

Cantar de los cantares: “Negra soy –y hermosa” (1:5) ¿La integración de la sexualidad y la espiritualidad?

Cantar de los cantares es **el único libro en la Biblia cuyo tema principal es el amor erótico** (*dod, ’ahab*, hebreo; *ágape, agapao*, LXX). En los poemas eróticos que constituyen el libro, **es notable cómo los amantes hacen el amor fuera del marco del matrimonio**, en una relación de amistad (amiga/amada mía (*ra ’yah*). → 1:9, 15; 2:2, 10, 13; 4:1, 7; 5:2, 16; 6:4), como expresión de mutuo placer, y sin ninguna intención de procrear (Ariel y Chana Bloch 1995:3-4, 37-38; sobre la amistad ver Mary Hunt 1991; Elizabeth Stuart 1995 → 3 Juan). Con sus incesantes alabanzas eróticas del cuerpo humano (tanto masculino como femenino), el libro contradice totalmente el desprecio del cuerpo (como “cárcel del alma”) del neoplatonismo y la ideología sexual agustiniana de las iglesias (**que concibe el sexo sólo dentro del marco del matrimonio monogámico, exclusivo y permanente, y con el fin de la procreación**).

Por lo tanto, **motivada por** las filosofías que desprecian el cuerpo **y** por más de dos mil años, la “ortodoxia” (judía y cristiana) tergiversó totalmente la interpretación del libro, y censuró así su verdadero sentido, **utilizando** alegorías que nada tenían que ver con el sentido original de los poemas –alegorías que **hablan** del amor de Yahveh por Israel o el amor de Cristo por la Iglesia–. Los dos pechos de la Sulamita (4:5; 7:3,7-8; 8:8,10) llegaron a significar Moisés y Aarón o los dos Testamentos de la Biblia cristiana; su ombligo (7:2), el Gran Sanedrín o un santo orden de predicadores (Ariel y Chana Bloch 1995:31).

El siglo XIX produjo una revolución en la interpretación, con el descubrimiento del sentido original del libro. Este reconocimiento del género literario de Cantares como poesía erótica logró una aceptación universal en el siglo XX, aun en los círculos católicos y protestantes más tradicionales (NBJ, BNP, RV95EE y DHHBE, introducciones) —pero, **lamentablemente**, en muchos casos sin afectar la ideología sexual agustiniana-neoplatónica **de** las iglesias.

Jerusalén, el centro del mundo simbólico de Cantares, es su lugar de composición. Sin embargo, los indicios lingüísticos y las alusiones geográficas en algunos poemas sugieren influencias también del norte de Israel. Aunque tradicionalmente asignado a Salomón en el siglo X, es más común ahora aceptar **una fecha postexílica, en los siglos IV-III a.C.** Después de un siglo de disputa sobre la unidad del libro, la mayoría afirma ahora que Cantares no es una simple antología de poemas sino una composición artística que utiliza materiales tradicionales preexistentes.

Especialmente en el siglo XIX fue común utilizar los poemas para tratar de construir una narración o una trama, pero tales esfuerzos siempre han sido muy subjetivos. Chana Bloch piensa que la relación entre los dos amantes y las hijas de Jerusalén, la madre y sus hijos, y los guardas tomados juntos se parece a una trama con un hilo narrativo (1995:18). Además, ella señala la simetría entre la introducción y la conclusión del libro:

1:1, 5	Salomón	→	8:11-12
1:6	la viña	→	8:11-12
1:6	hijos de la madre	→	8:8
1:3-4, 7	compañeros	→	8:13

Pero no hay consenso y falta evidencia **sobre el desarrollo de** alguna acción, **ya que nunca resulta** posible distinguir entre la realidad y la imaginación en **estos** poemas. Los amantes dialogan o hablan del otro con deseo apasionado, a veces **rememorando** o **anticipándose** a un encuentro, pero en realidad *nada ocurre* —solamente leemos **sobre el** amor en poemas donde los enamorados juegan papeles variados: de princesa y rey o de campesina y pastor. Así, Bloch concluye que Cantares no es una narración ni un drama, sino una secuencia de poemas líricos cuya estructura es episódica (1995:18; ver también Cheryl Exum 2005:33-37).

Además del énfasis en la bondad y el sumo placer del amor sexual humano, Cantares respeta la libertad humana y se limita a insistir en el gran poder del amor como expresión del mismo ser de Dios (8:6, la “llama viva” del Amante Yahveh), tan misterioso como el inefable nombre divino. Por lo tanto, no nos sorprende que la sexualidad de cada ser

también sea algo único y misterioso (Jaime Stubrin 1993). **La identificación del amor erótico como “llama de Yah[veh]” (Cantares 8:6)** anticipa las afirmaciones en 1 Juan 4:8 y 16 de que “Dios es amor” y éstas señalan el camino a la integración del amor erótico y la espiritualidad. Obviamente, si Dios es amor y el amor humano viene de Dios (1 Juan 4:7; Romanos 5:5), no debemos pensar en la sexualidad humana como algo sucio o pecaminoso, ni crear dicotomías platónicas entre el cuerpo y el alma, ni pensar en el cuerpo humano (creado por Dios) como algo inferior al espíritu. Por lo tanto, aunque las alegorías judías y cristianas (sobre el amor de Dios para Israel o el amor de Cristo para la Iglesia) están equivocadas como *interpretaciones* del Cantar de los cantares, son acertadas como *aplicaciones* que nos enseñan otras esferas, además de la sexualidad, donde el amor de Dios se manifiesta en la vida humana. Juan Carlos Sánchez Sottosanto comenta (en una carta personal):

Paradójicamente, muchas de esas alegorías son fuertemente eróticas. En lengua castellana, las más bellas son los célebres poemas “Noche oscura” y “Cántico espiritual” de San Juan de la Cruz (Juan de Yepes). Un lector no católico podría leerlos como simple poesía erótica. De hecho el catolicismo se vio obligado a “salvar” estos poemas de su contenido erótico. Pero de ellos se apoderaron críticos y poetas de la talla de Paul Valery o el argentino Juan Gelman (Premio Cervantes), leyéndolos en clave puramente erótica.

El amor mutuo elaborado en los poemas eróticos en Cantares tiene muchos paralelos en otras esferas: los miembros del cuerpo de Cristo en diálogo y servicio mutuo, la búsqueda de “ovejas extraviadas”, la disposición de escuchar preguntas y críticas, y el riesgo de la vida por amor del prójimo o hermano/a.

En Cantares, el jardín en el centro del libro (4:16-5:1a), donde los amantes se encuentran y hacen el amor, es el lugar santísimo donde la llama de Yahveh, como la lámpara en el Templo, quema con un poder inextinguible y eterno (8:6-7), pues “el más grande” de todo es el amor (1 Cor 13; 1 Juan 1:5; 4:8, 16); Roland Murphy 1990:104).

1 Los pobres. Por ser poemas eróticos, todo el vocabulario en Cantar de los cantares trata del amor (hebreo: *‘ahab*; LXX: *agapao*, *ágape*) y no hay vocabulario específico para pobres, oprimidos, violencia o justicia. Un poema describe una experiencia (tal vez un sueño) de violencia en la calle, cuando una persona es golpeada por la policía (5:7) —todos los comentaristas **dan por supuesto** de que la persona que anda de noche en la calle, buscando un varón amado, es una mujer, pero el texto hebreo no es tan específico.

Por ser poesía, también es difícil precisar el nivel socio-económico de los amantes: ¿son campesinos sin hijos que en juegos eróticos pretenden ser realeza o más bien figuras educadas de la corte real, que pretenden ser campesinos? ¿O gente común que se divierte libremente con metáforas campesinas y reales alternadamente? En la antigüedad, la poesía escrita comúnmente era producto de las cortes, pero a veces solamente **se** ponía por escrito el producto oral de las aldeas. Así, en varios textos se sugiere un ambiente campesino/aldeano:

1:5-6	ella es campesina negra que cuida viñas
1:7a, 8	él es pastor de ovejas
1:7	como mujer velada (sospechosa de ser prostituta)
1:16-17	cama rústica en el campo
2:13, 15	las viñas... las pequeñas zorras que devastan las viñas
4:1-2	rebaño de cabras...
4:1-5:1	los amantes se encuentran en el campo
6:2, 11-12	en el jardín
6:5-6	rebaño de cabras... de ovejas
7:11-13	salgamos al campo... las aldeas... las viñas
8:5b, 13-14	en el jardín

Pero otros textos sugieren un contexto urbano y/o real:

1:1, 5	Salomón, poeta y amante supremo (cp. 1 Reyes 4:32), el rey
1:9-11	los carros de Faraón, ella con joyas de plata y oro
1:12	el rey reclinado en su diván
2:4	la sala del vino/banquete
3:2-3	en la ciudad con calles, plazas y guardias
3:6-11	llegada de la litera de Salomón
5:6	violencia por parte de las guardias de las murallas de la ciudad
6:8, 9b	sesenta reinas, ochenta concubinas, vírgenes innumerables
6:12	los carros reales
7:1	hija de príncipe
7:5	el rey está preso en las trenzas
8:11-12	Salomón tenía una viña plantada en Baal Hamón (lugar desconocido)

Norman Gottwald concluye que la poesía de Cantares ha pasado por una trayectoria dialéctica: (1) partiendo de poemas campesinos (donde los pobres proyectaron fantasías de realeza); (2) pasando por la opulencia de la corte (donde los sofisticados pretendieron escaparse para ser campesinos simples y primitivos); y (3) terminando en los círculos sapienciales, que procuraron sintetizar ambos elementos para hacer del mejor de los cantos el más sabio de los amores (1985:546-551; Chana Bloch 1995:19-20). La segunda etapa podría representar “un proceso similar a la poesía bucólica helenística y latina, que idealizó la vida de los pastores y también la cargó de erotismo; ver por ejemplo en Teócrito y Virgilio, cuya Égloga II habla del amor de dos pastores masculinos, Corydón y Alexis” (Juan Carlos Sánchez Sottosanto, carta personal). Ver 3:6-11 bajo “3 Minorías Sexuales” para otra posibilidad.

