas com pessoas notáveis*. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Ed. Cultrix, 2009. 12ª. edição.

CARDOSO, Nancy. O amor em chamas: uma apreciação dos Cantares. In: *Revista Espaços 3/1*. São Paulo: ITESP, 1995.

_____. Ah!...Amor em delícias! In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana (RIBLA) Nº 15*. Petrópolis/São Leopoldo:Vozes/Sinodal, 1993.

CORDEIRO, Ana Luisa Alves. Asherah, a deusa proibida. IN: RICHTER REIMER, Ivoni. *Imaginários da divindade – textos e interpretações*. Goiânia: Ed. UCG, São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 25-48.

DEIFELT, Wanda. O corpo em dor - Uma análise feminista da arte pictórica de Frida Kahlo. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, Andre S. *À flor da pele – ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo, RS: Sinobal, CEBI, 2004. p. 15-51.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. e org. Roberto Machado. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979.

_____. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Petrópolis: ed. Vozes, 1987.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: RJ: Vozes, 2009.

GEBARA, Ivone. *Teologia em ritmo de Mulher*. São Paulo: Paulinas, 1994

_____. *Teologia Ecofeminista – Ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Ed. Olho d'água, 1997.

_____. A Trindade e a experiência humana – um enfoque ecofeminista. In: RUETHER, Rosemary Radford (Org.) *Mulheres curando a Terra: Mulheres do Terceiro Mundo na ecologia, no feminismo e na religião*. Trad.: Sylvia Marcia K. Belinky. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 27-43.

_____. *Vulnerabilidade justiça e feminismos – Antologia e textos*. São Bernardo do Campo, Ed. Nhanduti, 2010.

GINSBURG, C.D. A importância do Livro. In: BRENNER, Athalya (Org.) *Cântico dos Cânticos a partir de uma leitura de gênero*. Trad.: Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 52-60.

GOITEIN, S.D. Cântico dos Cânticos: uma compilação feminina. In: BRENNER, Athalya (Org.). Trad.: Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2000, p.65-74.

GOELLNER, S.V. A produção cultural do corpo. In: LOURO, G.L.; NECKEL, J.F.; GOELLNER, S.V.(org.). *Corpo, gênero e sexualidade: Um debate contemporâneo na educação*. Petrópolis: RJ. Ed. Vozes, 2003. p. 28-40.

GONÇALVES, Humberto M. Um olhar indiscreto e desconstrutivo sobre as interpretações do Cântico dos Cânticos. C de Estudos Anglicanos. Revista Inclusividade 2. 2002. p. 1-26.

GÖSSMANN, E. [et.al]. *Dicionário de teologia feminista*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: RJ. Ed. Vozes, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

JOFFILY, O.R. O corpo como campo de batalha. In: PEDRO, J.M.; WOLFF, C.S. *Gênero, feminismo e ditadura no cone sul*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2010. P.225-245.

MAY, Janet W. *Corporeidad – Uma reflexão ético-teológica*. San José: Costa Rica, 2010.

MATOS, Keila. Análise de discurso e hermenêutica feminista como meios interpretativos de literatura sagrada cristã neotestamentária. In: RICHTER REIMER, Ivoni. *Imaginários da divindade – textos e interpretações*. Goiânia: Ed. UCG, São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 159-170.

MENA-LOPÉZ, Maricel. Sabá e Salomão na tradição judaica, cristã, etíope e islâmica. *Mandrágoras: Gênero e Religião – um caleidoscópio de reflexões*. São Bernardo do Campo, SP: Umesp, 2003, ano VIII, n. 9, p.25-40. ISSN 1517-0241.

MESTERS, Carlos. Sete chaves de leitura para o Cântico dos Cânticos. In: *Estudos Bíblicos Nº 40*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1993.

MOURÃO, Ýleris de Cássia de Arruda. Cura e Vida: A práxis do corpo, da fala e o poder da fé. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Corpo, gênero, sexualidade, saúde*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005a. p. 49-65.

NAG-DOCEKAL, Herta. Dualismos. In: GÖSSMANN, E. [et.al]. *Dicionário de teologia feminista*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: RJ. Ed. Vozes, 1996. p.136-9.

OTTERMANN, M. *A Iconografia da Deusa em Canaã e Israel/Judá nas Idades do Bronze ao Ferro*. Ensaio para a disciplina de Colóquio de Literatura e Religião no Mundo da Bíblia, UESP. São Paulo, 2004.

PHYLLIS, Trible. A lírica do amor redimido. In: BRENNER, Athalya. (Org.) *Cântico dos Cânticos – a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção: A Bíblia: uma leitura de gênero). p.113-135.

POPE, M. H. O Cântico dos Cânticos e a libertação das mulheres: uma crítica de “alguém de fora”. In: BRENNER, Athalya. (Org.) *Cântico dos Cânticos – a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção: A Bíblia: uma leitura de gênero). p.136-145.

PRAETORIUS, Ina; SCHOTTROFF, Luise; SCHUNGEL-STRAUMANN, Helen. Criação/Ecologia. In: GÖSSMANN, E. [et.al]. *Dicionário de teologia feminista*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: RJ. Ed. Vozes, 1996. p. 67-75.

RAVASI, Gianfranco. *Cântico dos Cânticos*. Pequeno Comentário Bíblico AT. São Paulo: Paulinas. 1988.

REIMER, Haroldo. A casa global – sobre textos bíblicos em perspectiva ecológica no ensino religioso. In: SILVA, Valmor da. (Org.). *Ensino religioso - educação centrada na vida: subsídios para a formação de professores*. São Paulo: Ed. Paulos, 2.a. Ed. 2008a. (Coleção Pedagogia e educação).

_____. Monoteísmo e identidade. In: RICHTER REIMER, Ivoni. *Imaginários da divindade* – textos e interpretações. Goiânia: Ed. UCG, São Leopoldo: Oikos, 2008b. p. 9-24.

RICHTER REIMER, Ivoni. Nosso corpo em relações e construções: uma apresentação. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Corpo, gênero, sexualidade, saúde*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005a. p. 7-10.

_____. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005b – Coleção Bíblia em comunidade. Séries teologias bíblicas; 8.

_____. *Como fazer trabalhos acadêmicos*. Goiânia: Ed. UCG, São Leopoldo: Oikos, 2007. 2ª. edição – revisada.

_____. Maria sempre benedita – textos e imaginários de uma história que se faz, desfaz e refaz. In: RICHTER REIMER, Ivoni. *Imaginários da divindade* – textos e interpretações. Goiânia: Ed. UCG, São Leopoldo: Oikos, 2008a. p. 101-123.

_____. Sobre jaulas e janelas para a divindade – uma introdução. In: RICHTER REIMER, Ivoni. *Imaginários da divindade* – textos e interpretações. Goiânia: Ed. UCG, São Leopoldo: Oikos, 2008b. p. 5-7.

_____. *Milagre das mãos* – cura e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008c.

_____. *Terra e Água na espiritualidade do movimento de Jesus*. Contribuições para um mundo globalizado. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2010.

RUETHER, Rosemary Radford. Mulher, corpo e natureza: sexismo e a teologia da criação. In: RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e Religião: rumo a uma teologia feminista*. Trad: Walter Altmann, Luis Marcos Sander. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1993. p. 66-76.

SAMPAIO, T. M. V. Gênero e complexidade: paradigmas em diálogo. *Mandrágoras* – Gênero e religião: um caleidoscópio de reflexões. São Bernardo do Campo, SP: Umesp, 2003a, ano VIII, n.9, p. 51-60, ISSN 1517-0241.

_____. Gênero e religião – no espaço de produção do conhecimento. In: MUSSKOPF & STROHER, *Corporeidade, Etnia e Masculinidade* – Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p.47-70.

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Trad.: João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. *Caminhos da Sabedoria* – Uma introdução à interpretação bíblica feminista. Trad. Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Ed. Nhanduti, 2009.

SENA, TITO. O estudo de Gênero em Michel Foucault. In: LAGO, M.C. [et. al]. *Interdisciplinaridade em diálogo de gênero – teorias, sexualidades e religiões*. Florianópolis, Ed. Mulheres, 2004, p. 198-208.

SILVA, Ana Márcia. *Corpo, ciência e mercado – reflexões acerca da gestação de um novo arquétipo da felicidade*. Campinas, SP: Autores Associados: Florianópolis: Ed. UFSC, 2001. (Coleção educação física e esportes).

SILVA, Valmor da. Amor e natureza no Cântico dos Cânticos. In: *Estudos Bíblicos Nº 40*. Petrópolis: Vozes, 1993.

STADELMANN, Luiz. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Loyola, 1993.

STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, Andre S. *À flor da pele – ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo, RS: Sinobal, CEBI, 2004.

STRÖHER, Marga J. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs – uma aproximação a partir das cartas pastorais. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, Andre S. *À flor da pele – ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo, RS: Sinobal, CEBI, 2004. p. 105-136.

VEYNE, P (org.). O Corpo e o coração. In: ARIES, P.; DUBY, G. *História da vida privada*. Vol 1: Do Império Romano ao ano mil. trad: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 438-65.

<http://www.youtube.com/watch?v=oMZNNZ1QN-s>> em agosto de 2012 às 16:00hs.

ANEXO 1. CÂNTICO DOS CÂNTICOS

BÍBLIA DA MULHER. *Cântico dos Cânticos*. Almeida Revista e Atualizada. Ed. Mundo Cristão. 2003.

1¹ Cântico dos Cânticos de Salomão

Esposa

²Beja-me com os beijos
de tua boca,
porque melhor é o teu amor
do que o vinho

³Suave é o aroma de teus unguentos,
como unguento derramado é o teu nome;
por isso, as donzelas te amam.

⁴Leva-me até ti, apressemo-nos.
O rei me introduziu nas suas recâmaras.

Coro

Em ti nos regozijaremos e nos alegraremos,
do teu amor nos lembraremos,
mais do que do vinho;
não é sem razão que te amam.

Esposa

⁵Eu estou morena e formosa,
ó filha de Jerusalém,
como as tendas de Quedar,
como as cortinas de Salomão.

⁶Não olheis para eu estar morena,
porque o sol me queimou.
Os filhos de minha mãe

se indignaram contra mim
e me puseram por guardas de vinhas;
a vinha, porém, que me pertence,

⁷ Dize-me, ó amado de minha alma:
onde apascentas o teu rebanho,
onde o fazes repousar pelo meio-dia,
para que não ande eu vagando
junto ao rebanho
dos teus companheiros?

Esposo

⁸ Se tu não o sabes, ó mais formosa
entre as mulheres,
sai-te pelas pisadas dos rebanhos
e apascenta os teus cabritos
junto às tendas dos pastores.

⁹ Às éguas dos carros de Faraó
te comparo, ó querida minha.

¹⁰ Formosas são as tuas faces
entre os teus enfeites,
o teu pescoço, com os colares.
Enfeites de ouro te faremos,
com incrustações de prata.