Podemos trazar una trayectoria parecida para el título de Cantares (“**para/de Salomón**” *lishelomoh*, 1:1). La Biblia contempla a los reyes y su riqueza con cierta sospecha —y al rey Salomón en particular (Deut 17:1-20; 1 Reyes 11:1, 4, 9-11; ver Ecl sobre la vanidad, 2:4-11) —. Pero en Cantares (ca. 300-200 a.C.) Salomón y su reino opulento (ca. 970-931) ya son legendarios (ver detalles en Chana Bloch 1995:9-10):

1) En los poemas de Cantares, Salomón es solamente una figura importante en las fantasías de los amantes, legendaria por su esplendor, riqueza, sabiduría (1 Reyes 10:2-3; 9:26-28; 10:11, 14-22) y amores (11:1-3; 700 esposas y 300 concubinas). Pero en la conclusión del libro los amantes declaran que todas las riquezas de Salomón no valen nada comparadas con el amor.

2) “La Sulamita (una “Salomón” femenina) desprecia al rico tonto que trataría de comprar el amor (8:7), y su amante rechaza al rey, con su viña y necesidad de vigilarla (8:11-12)... En el Canto, aun aquel rey magnífico no es comparable con los amantes que disfrutaban de una fiesta en el esplendor del amor” (Chana Bloch 1995:11).

3) Tal vez impresionado con el lugar importante de Salomón en los poemas del libro, y para asegurar la **supervivencia** del libro y promocionar su aceptación, un escriba varón puso como título un dedicatorio “Para Salomón” (1:1; Ariel Bloch 1995:137).

4) Finalmente, el título *dedicatorio* fue mal interpretado como indicación del *autor*, una conclusión ridícula que **llevó a** innumerables tergiversaciones del sentido original. No obstante, en el contexto canónico, el título conserva un valor fundamental al hacernos recordar que la Sulamita no es una segunda Moisés, dándonos leyes para controlar la sexualidad, sino una segunda Salomón que, con el género literario de poesía erótica, nos ofrece sabiduría y nos trae la paz de una buena experiencia erótica (8:10).

Sea lo que sea el contexto socio-económico de los poemas, es evidente que, frente a las jerarquías y autoridades humanas, el amor erótico, aquella “llama de Yahveh”, actúa socialmente como algo caprichoso y subversivo. Como es evidente en tanta literatura erótica —desde Romeo y Julieta hasta la película “Titanic”— el amor erótico tiende a romper barreras y a trascender las fronteras nacionales y étnicas que procuran controlarlo o aplastarlo. Así, el amor erótico en Cantares subvierte el orden patriarcal que discrimina contra **los** campesinos pobres y **las** personas de color.

2. Las mujeres

Además de ser el único libro en la Biblia cuyo tema principal es el amor erótico, Cantares sería **el único libro cuya autora parece ser una mujer**, y donde mayormente escuchamos directamente la voz femenina, que subvierte los valores patriarcales: “**En** este mundo –de una sexualidad **centrada** en la reproducción, de jerarquías, y de derechos de varones, donde las mujeres que toman la iniciativa en relaciones sexuales siempre son calumniadas– trepa el Cantar de los cantares. El libro empieza (1:2) con una iniciativa femenina... La voz y la presencia de esta mujer siguen como dominantes en todo el libro” (David Carr 2000:240; cp Harold Bloom quien identificó el “yahvista” como mujer). La mujer es muy joven, apenas saliendo de la pubertad, según los hermanos (8:4-5; cp. la contestación de ella, 8:10). Al final del libro, los amantes declaran su independencia de los hermanos y de Salomón y su corte (8:10-14).

Peor todavía (para las ideologías patriarcales y blancas), la autora confiesa ser una persona de color y –en vez de la humildad esperada– insiste en que su misma negritud es hermosa (1:5; ver el lema de los negros en la lucha por sus derechos en los EEUU: “Black is beautiful”, lo negro es bello). En parte el color de la Sulamita es genético, pero también en parte **podría ser** porque no es una protegida “hija de Jerusalén” o una concubina del Rey Salomón, con esclavos y esclavas, sino una campesina que trabaja bajo el fuerte sol de Palestina (1:6).

Para evitar la conclusión subversiva de una mujer negra como autora, otros sugieren que la mujer que domina Cantares es nada más que la fantasía erótica de un autor varón, que sueña con encontrar a **esa** mujer, pues la producción literaria en la antigüedad fue virtualmente un *monopolio masculino* (J. Sasson 1987:735; David Clines 1995:100-121; Susan Ackerman 1998:1). Juan Carlos Sánchez Sottosanto comenta.: “Esto es relativo si pensamos en la poesía jónica o ática. Si bien el nombre de Safo es el más conocido, se conocen más de 20 escritoras griegas, aunque sólo **queden** fragmentos brevísimos de su producción”. Podríamos cederles a los varones su virtual monopolio *literario*, sin negar la probabilidad de que, al menos en la tradición *oral*, los poemas representan una contribución femenina, pues la Biblia asocia a las mujeres con la poesía y los cantos (Miriam, Éxodo 15:20-21; Débora, Jueces 5; ver 1 Samuel 18:6-7; el duelo en Jeremías 9:17-22; 2 Crónicas 35:25; Chana Bloch 1995:21).

La interpretación moderna de Cantares, como un manifiesto por la liberación de la mujer, tiene antecedentes en el comentario de Christian David Ginsburg (1857), judío convertido al cristianismo y solidario con varios grupos minoritarios y oprimidos (Pope 1977:137-141, 205; J. H. Hayes 1999:448-449). Pero la pionera principal en la interpretación feminista moderna es la biblista lesbiana, Phyllis Trible (1973; 1978). Marvin Pope, al resumir su contribución a la interpretación de Cantares, concluye que Trible “ciertamente tiene razón en señalar el rol igual **y hasta** dominante de la mujer, y la ausencia del machismo o patriarcado” en el libro (1977:210). Chana Bloch resume la evidencia de la prominencia de la Sulamita y otras mujeres en el libro, y concluye: “Uno podría **estar** tentado **de** calificar Cantares como subversivo, si no fuera el menos polémico de los libros” (1995:14).

Sin embargo, aunque la intención de la autora pudiera ser pacífica (8:10), frente a la opresión de sociedades patriarcales y machistas, sean antiguas o modernas, el efecto del libro bien interpretado es sumamente subversivo, como **evidencian** los innumerables esfuerzos durante dos mil años por censurar y tergiversar su sentido. Renita Weems delinea bien la evidencia de que la retórica del libro comunica “una subyacente y sutil polémica” (1992:167) y concluye: “No es solamente la hermosura del amor y la salubridad de la sexualidad humana en abstracto lo que los amantes afirman. Es el amor mutuo *de ellos* y su atracción mutua irresistible lo que recalcan. Son dos amantes a quienes, por motivos inescrutables, la sociedad procuró separar —tal vez porque procedían de clases sociales diferentes, o fondos étnicos distintos, o tenían piel de color diferente” (1992:168). O en vez de tales *diferencias*, en algunos poemas ¿podrían ser amantes del *mismo* sexo, como David y Jonatán o Rut y **Noemí**? Aunque parece probable que los poemas de Cantares mayormente procedieron de una mujer (solamente los prejuicios tradicionales están en contra; ver arriba), no debemos confundir las preguntas de autoría e ideología, pues un varón también podría escribir poemas eróticos subversivos **sobre el** patriarcado y **el** machismo —especialmente un varón enamorado, pues el amor en sí, frente a la opresión, es subversivo—.

En cuanto a la Sulamita, Chana Bloch (1995:4-5) resume bien la evidencia principal de su prominencia en el libro, pues no es la doncella tradicional, pasiva y velada, **sino** más bien:

ella tiene la primera y la última palabra (1:2 y 8:14);
ella toma más iniciativa en los actos de amor (3:1-5; 5:6-7);
arriesga su vida buscando a su amado en la calle, de noche (7:12-14; 8:5; 6:11-12);
solamente ella hace declaraciones dramáticas sobre sí **misma** (1:5; 8:10),
solamente ella manda a los elementos de la creación (4:16; cp. Jesús, Mc 4:35-41);
ella es la más dinámica (“imponente como ejército”, NBJ 6:4, 10);
ella termina el libro con la única afirmación teológica, reafirmando el supremo poder
y valor del amor y haciendo hincapié en su carácter eterno (8:6).