Esposa

¹² Enquanto o rei está assentado à sua mesa,
o meu nardo exala o seu perfume.

¹³ O meu amado é para mim
um saquiel de mirra,
posto entre os meus seios.

¹⁴ Como um racimo de flores de hena
nas vinhas de Em-Gedi,

é para mim o meu amado.

Esposo

¹⁵ Eis que és formosa, ó querida minha,
eis que és formosa;
os teu olhos são como os das pombas.

Esposa

¹⁶ Como és formoso amado meu,
Como és amável!
O nosso leito é de viçosas folhas,
as traves da nossa casa são de cedro,
e os seus caibros, de cipreste.

2¹ Eu sou a rosa de Sarom, o lírio dos vales.

Esposo

² Qual o lírio entre os espinhos,
Tal é a minha querida entre as donzelas.

Esposa

³ Qual a macieira entre as árvores do bosque,
tal é o meu amado entre os jovens;
desejo muito a sua sombra
e debaixo dela me assento,
e o seu fruto é doce em meu paladar.

⁴ Leva-me à sala do banquete,
E o seu estandarte sobre mim é o amor.

⁵ Sustentai-me com passas,
confortai-me com maçãs,
pois desfaleço de amor.

⁶ A sua mão esquerda esteja debaixo
da minha cabeça,

e a direita me abrace.

⁷ Conjuro-vos, ó filhas de Jerusalém,
pelas gazelas e cervas do campo,
que não acordeis, nem desperteis o amor,
antes que este o queira.

⁸ Ouço a voz do meus amado;
ei-lo aí galgando os montes,
pulando sobre os outeiros.

⁹ O meu amado é semelhante ao gamo
ou ao filho da gazela;
eis que está detrás da nossa parede,
olhando pela janelas,
espreitando pela grades.

¹⁰ O meu amado fala e me diz:

Esposo

Levanta-te, querida minha,
formosa minha, e vem.

¹¹ Porque eis que passou o inverno,
cessou a chuva e se foi;

¹² aparecem as flores na terra,
chegou o tempo d cantarem as aves,
e a voz da rola ouve-se em nossa terra.

¹³ A figueira começou a dar seus figos,
e as vides em flor exalam o seu aroma;
levanta-te, querida minha,
formosa minha, e vem.

¹⁴ Pomba minha, que andas pelas fendas
dos penhascos,
no esconderijo das rochas escarpadas,
mostra-me o rosto,
faze-me ouvir a tua voz,
porque a tua voz é doce,

e o teu rosto, amável.

Esposa

¹⁵ Apanhai-me as raposas,
as raposinhas, que devastam os vinhedos,
porque as nossas vinhas estão em flor.

¹⁶ O meu amado é meu, e eu sou dele;
ele apascenta o seu rebanho entre os lírios.

¹⁷ Antes que refresque o dia
e fujam as sombras,
volta, amado meu;
faze-te semelhante ao gamo
ou ao filho das gazelas
sobre os montes escabrosos.

3¹ De noite, no meu leito,
busquei o amado de minha alma,
busquei-o e não o achei.

² Levantar-me-ei, pois,
e rodearei a cidade,
pela ruas e pelas praças;
buscarei o amado de minha alma.
Busquei-o e não o achei.

³ Encontraram-me os guardas,
que rondavam pela cidade.
Então lhes perguntei:

Vistes o amado de minha alma?

⁴ Mal os deixei, encontrei logo
o amado da minha alma;
agarrei-me a ele e não o deixei ir embora,
até que o fiz entrar em casa de minha mãe
e na recâmara daquela que me concebeu.

⁵ Conjuro-vos, ó filhas de Jerusalém,

pelas gazelas e cervas do campo,
que não acordeis, nem despertareis o amor,
até que este o queira.

Coro

⁶ Que é isso que sobe do deserto,
como colunas de fumaça,
perfumado de mirra e de incenso,
e de toda sorte de pós aromáticos do mercador?

⁷ É a liteira de Salomão;
sessenta valentes estão ao redor dela,
dos valentes de Israel.

⁸ Todos sabem manejar a espada
e são destros na guerra;
cada um leva a espada à cinta;
por causa dos remores noturnos.

⁹ O rei Salomão fez para si
um palanquim de madeira do Líbano.

¹⁰ Fez-lhe as colunas de prata,
a espalda de ouro, o assento de púrpura,
e tudo interiormente ornado
com amor pelas filhas de Jerusalém.

¹¹ Saí, ó filha de Sião,
e contemplai ao rei Salomão com a coroa
com que sua mãe o coroou
no dia do seu desposório,
no dia do júbilo do seu coração.

Esposo

4 ¹ Como és formosa, querida minha,
como és formosa!
Os teus olhos são como os das pombas
e brilham através do teu véu.

Os teus cabelos são como o rebanho de cabras
que descem ondeantes
do monte de Gileade.

² São os teus dentes como o rebanho
das ovelhas recém-tosquiadas,
que sobem ao lavadouro,
e das quais todas produzem gêmeos,
e nenhuma delas há sem crias.

³ Os teus lábios são como um fio
de escarlata,
e a tua boca é formosa;
as tuas faces, como romã partida,
brilham através do véu.

⁴ O teu pescoço é o como a torre de Davi,
Edificada para arsenal;
mil escudos pendem dela,
todos broqueis de soldados valorosos.

⁵ Os teus dois seios são como duas crias,
gêmeas de uma gazela,
que se apascentam entre os lírios.