Puesto que algunos poemas hablan de la madre y *su* casa, pero nunca del padre, algunos **sostienen la** evidencia de una sociedad matriarcal edénica, que precedió a la sociedad patriarcal opresora (1:6 RV; 3:4; 6:9; 8:1-2, 5b; ver Gn 2:24; → Miq 7:6). La madre de la Sulamita parece ser una madre soltera o viuda (3:4), mientras la de su amante concibió y dio a luz debajo de un manzano (8:5b) —que sugiere un estilo de vida tan escandaloso como el de los amantes—. La tercera madre mencionada en el libro es la de Salomón, que lo coronó el día de su boda (3:11). El texto no especifica cuál boda de Salomón (**ya** que tuvo 700 esposas y 300 concubinas), ni que la madre de Salomón era Betsabé (2 Sam 11) —y el gran rey David, que cometió adulterio con Betsabé, **no aparece mencionado**—. En otros libros, los padres crean y transmiten las tradiciones, pero en Cantares únicamente la madre transmite las tradiciones del amor (8:2). Las tres madres no son pasivas sino activas, y tan fuertes como la Sulamita.

Además de la Sulamita, el libro se refiere a las hijas de Jerusalén/Sión (1:4b-5; 2:7; 3:5, 10-11; 5:8-9, 16b; 8:4), que actúan como coro o audiencia; “un cortejo al que los enamorados interpelan”, o “que interviene para introducir o dar pie a un desarrollo poético” (cp. 1:8; 5:1b, 9; 6:1, 13 [7:1]; NBJ nota 1:5).

3 Las minorías sexuales, los animales y la creación (la “naturaleza”). Al leer el Cantar de los cantares cada primavera durante la Pascua, los judíos señalaron que la liberación de la opresión lograda en el Éxodo se extiende también a la esfera del amor erótico. Entendido así, el libro es la Carta Magna de la liberación sexual —la liberación de todos los esfuerzos de los opresores por controlar y apagar esta “llama de Yahveh”, el Dios **liberador**, que es amor—. Los amantes parecen experimentar una gran “pasión” (del latín *patior*, “sufrir”), pero “ellos no sufren el amor, lo disfrutan” (Chana Bloch 1995:7; cp. la fiebre de amor, 2:5; 5:8). Salomón viene del desierto, sediento, a pesar de sus mil mujeres (3:6, “¿Quién es ésta que sube por el desierto?”); la Sulamita, al venir del desierto (8:5, “¿Quién es ésta que sube por el desierto?”), viene contenta, apoyada sobre el hombro de su amado (cp. 6:10).

Al principio del libro, los amantes ya están en una relación sexual, y el libro termina, no con una boda patriarcal (como la de Salomón, tratado en 3:6-11 ¿con burla?), sino con un rechazo de tales planes de los hermanos (8:10), una fuerte crítica a Salomón con todo su dinero y harén (8:11-12; 6:8-9), y **con una afirmación firme** de la libertad que los amantes han buscado y defendido **a lo largo** del libro (8:12a, 13-14). La relación erótica ya existe **desde el** principio (1:2) y la conclusión implica su continuidad (8:14). **En sentido contrario a las expectativas** de los teólogos que **buscan** derivar una “ética sexual” de Cantares, el libro no termina con las afirmaciones sobre la permanencia y el poder del amor (8:5-7), sino con la invitación a escapar de nuevo de la sociedad (con sus esperanzas de matrimonio patriarcal, descendencia y herencia) y **con una** exhortación de la mujer a su amado **donde evoca** imágenes de libertad (8:13-14).

A veces el amante se dirige a la Sulamita como “novia” o “hermana” (4:8-12; 5:1-2), pero son metáforas y no sugieren ni el incesto ni un matrimonio inminente (Ariel Bloch 1995:175). La Sulamita nunca se dirige al varón como esposo, sino **en la mayoría de los casos** como “mi amado” (*dodi*): 1:13-14, 16; 2:3, 8-10, 16-17; 4:16; 5:2, 4, 5, 6, 6, 8, 10, 16; 6:2, 3, 3; 7:10, 11, 12, 14; 8:14; (26 veces total; cp. las hijas de Jerusalén: “tu amado” 5:9; 6:1; 8:5 (tres veces total). Además, ella se refiere seis veces a la excelencia del varón en “tus actos de amor sexual” (*dodim*; 1:2, 4; 4:10, 11; 5:1; 7:13; cp. Prov 7:18; Ezeq 16:(7-); 23:17; los Bloch traducen “your love-making” para evitar la

ambigüedad de “tu amor” (1995:3-4). Aunque utilizan metáforas, los poemas hacen patente que los amantes hacen el amor varias veces (5:1; 6:12), **ellos** no se limitan a caricias y dulces discursos (Chana Bloch 1995:4, 17).

El amor sexual de los amantes en Cantares, aunque esté fuera del marco patriarcal de la Ley, no se condena como algo “contra la naturaleza” o **contrario a la** voluntad del Creador. Más bien, el libro celebra el erotismo con imágenes de la creación: plantas, productos exóticos —y sobre todo de los animales no domesticados—. Aunque el libro no le **concede** a los zorros muy buena publicidad (2:15; ver los dichos modernos sobre el zorro en el gallinero), sobre todo la Sulamita escoge imágenes de animales silvestres para exaltar la libertad, fuerza y gracia de su amado —que parece más un bailarín (“saltando por montes, brincando por lomas”, 2:8-9) que un humilde pastor—. Reclama de las hijas de Jerusalén un voto “por las gacelas y las ciervas del campo” (3:7; 3:5; cp. 5:8; 8:4) en vez del nombre de Yahveh (cp. el tercer mandamiento en Éx 20:7; Deut 5:11). Como en Génesis 2 e Isaías 11, en Cantares no hay oposición ni conflicto entre los seres humanos y los animales, ni tampoco jerarquías o dominio del varón sobre la mujer y los animales. Los amantes parecen volver a Edén (Gn 2) con su abundancia sin sudor (Chana Bloch 1995:9-10; Andrew Linsey 1994/96).

Los amigos (*khaberim*, masculino plural, 8:13; ver 1:7) parecen ser otros pastores no casados, que rodean y escuchan con admiración la voz de la Sulamita. Aunque al final la mujer se encuentra “en los jardines” rodeada por estos amigos (8:13), ella termina invitando al amante a escaparse de nuevo para disfrutar de la libertad y privacidad en el campo (8:14). Según muchas traducciones, la Sulamita dice que no quiere andar “tapada” (con **un velo**, como una prostituta; ver BNP y RV95 notas). Otros piensan que es mejor traducir “perdida” (NBJ; cp. “vagabunda” DHH y BL; “como errante”, RV95), pues era común en contextos pastoriles perder el camino (NBJ nota 1:7), y a través del libro los amantes se contemplan más como desnudos que velados (Bloch 1995:5, 38-39, 142-143, 166-168; cp. *tmmah*, “pelo”, no “velo” en 4:1, 3; 6:7 e Isa 47:2, contra NBJ, DHH, BL, NVI, NRSV, Murphy 1990:159 y Pope 1977:457-458).

En ausencia de un padre, los hermanos de la Sulamita parecen ejercer una autoridad patriarcal opresora. La reprenden y la castigan —tal vez por su conducta sexual con su amante (1:6). Planean **encontrar** un marido respetable para su hermanita, apenas adolescente (8:8-9). Pero el libro no los dignifica con el título de “hermanos” (8:1), sino que los llama “hijos de mi madre” (RV 1:6; cp. 8:8-9). Los esfuerzos de los hermanos por imponer la **moral** sexual tradicional parecen ser respaldados por la violencia de las guardias de la ciudad (3:1-3; 5:6-7). Como ha sido frecuente en la historia, los que pretenden defender “la moralidad” son los que más ofenden contra la libertad, la justicia, el amor y la vida.

Tres veces la Sulamita se dirige a las “hijas de Jerusalén” y les conjura “que no levanten y no despierten al amor hasta que quiera / le plazca”—tal vez la única norma trascendente que se menciona en el libro para la conducta sexual (2:7; 3:5; cp. 8:4; BL contra NBJ, DHH, NVI). El conjuro refleja la perspectiva común en la literatura sapiencial, que “hay bajo el sol un momento para todo y un tiempo para hacer cada cosa” (Ecl 3:1). Pero el conjuro, no en el nombre de Yahveh, sino “por las gacelas y las ciervas del campo” (Cantares 2:7; 3:5), sugiere un contexto donde la tentación común sería procurar manipular a otros, especialmente en la esfera romántica, con afrodisíacos, encantos o hechizos (Pope 380; ver Gn 30:14-24). También podríamos preguntar si las madres y/o la Sulamita, cuando jóvenes, habían sufrido abuso sexual que las llevó a estilos de vida tan contrarios a la moralidad dominante (ver la observación de Jesús sobre la prostituta que “ha amado mucho”, Lucas 7:47).

Otras mujeres representantes de minorías sexuales, aparecen como miembros de la corte de Salomón: 60 reinas, 80 concubinas e innumerables “doncellas” (‘*almanot*’; 6:8-9; ver también las “doncellas” que aman al joven pastor; 1:3; 2:2). Probablemente son todas estas mujeres las que piden que la Sulamita repita su baile y quieren observarla (7:1 [6:13]). Seguramente los hermanos, guardianes de la moral patriarcal, no estarían muy contentos con tanta estimulación erótica frente a una multitud de observadores. Pero tal vez todo el “voyeurismo” no es literal, sino una imagen que estimula el erotismo de los amantes. Tres veces la Sulamita reclama una posesión y relación exclusiva: “Mi amado es mío y yo de mi amado” (2:16; 6:3; 7:10; cp. 8:6,10). Algunos relacionan la referencia al pozo (4:15)

con la exhortación en Proverbios 5:15-20 de mantener la exclusividad sexual con la esposa de la juventud. También entienden Cantares 8:6-7 como una afirmación de una relación permanente.

Sin embargo, en tales poemas eróticos, cualquier afirmación o compromiso para establecer una relación sexual monogámica, exclusiva y permanente surge libremente como expresión del amor —no se impone a todos los demás como ley o ética sexual absoluta. Las “hijas de Jerusalén”, por ejemplo, son observadoras, no participantes en tal compromiso, y las esclavas, las 700 esposas y 300 concubinas de Salomón, no tuvieron tal opción (como tampoco los esclavos y las esclavas miembros de las iglesias en el Nuevo Testamento). Y aun en el caso de la supuesta pareja exclusiva y permanente de Cantares, sería riesgoso suponer que el amor mutuo “posesivo” indica necesariamente un control absoluto de los genitales del otro. Por ejemplo, imaginar que tal amor comprometido implica una abstención total de la masturbación durante largas separaciones (que parecen comunes en los poemas) sería ir mucho más allá del texto. Y si se permite la masturbación solitaria durante ausencias, ¿qué decir de la masturbación mutua u otras expresiones eróticas que no involucran la penetración vaginal (sexo oral, relaciones homoeróticas, etc.)? Con frecuencia la Biblia Hebrea parece limitar las relaciones sexuales al matrimonio (Chanda Bloch 1995:13; Tremper Longman señala el contexto “canónico” del libro). Sin embargo, el esfuerzo por el control de las relaciones extramatrimoniales **aquí** no es un asunto de “ética sexual” sino de propiedad, pues la sexualidad/fertilidad de la soltera era propiedad de su padre y la de la esposa pertenecía a su esposo (ver Prov 5:9-10 contra el gasto de los recursos para comprar relaciones con una prostituta; Lucas 15:30; William Countryman 2007:159-61, 196-99).

No es el propósito de la poesía erótica dictar leyes o establecer una ética absolutista, sino proyectar un paradigma admirable y digno de respeto e imitación para los que deciden hacerlo libremente. En los poemas, la pareja siempre demuestra tolerancia y respeto para las personas en otras situaciones y otras opciones sexuales (las hijas de Jerusalén, las madres solteras/viudas, los hermanos, amigos, etc.). Solamente Salomón parece ser blanco de crítica negativa por su estilo de vida en general y por su esfuerzo de manipular y controlar a los demás con su dinero (8:7, 11-12).

Las descripciones de atracción heterosexual en la Biblia no constituyen una ley, solamente reflejan una *sabiduría* que resulta de observar la misteriosa realidad humana (ver Prov 30:18-19, “el camino de un varón con una mujer”, un texto que supone un varón activo con una mujer pasiva; cp. el águila, la culebra, y la nave). La sabiduría resulta de la observación de la realidad **multifacética** y misteriosa que nos rodea y jamás pretende dictar leyes simplistas o injustas que no reconocen la complejidad de **lo real**. Mientras en Proverbios 30:18-19 la maravilla es el camino de un varón con una mujer, en Cantares es más bien el camino de una mujer no casada en búsqueda de su amante, con el amor y el placer mutuo como el único motivo —no es una mujer casada abrumada con tareas domésticas y preocupada por descendencia o herencia— (Chana Bloch 1995:14; cp. “la buena esposa” de Prov 31:10-31).

Cantares, como Proverbios, subraya el misterio de la sexualidad. Génesis 1:28 y 2:23-24 tampoco nos dan “leyes” o “ética”, son relatos, historias de la creación. Podemos hacer teología partiendo de la historia (Éxodo), pero siempre resulta una teología contextual, no una ideología simplista. Proverbios 5:15-19 recomienda una relación sexual con la esposa de la juventud, probablemente en contraste con el gasto de recursos familiares con ramerías y con los divorcios iniciados por varones, que querían casarse con mujeres adineradas extranjeras e idólatras (matrimonios comunes en tiempo de → Esdras y Nehemías). Aun → Eclesiastés, cuando recomienda que los jóvenes disfruten de la vida con la mujer amada (9:7-9), califica tal vida como “vanidad” (12:8) y el autor testifica que nunca encontró una mujer confiable (7:28).

Sin embargo, tanto la interpretación feminista/mujerista como la hipótesis alternativa (que reduce la mujer dominante a una fantasía erótica de un autor masculino) **presuponen un marco ideológico heterosexista para la interpretación de los poemas:**

- si un poema alaba el cuerpo masculino, suponen que son palabras de una mujer;
- y si alaba el cuerpo femenino, suponen que el autor tiene que ser un varón.

Sin embargo, el libro no siempre **apoya** esos supuestos heterosexistas, dado que en el texto hebreo original (sin la adición de puntos vocálicos hecha por escribas masoretas) muchas veces **se** carece de indicación de los sujetos que hablan y la mayoría de los poemas originalmente pudieron haber sido homoeróticos (Paul Johnson 1990). Los fragmentos de los Rollos del Mar Muerto son ejemplos del texto hebreo primitivo, sin consonantes (ver las páginas al principio y final en Murphy 1990). Asimismo, **J. Cheryl Exum afirma del libro que “su apertura [open-endedness] lo permit ser leído en términos de relaciones homoeróticas y de relaciones divinas-humanas” (WBC 2012:247).** La fecha tardía comúnmente aceptada para Cantares (300-200 a.C.) apoya la hipótesis de Johnson, pues después de Alejandro Magno es evidente en Palestina el impacto de la cultura griega, con sus gimnasios, baños públicos, aceptación de la desnudez y tolerancia para ciertas expresiones del homoerotismo (Chana Bloch 1995:26; Juan Carlos Sánchez Sottosanto señala como prueba en los deuterocanónicos: 1 Macabeos 1:10-15; 2 Macabeos 4). En vez de suponer poemas homoeróticos, escritos por un varón, sería más fácil aceptar una autora bisexual o lesbiana (ver la poetisa griega Safo de Lesbos, ca. 600 a.C.). En su forma original, tomado aisladamente, cualquier poema podría ser homoerótico. Sin embargo, el orden final de los poemas del libro usualmente alterna las voces femeninas y masculinas que apoyaría una lectura mayormente heterosexual (ver especialmente 1:3 y 5:9ss). Pero otros textos ofrecen posibles ejemplos del homoeroticismo (1:4cd, 5-6; 6:1, 9-10, 12-13/7:1). Probablemente la deconstrucción de la ideología patriarcal es la contribución principal que hace el libro contra el heterosexismo. La NIV (inglés) preserva la ambigüedad del hebreo original, con notas que hablan de “lover”, “beloved”, “friends” (distinguiendo entre activo/a y pasivo/a pero sin indicios de género). Pero –muy **en contra de** la evidencia del libro mismo– en la NVI (español) **se** presupone que siempre es un varón el que toma la iniciativa como “Amante”, y que la “Amada” es siempre una mujer pasiva. Así en la NVI desaparece la ambigüedad del hebreo, pues en castellano cada palabra tiene género: “La amada”, “El amado”, “Los amigos”.

Nota 1:6 ¡Mi propia viña no guardé/cuidé! (“La muchacha ya ha tenido relaciones sexuales”, BNP nota; 1:7d)
1:7 ¿Por qué he de ser yo como una que se cubre con velo (“como una prostituta” BNP; ver 1:6d; Gén 38:13-15)
 BNP comenta en su nota 1:7-11: “La mujer que habla en este epigrama no quiere continuar siendo una prostituta, no una mujer ‘errante’, como se traduce habitualmente” Las personas que ejercieron el oficio de pastor no tenían una buena reputación moral (→ Luc 2:8-20). Además, Mateo incluye dos prostitutas en su genealogía de Jesús (→ Mateo 1:1-18): (1) Tamar, quien se presentó como prostituta para tener relaciones con su suegro Judá (Génesis 38); (2) Rahab, la ramera gentil de Jericó (→ Josué 2); ver además en esta genealogía: (3) Rut, la moabita, gentil, inmunda, que sedujo al piadoso Boaz, de acuerdo con la tradición del matrimonio levirato (ver el libro de Rut); y (4) Betsabé, la esposa adúltera de Urías, luego la octava esposa del Rey David (2 Samuel 11; ver Mat 21:31-32). Sobre 2:4-7 la BNP nota dice: “El campo de batalla nos permite pensar en el tercer personaje femenino presentado en el prólogo de libro: en la prostituta”. Sobre 2:15 la nota BNP refiere a “las raposas que son un peligro para la viña no guardada en otro tiempo”. Además, las aventuras en la calle (3:1-4 y 5:2-8) parecen más como aventuras de una prostituta que una virgen tradicional (ver la Magdalena con Jesús, Jn 20:11-18). Sobre 6:1-3, la BNP nota dice: “La prostituta [de 1:8] no sabe dónde está su amado... La mujer de este breve epigrama sabe muy bien dónde está su amado”. Según BNP, en 6:8-12 una madre habla con dolor, pues: “Para colmo de desgracias, su hija ha sido conducida al harén del rey, tan nutrido” donde “doncellas, reinas y concubinas elogian a la hija raptada... La última voz que oímos es la de la mujer raptada. Responde a la pregunta coral, recordando: había bajado a contemplar, cuando, sin saber cómo, alguien la raptó” (nota XVII).