Esposa

⁶ Antes que refresque o dia,
e fujam as sombras,
irei ao monte da mirra
e ao outeiro do incenso.

Esposo

⁷ Tu és toda formosa, querida minha,
e em ti não há defeito.

⁸ Vem comigo do Líbano, noiva minha,
vem comigo do Líbano;
olha o cimo do Amana,

do cimo do Senir e do Hermom,
dos covis dos leões,
dos montes dos leopardos.

⁹ 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.

¹⁰ Que belo é o teu amor, ó minha irmã,
noiva minha!
quanto melhor é o teu amor
do que o vinho,
e o aroma dos teus unguentos
do que toda sorte de especiarias!

¹¹ Os teus lábios noiva minha destilam mel.
Mel e leite se acham debaixo da tua língua,
e a fragrância dos teus vestidos
é como a do Líbano.

¹² Jardim fechado és tu, minha irmã,
noiva minha,
manacial recluso, fonte selada.

¹³ Os teus renovos são uma pomar de romãs,
com frutos excelentes: a hena e o nardo;

¹⁴ o nardo e o açafreão,
o cálammo e o cinamomo,
com toda a sorte de árvores de incenso,
a mirra e o aloés,
com todas as principais especiarias.

¹⁵ És fonte dos jardins, poço das águas vivas,
Torrentes que correm do Líbano!

Esposa

¹⁶ Levanta-te, vento norte,

e vem tu, vento sul;
assopra no meu jardim,
para que se derramem os seus aromas.
Ah! Venha o meu amado para o seu jardim
e coma os seus frutos excelentes!

Esposo

5¹ Já entrei no meu jardim, minha irmã,
noiva minha;
colhi a mirra com a especiaria,
comi o meu favo com o mel,
bebi o meu vinho com o leite.
Comei e bebei, amigos;
bebei fartamente, ó amados.

Esposa

² Eu dormia, mas o meu coração velava;
eis a voz do meu amado,
que está batendo:

Esposo

Abre-me, minha irmã, querida minha,
Pomba minha, imaculada minha,
Porque a minha cabeça
Está cheia de orvalho,
os meus cabelos, das gotas da noite.

Esposa

³ Já despi a minha túnica,
Hei de vesti-la outra vez?
Já lavei os pés,
Tornarei a sujá-los?

⁴ O meu amado meteu a mão por uma fresta,

e o meu coração se comoveu por amor dele.

⁵ Levantei-me para abrir ao meu amado,
as minhas mãos destilavam mirra,
e os meus dedos mirra preciosa
sobre a maçaneta do ferrolho.

⁶ Abri ao meu amado,
mas já ele se retirara
e tinha ido embora;
a minha alma se derreteu quando, antes,
ele me falou;
busquei-o e não o achei;
chamei-o, e não me respondeu.

⁷ Encontraram-me os guardas
que rondavam pela cidade;
espancaram-me e feriram-me;
tiraram-me o manto os guardas dos muros.

⁸ Conjuro-vos, ó filhas de Jerusalém,
Se encontrardes o meu amado,
que lhe direis?
Que desfaleço de amor.

Coro

⁹ Que é o teu amado
Mais do que outro amado,
ó tu, a mais formosa entre as mulheres?
Que é o teu amado mais do que outro amado,
Que tanto nos conjuras?

Esposa

¹⁰ O meu amado é alvo e rosado,
O mais distinguido entre dez mil.
¹¹ A sua cabeça é como o ouro mais apurado,
os seus cabelos, cachos de palmeira,

são pretos como o corvo.

¹² Os seus olhos são como os das pombas
junto às correntes das águas,
levados em leite,
postos em engaste.

¹³ As suas faces são como um canteiro
de bálsamo,
como colinas de ervas aromáticas;
os seus lábios são lírios que gotejam mirra preciosa;

¹⁴ as suas mãos, cilindros de ouro,
embutidos de jacintos;
o seu ventre, como alvo marfim,
coberto de safiras.

¹⁵ As suas pernas, colunas de mármore,
assentadas em base de ouro puro;
o seu aspecto, como o do Líbano,
esbelto como os cedros.

¹⁶ O seu falar é muitíssimo doce;
Sim, ele é totalmente desejável.
Tal é o meu amado, tal, o meu esposo,
ó filhas de Jerusalém.

Coro

6 ¹ Para onde foi o teu amado,
ó mais formosa entre as mulheres?
Que rumo tomou o teu amado?
E o buscaremos contigo.

Esposa

² O meu amado desceu ao seu jardim,
aos canteiros de bálsamo,
para pastorear nos jardins
e para colher os lírios.

³ Eu sou do meu amado, e o meu amado é meu;
ele pastoreia entre os lírios.

Esposo

⁴ Formosa és, querida minha, como Tirza,
Aprazível como Jerusalém,
Formidável como um exército com bandeiras.

⁵ Desvia de mim os olhos,
Porque eles me perturbam.

Os teus cabelos descem ondeantes
como os rebanhos das cabras de Gileade.

⁶ São os teus dentes como o rebanho de ovelhas
que sobem do lavadouro,
e das quais todas produzem gêmeos,
e nenhuma delas há sem crias.

⁷ As tuas faces, como romã partida,
brilham através do véu.

⁸ Sessenta são as rainhas,
oitenta, as concubinas,
e as virgens, sem número.

⁹ Mas uma só é a minha pomba,
a minha imaculada,
de sua mãe, a única,
a predileta daquela que a deu à luz;
viram-na as donzelas e lhe chamaram ditosa;
viram-na as rainhas
e as concubinas e a louvaram.

Coro

¹⁰ Quem é esta que aparece como a alva do dia,
Formosa como a lua, pura como o sol,
Formidável como um exército com bandeiras?

Esposa

¹¹ Desci ao jardim das nogueiras,
para mirar os renovos do vale,
para ver se brotavam as vides,
se florescia as romeiras.

¹² Não sei como,
Imaginei-me no carro do meu nobre povo!

Coro

¹³ Volta, volta, ó sulamita,
volta, volta, para que nós te contemplemos.

Esposa

Por que quereis contemplar a sulamita
na dança de Maanaim?

Esposo

⁷¹ Que formosos são os teus passos
dados de sandálias,
ó filha do príncipe!
Os meneios dos teus quadris
são como colares trabalhados
por mãos de artista.

² O teu umbigo é taça redonda,
a que não falta bebida;
o teu ventre é monte de trigo,
cercado de lírios.

³ Os teus dois seios, como duas crias,
gêmeas de uma gazela.

⁴ O teu pescoço, como torre de marfim;
os teus olhos são as piscinas de Hesbom,
junto à porta de Bate-Rabim;
o teu nariz, como a torre do Líbano,

que olha para Damasco.

⁵ A tua cabeça é como o monte Carmelo,
a tua cabeleira, como púrpura;
um rei está preso nas tuas tranças.

⁶ Quão formosa e quão aprazível és,
ó amor em delícias!

⁷ Esse teu porte é semelhante à palmeira,
e teus seios, a seus cachos.

⁸ Dizia eu: subirei à palmeira,
pegarei em seus ramos.
Sejam os teus seios como os cachos de vide,

⁹ Os teus beijos são como o bom vinho,

Esposa

Vinho que se escoa suavemente
para o meu amado,
deslizando entre seus lábios e dentes.

¹⁰ Eu sou do meu amado,
E ele tem saudades de mim.

¹¹ Vem, é meu amado, saiamos ao campo,
passemos as noites nas aldeias.

¹² Levantemo-nos cedo de manhã
para ir às vinhas;
vejamos se florescem as vides,
se se abre a flor, se já brotam as romeiras;
dar-te-ei ali o meu amor.

¹³ As mandrágoras exalam o seu perfume,
e às nossa portas há toda sorte de excelentes frutos,
novos e velhos;
eu tos reservei, ó meu amado.

⁸¹ Tomara fosse meu irmão,
que mamou os seios de minha mãe!

Quando te encontrasse na rua, beijar-te-ia,
E não me desprezariam!

² Levar-te-ia e te introduziria
na casa de minha mãe.

e tu me ensinarias;
eu te daria a beber vinho aromático
e mosto das minhas romãs.

³ A sua mão esquerda estaria debaixo da minha cabeça,
e a sua direita me abraçaria.

⁴ Conjuro-vos, ó filhas de Jerusalém,
Que não acordeis, nem desperteis o amor
até que este o queira.

Coro

⁵ Quem é esta que sobe do deserto
e vem encostada ao seu amado?

Esposo

Debaixo da macieira te despertei,
ali estive tua mãe com dores;
ali estive com dores aquela que te deu à luz.

⁶ Põe-me como selo sobre o teu coração,
como selo sobre o teu braço,
porque o amor é forte como a morte,
e duro como a sepultura, o ciúme;
as suas brasas são brasas de fogo,
são veementes labaredas.

⁷ As muitas águas não poderiam apagar o amor,
nem os rios, afogá-lo;
ainda que alguém desse todos os bens
da sua casa pelo amor,
seria de todo desprezado.

Coro

⁸ Temos uma irmãzinha
que ainda não tem seios;
que faremos a esta nossa irmã,
no dia em que for pedida?

⁹ Se ela for um muro,
edificaremos sobre ele uma torre de prata;
se for uma porta,
cercá-la-emos com tábuas de cedro.

Esposa

¹⁰ Eu sou um muro,
e os meus seios, como as suas torres;
sendo eu assim, fui tida por digna
da confiança de meu amado.

Coro

¹¹ Teve Salomão uma vinha
em Baal-Hamom;
entregou-a a uns guardas,
e cada um lhe trazia pelo seu fruto
mil peças de prata.

Esposa

¹² A vinha que me pertence
está ao meu dispor;
tu, ó Salomão, terás os mil siclos,
e os que guardam o fruto dela, duzentos.

Esposo

¹³ Ó tu que habitas nos jardins,
os companheiros estão atentos
para ouvir a tua voz;

faze-me, pois, também ouvi-la.

Esposa

¹⁴ Vem depressa, amado meu,
Faze-te semelhante ao gamo
ou ao filho da gazela,
que saltam sobre os montes aromáticos.

ANEXO 2. A CARTA DA TERRA

BOFF, L. *A Carta da Terra*. 1992-2000.

PREÂMBULO

Estamos diante de um momento crítico na história da Terra, numa época em que a humanidade deve escolher o seu futuro. À medida que o mundo torna-se cada vez mais interdependente e frágil, o futuro enfrenta, ao mesmo tempo, grandes perigos e grandes promessas. Para seguir adiante, devemos reconhecer que, no meio da uma magnífica diversidade de culturas e formas de vida, somos uma família humana e uma comunidade terrestre com um destino comum. Devemos somar forças para gerar uma sociedade sustentável global baseada no respeito pela natureza, nos direitos humanos universais, na justiça econômica e numa cultura da paz. Para chegar a este propósito, é imperativo que nós, os povos da Terra, declaremos nossa responsabilidade uns para com os outros, com a grande comunidade da vida, e com as futuras gerações.