Nota “Salomón” (1:1, 5; 3:7, 9, 11; 8:11-12); “el rey” (1:4b, 12; 3:9, 11; 7:1 [“príncipe”], 5/6;

Como comenta Pablo Andiñach sobre la llegada **de Salomón reclinado** en su lujosa cama (3:6-11): “La pareja de Cantar no debe ser entendida en relación con este mundo sino en oposición a él... Las personas humildes no poseen muebles suntuosos... El contraste entre el mundo de la pareja y el de las clases altas es demasiado grande... A la autora no le interesa vincular la experiencia de la pareja con la monarquía y sus prácticas sino presentar una crítica de aquel modelo” (1997:100). Y sobre 8:11-12 Andiñach dice: “Ahora el blanco de las palabras es Salomón mismo... La ubicación de ese poema hacia el final del libro indica que estamos ante un cierre temático. De Salomón se ha hablado en varias oportunidades y aquí se está completando el mensaje de rechazo de su modelo y el de la clase dirigente de la época” (1997:152-53). Por lo tanto, no es extraño que 3:6-11 se burle de Salomón como afeminado (“¿Quién es ésta...?”). Ver la nota que sigue.

Nota 3:6-11 Mujer: la procesión de la boda real: “la litera de Salomón... Hijas de Sión, salgan a ver”

6 ¿Quién/Qué es ésa/ésta que sube del desierto (“ésta” fem.) → 6:10; 8:5

Como columnas de humo,

Con perfumes de mirra e incienso,

Con todos los polvos aromáticos del mercader?

7 ¡Miren! Es la cama/litera (fem) de Salomón, (ver Mateo 25:1-13, la llegada del novio)

Rodeada por sesenta soldados,

(poder; cp los 30 de David, 2 Sam 23)

De los soldados israelitas,

8 Todos portando espada,

Adiestrados para el combate,

Cada uno con la *espada al flanco*,

(¿un eufemismo fálico? Ver “los peligros de la noche”)

Contra los *peligros de la noche*

(¿violación sexual, penetración anal?)

9 El rey mismo fabricó el carruaje,

Salomón, de madera del Líbano.

10 Hizo sus columnas de plata,

(lujo, riqueza)

Su respaldo, de oro,

Su asiento, púrpura;

Su interior tapizado con **amor** → (*‘ahabah*)

Por las **hijas de Jerusalén**. → 1:8; 2:7; 3:5, 10; 5:8,16; 6:1; 7:1; 8:4;

11 ¡Salgan y miren, **hijas de Sión**, + 3:11 ...de Sión

Al Rey Salomón con su corona,

La corona con la cual **su madre** lo coronó, → 1:6; 3:4; 6:9; 8:1, 2, 5 (¿Betsabé, si fuera histórica!)

El día de su boda,

El día en que se alegró su corazón.

La referencia en 3:11 a la “boda” (*khatunnah*; Schókel 288) de “Salomón” (3:7, 9, 11) es la única referencia a la institución del matrimonio en el libro, pues todos los demás poemas hablan de una pareja de amantes que disfrutaban de un amor consensual fuera del marco del matrimonio patriarcal. Con razón, entonces, Roland Murphy comenta que el texto parece ser “un cuerpo **extraño** dentro de Cantares” (1990:152). Davidson (2007:564-66) sigue a los pocos comentaristas que interpretan 3:6-11 como una descripción literal e histórica del matrimonio de Salomón con una princesa egipcia (1 Reyes 3:1; la hija del Faraón Siamun, 978-59 a.C.). Para la gran mayoría, sin embargo, el poema refleja otra *ficción real/salomónica* donde la mujer habla a las hijas de Sión de la llegada de su amante, ahora **arribando** como “rey” en vez de “pastor” (Murphy 1990:152; Longman 2001:133; Exum 2005:141; ver la ficción de realeza en 1:4,12; 6:8-9; 7:4/5; 8:11-12). Para Tremper Longman el poema utiliza la leyenda de Salomón con toda su riqueza y poder militar para celebrar el amor y el matrimonio (2001:133-37).

Sin embargo, todos los demás poemas celebran un amor consensual, no la institución patriarcal de matrimonios arreglados por los padres con fines políticos. Puesto que es la mujer que habla en 3:1-5 y 11, probablemente es ella que sigue hablando en 3:6-10. En 3:6 no **está** claro de quién o de qué se habla, **ya que** la traducción más común de la primera palabra sería “¿Quién...?” con referencia a un sujeto **femenino** (ésa/ésta). Pero si es la mujer que habla, ella está señalando a las hijas de Sión la llegada de “ésta” (Salomón). Literalmente, entonces, el poema parece burlarse de un Salomón afeminado y perfumado (3:6; “Esta”) que se acerca acostado en su lujosa cama portátil y protegido por 60 soldados (ver los “cama-varones” afeminados de Pablo en → 1 Cor 6:9). En la antigüedad un varón “afeminado”, en **lugar** de designar **a quienes tienen sexo** con varones, podría **referirse a** un “heterosexual” que disfrutó de lujos en **lugar** de **asumir el rol de** guerrero disciplinado y **pasaba** mucho tiempo con mujeres. Así, **resulta** mejor reconocer que la referencia a la “madre” de “Salomón” (3:11) es un elemento doblemente subversivo en el libro, **ya que** ignora a su padre David, que cometió adulterio con Betsabé (la madre de Salomón) y pone como paradigma del matrimonio patriarcal el peor ejemplo de la Biblia (Salomón con sus harén de mil mujeres, burlado de nuevo en 8:11-12). Por lo tanto, después de la extraña inserción de este poema sobre el matrimonio “matriarcal” de “Salomón”, Cantares nos lleva de nuevo a descripciones de un amor consensual disfrutado fuera del marco del matrimonio en las montañas y los jardines (4:1-5:1). El amante viril de los demás poemas (saltando en las montañas como un animal silvestre) hace un fuerte contraste con el afeminado Salomón que llega perfumado en su lujosa cama (2:8-9; 7:14). Podríamos sugerir una trayectoria hipotética del poema, que tal vez (1) en su forma original celebró la boda del Salomón histórico (ver Salmo 45); después (2) por siglos fue utilizado como simple poema de amor, celebrando el amor y los matrimonios de gente común, con el novio visto como un “rey” salomónico; pero (3) al ser incluido en el contexto del libro de Cantares funciona subversivamente **contra** la institución del matrimonio patriarcal tradicional y **se** burla de **un** Salomón afeminado en contraste con el amante viril de los demás poemas. La trayectoria de este poema, entonces, empezando en círculos reales, sería diferente de la que propone Gottwald para los demás poemas (ver 1 Pobres arriba).

Davidson, Richard M. (2007). *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*. Peabody: Hendrickson.

Al tratar el **Cantar de los Cantares** Richard Davidson desarrolla el paradigma Adán-Eva para la bendición matrimonial y global (Gén 1-2): las relaciones sexuales sólo deben permitirse después de la ceremonia matrimonial que sella una relación heterosexual, permanente y exclusiva. Davidson (2007:596-600) sigue unos pocos comentaristas (Michael Goulder, y los evangélicos Dennis Kinlaw y Craig Glickman) que analizaron las experiencias sexuales de Cantares de esta manera:

- (1) Prematrimonial: solamente caricias (1:2-3:5);
- (2) La procesión de la boda y la consumación del matrimonio (3:6-5:1); y
- (3) Las plenas relaciones sexuales de la pareja casada (5:2-8:14).

La novia, **en esta interpretación**, disfruta de **las** caricias pero **permanece** virgen **antes de** la boda y **tiene** relaciones sexuales solamente después de la **misma**. Por supuesto, ambos **grupos** de biblistas fácilmente pueden manipular la evidencia, dado el género literario de la poesía erótica y el carácter altamente metafórico del lenguaje. No obstante, la mayoría de los comentaristas concluyen que **esta** imposición de **una** ideología sexual no es válida. Por ejemplo, el evangélico conservador Tremper Longman analiza muchos textos *antes* de la procesión de la boda de Salomón como **indicación de** relaciones sexuales, y muchos textos *después* de la boda como reflejando las relaciones sexuales de una pareja no-casada (2001:59-60, 90, 92, 98, 105, 107, 144-15-16, 119, 126, 128-29, 130-31, 140, 154, 165-66, 173, 184-85, 220-21; ver también Cheryl Exum, 2005 *passim*).

La edificante lectura de Davidson de Cantares encontraría una recepción más entusiasta, imagino, si no insistiese en defender **esta** atribución **en clave** tradicional del libro al Rey Salomón, **el que** tomó 999 concubinas luego de su primera experiencia de bendición matrimonial con la hija del faraón Siamun (978-59 BCE) que resultó algo inadecuado (564-65, 588, nota 155). Según Davidson, 3:6-11 describe el matrimonio de Salomón a la princesa egipcia que se encuentra en Lebanon (¿!). Davidson nunca explica por qué Yahveh **quiso** elegir al varón más “promiscuo” de la Biblia para enseñarnos la verdad eterna **de** que el matrimonio siempre debe ser exclusivo y permanente. Dado el canon abierto propugnado por → Judas y las feministas contemporáneas, esperaríamos que los arqueólogos desenterrasen un escrito inerrante verbalmente inspirado del joven Jesse James ofreciéndonos el argumento clásico contra el asalto a los bancos o del joven John Dillon sobre “No matarás”. Puedo imaginar descubrimientos arqueológicos invalidando un siglo de argumentos exegéticos y probando que el Rey Salomón verdaderamente escribió el Cántico de Salomón. También puedo imaginar que alguien desarrolle la teología sexual que Davidson piensa encontrar en el Cantar de los Cantares, pero con normas más amables y sabias para la conducta sexual contemporánea. Pero, ¿aceptar al rey Salomón de las 700 esposas y 300 concubinas como autor de poemas eróticos y *a la vez* **cómo** la autoridad principal para insistir en la exclusividad y la permanencia en el matrimonio monogámico? Seguramente Davidson debe **contar con un** talento oculto para escribir comedias. O tal vez **sea** la “ortodoxia” que una institución Adventista requiere **para** que sus profesores produzcan tales incoherencias.

¿Retorno al Edén? Sexualidad en el → Cantar de los Cantares (545-632). Davidson concluye su análisis de la sexualidad en el Antiguo Testamento con dos capítulos incendiarios sobre el Cantar de los Cantares (13-14), interpretado como un eco del paradigma de la ética sexual atribuida a Gén 1-2 (Edén). Si hubiese iniciado su obra con el Cantar de los Cantares, el único libro canónico en la Biblia cuyo tema exclusivo es el amor sexual, y **si hubiese** dado a la poesía erótica una lectura menos ideológica, habría resultado una enciclopedia diferente (con muchos de los mismos árboles pero constituyendo un bosque muy distinto). Según Davidson, el Cantar de los Cantares nos devuelve al Edén donde podemos olvidar las realidades miserables descritas en otros lugares de la Biblia y redescubrir una sexualidad caracterizada por

1) Un orden de la creación (554-56). Davidson admite que la procreación, tan fundamental para Gén 1-2, “brillaba por su ausencia” del Cantar de los Cantares (604). No obstante, es mucho más difícil extraer una larga lista de absolutos éticos de esta recopilación de poemas eróticos que extraerlos de las narraciones de la creación que

aceptan la desnudez y requieren la procreación máxima, el vegetarianismo y el cumplimiento del sábado judío. ¡Por lo tanto Davidson tomó 25 años para escribir su libro!

2) **Forma matrimonial heterosexual** (556-61). Davidson hace bien en resumir los esfuerzos de algunos biblistas para hacer una lectura queer/gay del Cantar (556-57) olvidando sólo a Paul Johnson (1990) quien puntualizó que el texto hebreo original **consonántico** de los poemas que **alaban la** belleza de una mujer, no proceden **necesariamente de** una varón, ni de los que alaban la belleza de un varón indican que fueron escritos por una mujer, ya que la *heterosexualización* de los poemas es contribución de los escribas judíos tardíos que añadieron los puntos vocales al texto **consonántico**. Sin embargo, puesto que las “hijas de Jerusalén” (no mironas sino frutos de la imaginación femenina) dicen en un poema que “las doncellas te aman” (1:3), podemos concluir que *todos* los poemas hacen de la heterosexualidad un absoluto ético (557, 575, 618 note 38), aunque parezca algo **poligámico**...

3) **“Forma matrimonial monógama”** (561-569): la cabalgata de Salomón por el matrimonio, 3:6-11 (596), seguida de su adquisición de otras 699 esposas y 300 concubinas. Davidson toma a la cabalgata de matrimonio de Solomón como historia literal pero cita comentarios que toman la perspectiva de los amantes rústicos que se llaman metafóricamente “Rey” y “Reina” (Roland Murphy 1990:152; J. Cheryl Exum 2005:138-51; ver Tremper Longman 2001:133, 219, quien refiere a la crítica negativa de Salomón en 8:11-12).

4) Salomón como profeta pionero de la liberación de las mujeres, quien abogó por **“igualdad de sexos sin jerarquía”** (569-578, llamando al retorno del orden de la creación del Génesis, 22-35). En estas notables páginas, Davidson se inspira en los primeros estudios feministas que abogaron elocuentemente a una autora feminista radical quien deconstruye sistemáticamente al patriarcado de su cultura y destaca la “igualdad, mutualidad y reciprocidad entre los amantes” (569; ver también Christopher King QBC 2006:361-365). Davidson expresa desagrado sobre los recientes estudios feministas posmodernos que procuran deconstruir la primera lectura feminista del Cantar (Davidson 583, nota 134). Ignoro que exista algo tan enciclopédico como este resumen por Davidson, pues es conciso y exhaustivo de los estudios feministas, las respuestas evangélicas y los debates sobre los textos bíblicos pertinentes. No obstante, la combinación de semejante erudición y valentía liberacionista unidos a su tesis **de** que el **emperador** Salomón fue el autor del Cantar de los Cantares y **que**, por **lo** tanto, abogó por la teología de la liberación, desalentará a considerar seriamente a Davidson. Especialmente en la sección del Nuevo Testamento (639-52), lucha para armonizar la igualdad de las mujeres en el ministerio con la sumisión al esposo en su hogar (Gén 3:16; 1 Tim 2:8-15; también 1 Cor 14:34-35, pero descuidando mencionar el problema textual).

5) **Totalidad/Unidad** (578-87). Davidson está de acuerdo con André LaCocque en que el Cantar de los Cantares es “fundamentalmente una crítica del dualismo cuerpo-alma prevalente en las mentalidades sofisticadas como populares” (2007:581, cita de LaCocque 1998:7; ver Platón y el neoplatonismo). De ese modo, los amantes también son “amigos” (585, citando 5:1, 16) cuya alabanza mutua, aunque enfatiza las cualidades físicas también incluye el carácter y las virtudes: “Tu *nombre* [carácter, reputación] es como perfume derramado” (1:3, citado 585). “El tema de la totalidad/unidad en la sexualidad también implica solidaridad con las unidades mayores de la familia y los amigos” (586; la madre del varón es Betsabé, según la perspectiva de Davidson de la autoría salomónica; ver nota 48). El énfasis del Cantar en la totalidad/unidad **es manifiesto** especialmente en la importancia de la cercanía física y “la presencia o ausencia mutua de los amantes” (Murphy, citado 578 y nota 118). Finalmente, “El tema de la totalidad está... mejor resumido y defendido a lo largo del Cantar de los Cantares en el juego de palabras entre Salomón, la sulamita y *shalom* ‘paz’” (587, cita 1:1, 5:3:7, 9, 11; 6:13/7:1; 8:10-12; ver 1 Cor 7:15 y la paz que caracterizó a las relaciones homosexuales de David y Jonatán, Rut y Noemí, Jesús y el Discípulo Amado).

6) **Exclusividad** (587-88). La sulamita “remite a lo exclusivo como a lo mutuo cuando dice, ‘Mi amado es mío y yo soy de él’ (2:16 [similar a 6:3; 7:11/ET7:10]). Duane Garrett comenta: “Si esto significa algo, significa que se pertenecen mutua y exclusivamente” (1993:379, citado en 588). La sulamita, según esta lectura, debió haberse sentido algo molesta cuando “Salomón” continuó tomando mujeres hasta un total de 700 esposas y 300 concubinas. Davidson, sin embargo, puntualiza el desarrollo del reclamo que en la tercera frase parecería sucumbir a la poligamia del rey Salomón (“Soy de él”), pero abandona la pretensión **de** que “él es mío” (“Pertenezco a mi amado y *él me*

desea” 7:11/ET7:10]; cf Gén 3:16). Esto también puede interpretarse como el abandono de la posesión celosa, acepando que el “amor *no* es celoso” (1 Cor 13:4). De ese modo, Christopher King interpreta la frase como expresión de “igualdad subversiva y *autonomía* erótica” 2006:361-365; cp Davidson, 592!).

7) Permanencia (588-92). La “fidelidad” de Salomón, que ejemplifica la teología sexual de la Biblia **alabando** el valor de la permanencia en el matrimonio, es **evidentemente**, supongo, **el** hecho **de** que en el proceso de **adquisición de** sus 700 esposas y 300 concubinas, Salomón jamás prescindió de su primera esposa (ver especialmente 588, nota 155). En su clímax el Cantar dice, “El amor es más fuerte que la muerte, el amor quemante/ferviente/celoso es tan implacable como el Seol” (8:7). Davidson está de acuerdo con Garrett, “Quienes aman apasionadamente son apasionadamente posesivos. Uno no puede tratar el amor o al amante como un juego. Yahveh mismo es un Dios celoso (Exod 20:5)” (citado 592, nota 175). Pero ¿cómo vincular esto al amor sacrificial del Nuevo Testamento que “no es celoso” (1 Cor 13:4; Ef 5:25-33)?