Terra, Nosso Lar

A humanidade é parte de um vasto universo em evolução. A Terra, nosso lar, está viva com uma comunidade de vida única. As forças da natureza fazem da existência uma aventura exigente e incerta, mas a Terra providenciou as condições essenciais para a evolução da vida. A capacidade de recuperação da comunidade da vida e o bem-estar da humanidade dependem da preservação de uma biosfera saudável com todos seus sistemas ecológicos, uma rica variedade de plantas e animais, solos férteis, águas puras e ar limpo. O meio ambiente global com seus recursos finitos é uma preocupação comum de todas as pessoas. A proteção da vitalidade, diversidade e beleza da Terra é um dever sagrado.

A Situação Global

Os padrões dominantes de produção e consumo estão causando devastação ambiental, redução dos recursos e uma massiva extinção de espécies. Comunidades estão sendo arruinadas. Os benefícios do desenvolvimento não estão sendo divididos equitativamente e o fosso entre ricos e pobres está aumentando. A injustiça, a pobreza, a ignorância e os conflitos violentos têm aumentado e são causa de grande sofrimento. O crescimento sem precedentes da população humana tem sobrecarregado os sistemas ecológico e social. As bases da segurança global estão ameaçadas. Essas tendências são perigosas, mas não inevitáveis.

Desafios Para o Futuro

A escolha é nossa: formar uma aliança global para cuidar da Terra e uns dos outros, ou arriscar a nossa destruição e a da diversidade da vida. São necessárias mudanças fundamentais dos nossos valores, instituições e modos de vida. Devemos entender que, quando as necessidades básicas forem atingidas, o desenvolvimento humano será primariamente voltado a ser mais, não a ter mais. Temos o conhecimento e a tecnologia necessários para abastecer a todos e reduzir nossos impactos ao meio ambiente. O surgimento de uma sociedade civil global está criando novas oportunidades para construir um mundo democrático e humano. Nossos desafios ambientais, econômicos, políticos, sociais e espirituais estão interligados, e juntos podemos forjar soluções incluídas.

Responsabilidade Universal

Para realizar estas aspirações, devemos decidir viver com um sentido de responsabilidade universal, identificando-nos com toda a comunidade terrestre bem como com nossa comunidade local. Somos, ao mesmo tempo, cidadãos de nações diferentes e de um mundo no qual a dimensão local e global estão ligadas. Cada um compartilha da responsabilidade pelo presente e pelo futuro, pelo bem-estar da família humana e de todo o mundo dos seres vivos. O espírito de solidariedade humana e de parentesco com toda a vida é fortalecido quando vivemos com reverência o mistério da existência, com gratidão pelo dom da vida, e com humildade considerando em relação ao lugar que ocupa o ser humano na natureza.

Necessitamos com urgência de uma visão compartilhada de valores básicos para proporcionar um fundamento ético à comunidade mundial emergente. Portanto, juntos na esperança, afirmamos os seguintes princípios, todos interdependentes, visando um modo de vida sustentável como critério comum, através dos quais a conduta de todos os indivíduos, organizações, empresas, governos, e instituições transnacionais será guiada e avaliada.

PRINCÍPIOS

I. RESPEITAR E CUIDAR DA COMUNIDADE DA VIDA

1. Respeitar a Terra e a vida em toda sua diversidade.

a. Reconhecer que todos os seres são interligados e cada forma de vida tem valor, independentemente de sua utilidade para os seres humanos.

b. Afirmar a fé na dignidade inerente de todos os seres humanos e no potencial intelectual, artístico, ético e espiritual da humanidade.

2. Cuidar da comunidade da vida com compreensão, compaixão e amor.

a. Aceitar que, com o direito de possuir, administrar e usar os recursos naturais vem o dever de impedir o dano causado ao meio ambiente e de proteger os direitos das pessoas.

b. Assumir que o aumento da liberdade, dos conhecimentos e do poder implica responsabilidade na promoção do bem comum.

3. Construir sociedades democráticas que sejam justas, participativas, sustentáveis e pacíficas.

a. Assegurar que as comunidades em todos níveis garantam os direitos humanos e as liberdades fundamentais e proporcionem a cada um a oportunidade de realizar seu pleno potencial.

b. Promover a justiça econômica e social, propiciando a todos a consecução de uma subsistência significativa e segura, que seja ecologicamente responsável.

4. Garantir as dádivas e a beleza da Terra para as atuais e as futuras gerações.

- a. Reconhecer que a liberdade de ação de cada geração é condicionada pelas necessidades das gerações futuras.*
- b. Transmitir às futuras gerações valores, tradições e instituições que apóiem, em longo prazo, a prosperidade das comunidades humanas e ecológicas da Terra.*

Para poder cumprir estes quatro amplos compromissos, é necessário:

II. INTEGRIDADE ECOLÓGICA

5. Proteger e restaurar a integridade dos sistemas ecológicos da Terra, com especial preocupação pela diversidade biológica e pelos processos naturais que sustentam a vida.