8) Intimidad (592-604). Así como Robert Alter, Davidson entiende que el Cantar es “una oda a la intimidad” (citado 592, nota 178). La intimidad supuesta en la referencia al “apego” y “una carne” de Gén 2:24 (46-48) es desarrollada en el Cantar y entonces completada en la sección del Nuevo Testamento sobre la “intimidad versus el incesto, entendido como exceso y distorsión de la intimidad” (657; ver el rol de la intimidad en el bíblico “programa de 12 pasos” de Davidson para alcanzar y mantener la pureza sexual, nota 93). Aunque rechaza las interpretaciones dramáticas del Cantar popularizadas por los biblistas del siglo **XIX** (Delitzsch (1851), Davidson argumenta que el Cantar pone en evidencia “movimientos distintos, algo restringidos y reservados al lenguaje sexual más íntimo e intenso, como moviéndose desde las secciones prenupciales a las postnupciales del Cantar” (599; el Cantar está de ese modo dividido moralmente en secciones “prematrimonial”, matrimonio [3:6-11] y “postmatrimonial”). Incluso Davidson detecta en el Cantar evidencia para cada uno de los doce tipos de intimidad expuestos por Howard y Charlotte Clinebell: físico, emocional, intelectual, estético, creativo, recreativo, trabajo, crisis, conflicto, compromiso, convivencia espiritual, comunicación (citado 601-602). Ejemplos de “intimidad comunicativa” se hallan en los 10 nombres de expresión de cariño usados por la mujer que fortalecen la autoestima (603-04). **El** Dr. Ralph Blair, fundador de Evangélicos Comprometidos, también ha escrito extensamente sobre la intimidad, argumentando que los varones gay necesitan parejas masculinas exclusivas pues lo que realmente buscan no es sexo sino la intimidad con alguien en **quien poder** confiar sus secretos (www.ECinc.org). En → Jueces la compulsión de Sansón a **manifestar** el secreto de su fuerza a Dalila ejemplifica esta necesidad tan común (Jueces 16; cf. la compulsión de las minorías sexuales a revelar el secreto de su orientación). Davidson, por cierto, reconoce que muchos biblistas actuales rechazan esta perspectiva moralista de la intimidad en el Cantar: “Todo el Cantar rasguea la cuerda del ‘amor libre’ ni reconocido ni institucionalizado [por el matrimonio]” (LeCocque, citado 593, nota 179; cp Tremper Longman 2001:58-70)

9) Procreación (604-605, NT 658). Aunque la sexualidad es un “orden creado” (554-56), el silencio ensordecedor del Cantar (604) respecto al imperativo de la procreación del Génesis es un hueso que Davidson traga **rápidamente** sin el mínimo ahogo (“brilla por su ausencia” en contraste **con** los cultos de fertilidad paganos, 604). La posibilidad **de** que la deconstrucción en el Cantar del imperativo de procrear podría abrir la puerta para relaciones homoeróticas comprometidas permanentes (David y Jonatán con su pacto explícito) es rechazado firmemente (556 nota 40). Dado que Davidson admite que la procreación, tan fundamental para las preocupaciones de Gén 1-2, “brilla por su ausencia” en el Cantar (604), extrae **con dificultad** una larga lista de absolutos éticos **en** su recopilación de poemas eróticos, lo que **resulta** mucho más **complicado** que **hacerlo** de las narraciones de la creación **donde se acepta** la desnudez desvergonzada y **se** reclama la **máxima** procreación, **el** vegetarianismo y el cumplimiento del **sábado**.

10) La hermosura santa y saludable de la sexualidad (Capítulo 14, 607-32). Mejor dicho, según Davidson, “la hermosura santa y saludable de la *heterosexualidad* en un matrimonio monogámico, exclusivo, permanente y no cuando la mujer está menstruando”, pues todo lo demás es pecado.

Cantar de los cantares: Normas sabias para la praxis sexual.

(ver Helmut Gollwitzer, *Song of Love: A Biblical Understanding of Sex*. Philadelphia: Fortress, 1978/79).

1) El libro “señala claramente la igualdad de las mujeres” (40). [Nota: la deconstrucción de la ideología patriarcal y del matrimonio patriarcal probablemente es la mayor contribución de Cantares a la subversión del heterosexismo, pues si los varones no son seres superiores a las mujeres, un varón puede **desear** ser penetrado como una mujer sin perder su honor o sin que **se trastorne su** universo moral].

2) “Los deseos de los dos amantes nunca los llevan a presionarse uno al otro. El otro siempre es deseado como una persona, un compañero, no como una cosa, ni un medio para la gratificación sexual. Nadie es reducido a ser un mero objeto sexual... Esta preocupación por el otro elimina tanto la brutalidad de la **violación**, como la astucia (“cunning”) de la seducción” (40). [Nota: cp los matrimonios patriarcales arreglados]

3) “Hemos señalado que el amor perfilado en Cantares es un amor físico/material, sensual, sexual... Ahora debemos añadir... que este amor es también y al mismo tiempo enteramente espiritual. **Más exactamente, es** un amor que no reconoce ninguna separación entre lo físico/material y espiritual... el amor **se concentra en** la persona del compañero. El compañero no es sencillamente un representante del otro sexo, intercambiable con cualquiera, un mero objeto sexual. El compañero es un ‘tú’ (‘thou’), un miembro *particular* del otro sexo, cuyo lugar nadie podría ocupar. Solamente este varón, esta mujer —esta persona **única**— es amada. El rey [Salomón] puede tener reinas y ‘doncellas innumerables’ a su disposición en su harén, pero ‘Única es mi paloma, mi perfecta’ insiste el varón (6:8-9), y él es para ella el único, el ‘amor de mi vida’ (1:7; 3:1-3). Este amor físico es un amor completamente personal y este amor personal plenamente físico y sensual... [La dicotomía tradicional entre el amor físico-sexual y el amor espiritual-personal] se repite hasta hoy en la práctica de la promiscuidad sexual al azar, que nunca produce la intimidad personal y nunca nos deja escapar de la soledad. Pero precisamente tal relación íntima es la meta del amor sexual —la relación íntima entre dos personas en un encuentro que es a la vez físico y espiritual” (41-42). [Nota: Cantares no procura sanar ninguna dicotomía entre las esferas sexuales y espirituales, pues no existe].

4) “‘Mi amado es mío, y yo soy suya’ canta la mujer (2:16; 6:3), y de nuevo ‘Yo soy de mi amado, y hacia mí tiende su deseo’ (7:11). Esta unión completa entre el amor sensual y personal significa... que las riquezas del amor no se encuentran en uno mismo, sino en el otro. Cada uno es la fuente del placer del otro. Cada uno tiene placer solamente por ser la fuente de placer para el otro. El uso del otro para alcanzar el placer propio queda totalmente eliminado. ¡Tal conclusión no sugiere que el deseo para el otro **tenga que** ser aplastado! El deseo siempre **permanece** fuerte, pero el amor lo hace sabio. El egocentrismo —que **piensa en la necesidad de** aquella persona para mí mismo y para hacerme feliz— es el *poder* del amor erótico, mientras que el reconocimiento de que yo puedo ser feliz solamente por medio de la felicidad de mi compañero es la *sabiduría* del amor erótico. El amor erótico comprende que cada uno de nosotros recibimos lo que queremos, no sencillamente cuando o si los deseos del compañero se cumplen, sino precisamente en y por medio de su cumplimiento. En la plenitud de esta sabiduría cada uno de los amantes en Cantares está enteramente allí por el otro, deseando al otro completamente, y sin embargo al mismo tiempo totalmente comprometido con [“concerned for”] el otro. Cualquiera que **piense** solamente en su propia felicidad no encontrará **aquí** las riquezas prometidas” (42-43). [ver 2:16 notas NBJ y BNP; 2:16 es un testimonio, no “ética” para condenar a los demás; cp lenguas, NT].

Gollwitzer concluye citando Cantares 8:6-7 (“la llama de Yah[veh]”) como “la expresión más alta del amor erótico” (44). Sin embargo, debemos notar que el libro mismo concluye con una expresión y metáforas de la libertad del amor (8:14). Por lo tanto, en su totalidad el libro nos presenta una dialéctica que sugiere que el amor exclusivo y permanente entre la pareja es una opción libre por parte de ellos, un sabio paradigma que nos inspira. Pero los poemas eróticos apasionados de Cantares no pretenden ofrecer al lector una nueva “ley” o “ética absoluta” que gobierne a toda persona y cada expresión del amor erótico —pues la Sulamita no es un nuevo “Moisés” sino una nueva “Salomón” que ofrece una sabiduría para el camino que nos conduce a la paz (*shalom*), el bienestar total, la “vida abundante” —. Además, la parábola del buen samaritano en el Nuevo Testamento nos demuestra que aun el amor anónimo también puede ser auténtico (Luc 10:29-36) y cómo las conversaciones y relaciones íntimas pueden surgir entre **personas que desconocen** su nombre (los discípulos de Emaús, Luc 24:13-35).