- a. Adotar planos e regulamentações de desenvolvimento sustentável em todos os níveis que façam com que a conservação ambiental e a reabilitação sejam parte integral de todas as iniciativas de desenvolvimento.*
- b. Estabelecer e proteger as reservas com uma natureza viável e da biosfera, incluindo terras selvagens e áreas marinhas, para proteger os sistemas de sustento à vida da Terra, manter a biodiversidade e preservar nossa herança natural.*
- c. Promover a recuperação de espécies e ecossistemas ameaçadas.*
- d. Controlar e erradicar organismos não-nativos ou modificados geneticamente que causem dano às espécies nativas, ao meio ambiente, e prevenir a introdução desses organismos daninhos.*
- e. Manejar o uso de recursos renováveis como água, solo, produtos florestais e vida marinha de forma que não excedam as taxas de regeneração e que protejam a sanidade dos ecossistemas.*
- f. Manejar a extração e o uso de recursos não-renováveis, como minerais e combustíveis fósseis de forma que diminuam a exaustão e não causem dano ambiental grave.*

6. Prevenir o dano ao ambiente como o melhor método de proteção ambiental e, quando o conhecimento for limitado, assumir uma postura de precaução.

- a. Orientar ações para evitar a possibilidade de sérios ou irreversíveis danos ambientais mesmo quando a informação científica for incompleta ou não conclusiva.*
- b. Impor o ônus da prova àqueles que afirmarem que a atividade proposta não causará dano significativo e fazer com que os grupos sejam responsabilizados pelo dano ambiental.*
- c. Garantir que a decisão a ser tomada se oriente pelas conseqüências humanas globais, cumulativas, de longo prazo, indiretas e de longo alcance.*
- d. Impedir a poluição de qualquer parte do meio ambiente e não permitir o aumento de substâncias radioativas, tóxicas ou outras substâncias perigosas.*
- e. Evitar que atividades militares causem dano ao meio ambiente.*

7. Adotar padrões de produção, consumo e reprodução que protejam as capacidades regenerativas da Terra, os direitos humanos e o bem-estar comunitário.

- a. Reduzir, reutilizar e reciclar materiais usados nos sistemas de produção e consumo e garantir que os resíduos possam ser assimilados pelos sistemas ecológicos.*
- b. Atuar com restrição e eficiência no uso de energia e recorrer cada vez mais aos recursos energéticos renováveis, como a energia solar e do vento.*
- c. Promover o desenvolvimento, a adoção e a transferência eqüitativa de tecnologias ambientais saudáveis.*
- d. Incluir totalmente os custos ambientais e sociais de bens e serviços no preço de venda e habilitar os consumidores a identificar produtos que satisfaçam as mais altas normas sociais e ambientais.*
- e. Garantir acesso universal à assistência de saúde que fomente a saúde reprodutiva e a reprodução responsável.*
- f. Adotar estilos de vida que acentuem a qualidade de vida e subsistência material num mundo finito.*

8. Avançar o estudo da sustentabilidade ecológica e promover a troca aberta e a ampla aplicação do conhecimento adquirido.

- a. Apoiar a cooperação científica e técnica internacional relacionada a sustentabilidade, com especial atenção às necessidades das nações em desenvolvimento.*
- b. Reconhecer e preservar os conhecimentos tradicionais e a sabedoria espiritual em todas as culturas que contribuam para a proteção ambiental e o bem-estar humano.*
- c. Garantir que informações de vital importância para a saúde humana e para a proteção ambiental, incluindo informação genética, estejam disponíveis ao domínio público.*

III. JUSTIÇA SOCIAL E ECONÔMICA

9. Erradicar a pobreza como um imperativo ético, social e ambiental.

- a. Garantir o direito à água potável, ao ar puro, à segurança alimentar, aos solos não-contaminados, ao abrigo e saneamento seguro, distribuindo os recursos nacionais e internacionais requeridos.*
- b. Prover cada ser humano de educação e recursos para assegurar uma subsistência sustentável, e proporcionar seguro social e segurança coletiva a todos aqueles que não são capazes de manter-se por conta própria.*
- c. Reconhecer os ignorados, proteger os vulneráveis, servir àqueles que sofrem, e permitir-lhes desenvolver suas capacidades e alcançar suas aspirações.*

10. Garantir que as atividades e instituições econômicas em todos os níveis promovam o desenvolvimento humano de forma eqüitativa e sustentável.

- a. Promover a distribuição eqüitativa da riqueza dentro das e entre as nações.*
- b. Incrementar os recursos intelectuais, financeiros, técnicos e sociais das nações em desenvolvimento e isentá-las de dívidas internacionais onerosas.*
- c. Garantir que todas as transações comerciais apóiem o uso de recursos sustentáveis, a proteção ambiental e normas trabalhistas progressistas.*
- d. Exigir que corporações multinacionais e organizações financeiras internacionais atuem com transparência em benefício do bem comum e responsabilizá-las pelas conseqüências de suas*

atividades.

11. Afirmar a igualdade e a equidade de gênero como pré-requisitos para o desenvolvimento sustentável e assegurar o acesso universal à educação, assistência de saúde e às oportunidades econômicas.

a. Assegurar os direitos humanos das mulheres e das meninas e acabar com toda violência contra elas.

b. Promover a participação ativa das mulheres em todos os aspectos da vida econômica, política, civil, social e cultural como parceiras plenas e paritárias, tomadoras de decisão, líderes e beneficiárias.

c. Fortalecer as famílias e garantir a segurança e a educação amorosa de todos os membros da família.

12. Defender, sem discriminação, os direitos de todas as pessoas a um ambiente natural e social, capaz de assegurar a dignidade humana, a saúde corporal e o bem-estar espiritual, concedendo especial atenção aos direitos dos povos indígenas e minorias.

a. Eliminar a discriminação em todas suas formas, como as baseadas em raça, cor, gênero, orientação sexual, religião, idioma e origem nacional, étnica ou social.

b. Afirmar o direito dos povos indígenas à sua espiritualidade, conhecimentos, terras e recursos, assim como às suas práticas relacionadas a formas sustentáveis de vida.

c. Honrar e apoiar os jovens das nossas comunidades, habilitando-os a cumprir seu papel essencial na criação de sociedades sustentáveis.

d. Proteger e restaurar lugares notáveis pelo significado cultural e espiritual.

IV.DEMOCRACIA, NÃO VIOLÊNCIA E PAZ

13. Fortalecer as instituições democráticas em todos os níveis e proporcionar-lhes transparência e prestação de contas no exercício do governo, participação inclusiva na tomada de decisões, e acesso à justiça.

a. Defender o direito de todas as pessoas no sentido de receber informação clara e oportuna sobre assuntos ambientais e todos os planos de desenvolvimento e atividades que poderiam afetá-las ou nos quais tenham interesse.

- b. Apoiar sociedades civis locais, regionais e globais e promover a participação significativa de todos os indivíduos e organizações na tomada de decisões.*
- c. Proteger os direitos à liberdade de opinião, de expressão, de assembléia pacífica, de associação e de oposição.*
- d. Instituir o acesso efetivo e eficiente a procedimentos administrativos e judiciais independentes, incluindo retificação e compensação por danos ambientais e pela ameaça de tais danos.*
- e. Eliminar a corrupção em todas as instituições públicas e privadas.*
- f. Fortalecer as comunidades locais, habilitando-as a cuidar dos seus próprios ambientes, e atribuir responsabilidades ambientais aos níveis governamentais onde possam ser cumpridas mais efetivamente.*

14. Integrar, na educação formal e na aprendizagem ao longo da vida, os conhecimentos, valores e habilidades necessárias para um modo de vida sustentável.

- a. Oferecer a todos, especialmente a crianças e jovens, oportunidades educativas que lhes permitam contribuir ativamente para o desenvolvimento sustentável.*
- b. Promover a contribuição das artes e humanidades, assim como das ciências, na educação para sustentabilidade.*
- c. Intensificar o papel dos meios de comunicação de massa no sentido de aumentar a sensibilização para os desafios ecológicos e sociais.*
- d. Reconhecer a importância da educação moral e espiritual para uma subsistência sustentável.*

15. Tratar todos os seres vivos com respeito e consideração.

- a. Impedir crueldades aos animais mantidos em sociedades humanas e protegê-los de sofrimentos.*
- b. Proteger animais selvagens de métodos de caça, armadilhas e pesca que causem sofrimento extremo, prolongado ou evitável.*
- c. Evitar ou eliminar ao máximo possível a captura ou destruição de espécies não visadas.*

16. Promover uma cultura de tolerância, não violência e paz.

- a. Estimular e apoiar o entendimento mútuo, a solidariedade e a cooperação entre todas as pessoas, dentro das e entre as nações.*
- b. Implementar estratégias amplas para prevenir conflitos violentos e usar a colaboração na resolução de problemas para manejar e resolver conflitos ambientais e outras disputas.*
- c. Desmilitarizar os sistemas de segurança nacional até chegar ao nível de uma postura não-provocativa da defesa e converter os recursos militares em propósitos pacíficos, incluindo restauração ecológica.*
- d. Eliminar armas nucleares, biológicas e tóxicas e outras armas de destruição em massa.*
- e. Assegurar que o uso do espaço orbital e cósmico mantenha a proteção ambiental e a paz.*
- f. Reconhecer que a paz é a plenitude criada por relações corretas consigo mesmo, com outras pessoas, outras culturas, outras vidas, com a Terra e com a totalidade maior da qual somos parte.*

O CAMINHO ADIANTE

Como nunca antes na história, o destino comum nos conclama a buscar um novo começo. Tal renovação é a promessa dos princípios da Carta da Terra. Para cumprir esta promessa, temos que nos comprometer a adotar e promover os valores e objetivos da Carta.

Isto requer uma mudança na mente e no coração. Requer um novo sentido de interdependência global e de responsabilidade universal. Devemos desenvolver e aplicar com imaginação a visão de um modo de vida sustentável aos níveis local, nacional, regional e global. Nossa diversidade cultural é uma herança preciosa, e diferentes culturas encontrarão suas próprias e distintas formas de realizar esta visão. Devemos aprofundar expandir o diálogo global gerado pela Carta da Terra, porque temos muito que aprender a partir da busca iminente e conjunta por verdade e sabedoria.

A vida muitas vezes envolve tensões entre valores importantes. Isto pode significar escolhas difíceis. Porém, necessitamos encontrar caminhos para harmonizar a diversidade com a unidade, o exercício da liberdade com o bem

comum, objetivos de curto prazo com metas de longo prazo. Todo indivíduo, família, organização e comunidade têm um papel vital a desempenhar. As artes, as ciências, as religiões, as instituições educativas, os meios de comunicação, as empresas, as organizações não-governamentais e os governos são todos chamados a oferecer uma liderança criativa. A parceria entre governo, sociedade civil e empresas é essencial para uma governabilidade efetiva.

Para construir uma comunidade global sustentável, as nações do mundo devem renovar seu compromisso com as Nações Unidas, cumprir com suas obrigações respeitando os acordos internacionais existentes e apoiar a implementação dos princípios da Carta da Terra com um instrumento internacional legalmente unificador quanto ao ambiente e ao desenvolvimento.

Que o nosso tempo seja lembrado pelo despertar de uma nova reverência face à vida, pelo compromisso firme de alcançar a sustentabilidade, a intensificação da luta pela justiça e pela paz, e a alegre celebração da vida.