Bibliografía: Cantares

- Ackerman, Susan (1998). *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*. New York: Doubleday.
- Andiñach, Pablo R. (1997). *Cantar de los cantares: El fuego y la ternura*. Buenos Aires: Lumen. Ver la bibliografía comentada, pp. 53-55.
- Ayo, Nicholas y Meinrad Craighead (1997). *Sacred Marriage: The Wisdom of the Song of Songs*. New York: Continuum.
- Bergant, Diane (1998). *Song of Songs: The Love Poetry of Scripture*. New York: New City.
- Biale, David (1992). *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*. New York: Basic Books.
- Bloch, Ariel y Chana Bloch (1995). *The Song of Songs: A New Translation with an Introduction and Commentary*. New York: Random House. Nota: Es “el comentario de los comentarios” sobre Cantar de los Cantares, pero crea una dicotomía entre la Biblia Hebrea y el Nuevo Testamento (p. 11).
- Bloch, Chana (2001). “Daughters of Jerusalem, Zion”. *Women in Scripture*. Carol Meyers, ed. Grand Rapids: Eerdmans, 312-313.
- Brenner, Athalya (1998/99). “Das Hohelied: Polyphonie der Liebe”. En *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, 233-245. Ed. Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker. Gütersloher: Chr. Kaiser.
- (2001). “The Song of Solomon”. *The Oxford Bible Commentary*. New York: Oxford University, 429-33.
- , ed. (1993). *A Feminist Companion to the Song of Songs*. Sheffield: JSOT.
- , ed. (2000). *A Feminist Companion to the Song of Songs*. Second Series. Sheffield: Academic.
- Carr, David (2000). “Gender and the Shaping of Desire in the Song of Songs and its Interpretation”. *Journal of Biblical Literature* 119:2 (Summer): 233-248.
- (2003). *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality and the Bible*. Oxford: Oxford University.
- Carr, G. Lloyd (1984). *The Song of Solomon*. Tyndale. Downers Grove: InterVarsity.
- Clines, David (1995). “Why is There a Song of Songs and What Does It Do to You If You Read It?” En *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of The Hebrew Bible*, 100-121. JSOTSup 205. Sheffield: Sheffield Academic.
- Davidson, Richard M. (2007). *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*. Peabody: Hendrickson.
- Elliot, M. Timothea (1999). “Cantar de los cantares”. En *Comentario Bíblico Internacional*, 818-830. Ed. William R. Farmer. Estella: Verbo Divino.
- Exum, J. Cheryl (2005). *Song of Songs*. OTL. Louisville: Westminster John Knox.
- (2012). “The Song of Songs”. En *The Women’s Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, Jacqueline E. Lapsley. Louisville: Westminster John Knox (ver Renita Weems abajo).
- Falk, Marcia (1990). *The Song of Songs: A New Translation and Interpretation*. San Francisco: HarperCollins.
- Garrett, Duane y Paul R. House (2004). *Song of Songs / Lamentations*. WBC23B. Nashville: Thomas Nelson.
- Gershon, Levi B. (1998). *Commentary on Song of Songs*. Yale University.
- Gollwitzer, Helmut (1978/79). *Song of Love: A Biblical Understanding of Sex*. Philadelphia: Fortress.
- Grau, José (1991). *El más inspirado cántico de amor*. Barcelona: EEE.
- Hess, Richard S. (2005). *Song of Songs*. BCOTWP. Grand Rapids: Baker Academic
- Jenson, Robert W. (2005). *Song of Songs*. Interpretation. Louisville: John Knox.
- Johnson, Paul R. (1990). *The Song of Songs: A Gay Love Poem. Ancient Answers to Modern Gay Problems*. Pomona, CA: Fidelity Press.
- King, Christopher (2006). “Song of Songs”. *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 356-70; = (2002). “A Love as fierce as Death: Reclaiming the Song of Songs for Queer Lovers. *Take Back the Word*, ed. Robert E. Goss y Mona West. Cleveland: Pilgrim.
- Lacocque, André (1998). *Romance She Wrote: A Hermeneutical Essay on Song of Songs*. Harrisburg, PA: Trinity.
- Linzey; Andrew (1994/96). *Los Animales en la Teología*. Barcelona: Herder.
- Longman, Tremper, III (2001). *The Song of Songs*. NCOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- León, Luis de (1561/1951). “Cantar de los cantares”. En *Obras Completas*. Madrid: BAC.

Nota: En 1572 Fray Luis fue a parar a las cárceles de la Inquisición por cuatro años, acusado de haber traducido el “Cantar de los cantares”. Absuelto en 1576, al reincorporarse a su cátedra en Salamanca, comenzó su clase con el legendario “dicebamus hesterna die” (decíamos ayer).

- Murphy, Roland E. (1990). *The Song of Songs*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Noegel, Scott B. y Gary A. Rendsburg (2009). *Solomon's Vineyard: Literary and Linguistic Studies in the Song of Songs*. Atlanta: Society of Biblical Literature. Conclusiones: los poemas provienen del Norte de Israel ca. 900 a.C. y constituyen una crítica del Rey Salomón y sus descendientes en el trono en Jerusalén.
- Noegel, Scott B. y Gary A. Rendsburg (2009). *Solomon's Vineyard: Literary and Linguistic Studies in the Song of Songs*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Pelletier, Anne-Marie (1995). *El cantar de los cantares*. Cuadernos Bíblicos 85. Estella: Verbo Divino.
- Pope, Marvin H. (1977). *Song of Songs*. The Anchor Bible 7C. New York: Doubleday.
- Profesores de Salamanca (1967). *Biblia comentada*. Madrid: BAC. IV, 932-966.
- Profesores de la Compañía de Jesús (1969). *La Sagrada Escritura*. Madrid: BAC. IV, 585-619.
- Sasson, Jack M. (1985). “Unlocking the Poetry of Love in the Song of Songs”. *Biblical Review* 1 (Feb): 11-19.
- (1987). “A Major Contribution to Song of Songs Scholarship”. *Journal of the American Oriental Society* 107, 735.
- Schökel, Luis Alonso (1993). *El cantar de los cantares*. Estella: Verbo Divino.
- Schwab, George M. (2002). *The Song of Songs' Cautionary Message Concerning Human Love*. SBL 41. Peter Lang.
- Tejero, Emilia Fernández (1994). *El cantar más bello*. Traducción y comentario. Madrid: Trotta.
- Trible, Phyllis (1973). “Depatriarchalizing in Biblical Interpretation”. *Journal of the American Academy of Religion* 41:30-48.
- (1978). *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress.
- Varios autores (1999). “El cantar de los cantares”. *Reseña bíblica* 1999:2 (verano).
- Walsh, Carey Ellen (2002). *Religion, the Erotic and the Song of Songs*. Minneapolis: Fortress.
- Weems, Renita (1997). “The Song of Songs”. En *The New Interpreter's Bible*, ed. Leander E. Keck, 5:361-474. Nashville: Abingdon.
- (1992/98). “The Song of Songs”. En *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe. Louisville: Westminster John Knox.

Bibliografía: Sexualidad humana

- Althaus-Reid, Marcella Maria (2000). *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. New York: Routledge.
- Boisvert, Donald L. (2000). *Out on Holy Ground: Meditations on Gay Men's Spirituality*. Cleveland: Pilgrim. Edición en castellano en proceso, Epifanía, 2005.
- Boswell, John (1980/92). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*. Barcelona: Muchnik.
- (1994/97). *Las bodas de la semejanza*. Barcelona: Muchnik.
- Brown, Peter (1988/93). *El cuerpo y la sociedad: los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: Muchnik.
- Camp, Claudia V. (2000). *Wise, Strange and Holy: The Strange Woman and the Making of the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic.
- Countryman, L. William (1988/2007). *Dirt, Greed & Sex: Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today*. Philadelphia: Fortress.
- Hilton, Bruce (1992). *A Homofobia (medo ou ódio a homossexuais) Tem Cura?* Río de Janeiro: Ediouro.
- Kosnik, Anthony, ed. (1977/78). *La sexualidad humana: Nuevas perspectivas del pensamiento católico*. Madrid: Cristiandad.
- Nelson, James B. (1978). *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology*. Minneapolis: Augsburg.
- Nelson, James B. y Sandra P. Longfellow, eds. (1993/96). *La Sexualidad y lo Sagrado: Fuentes para la reflexión teológica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- PCUSA (1991). *Presbyterians and Human Sexuality*. Louisville: Office of the General Assembly, Presbyterian Church U.S.A.
- Rogers, Eugene F., Jr. *Sexuality and the Christian Body: Their Way into the Triune God*. Oxford: Blackwells, 1999.
- Spencer, Daniel T. (1996). *Gay and Gaia: Ethics, Ecology, and the Erotic*. Cleveland: Pilgrim.

- Streete, Gail Corrington (1997). *The Strange Woman: Power and Sex in the Bible*. Louisville: Westminster John Knox.
- Stubrin, Jaime P. (1993). *Sexualidades y Homosexualidades*. Buenos Aires: Kargieman.
- Vasey, Michael (1995). *Strangers and Friends: A new exploration of homosexuality and the Bible*. London: Hodder & Stoughton.
- Wilson, Nancy (1995/2000). *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*. Millennium Edition, Revised. Tadjique, NM: Alamo Square.

Bibliografía: Homofobia y homosexualidad

- Bersani, Leo (1995). *Homos*. Cambridge: Harvard University. / (1995) Manantial, Buenos Aires.
- Castañeda, Marina (1999). *La experiencia homosexual: Para comprender la homosexualidad desde adentro y desde afuera*. México: Paidós.
- Convención sobre los Derechos del Niño (Asamblea General de las Naciones Unidas, noviembre de 1989) - Ley N° 23.849* (1990). Congreso Argentino, Buenos Aires.
- Declaración del Comité de Obispos para el matrimonio y la familia (1997). *Siempre serán nuestros hijos - Un mensaje pastoral a los padres con hijos homosexuales y sugerencias para agentes pastorales*. United Catholic Conference, Washington, D.C. (EUA).
- Fischer, Irmgard, traductora (1994/2001). “*Acéptenme como soy*”: *Nuestra hija, nuestro hijo, se apartan de la norma*. Buenos Aires: PFALG. Traducción del alemán de *Unser Kind Fällt aus der Rolle. Bundeszentrale für Gesundheitliche Aufklärung*. Central Nacional de Educación de Salud, 51101 Colonia/Köln, Alemania.
- Fuskova, Ilse (en conversación con Silvia Schmid) y Claudina Marek (1994). *Amor de mujeres: el lesbianismo en la Argentina hoy*. Buenos Aires: Planeta.
- Gafo, Javier, ed. (1997). *La homosexualidad: un debate abierto*. Bilbao: Desclée de Brouwer. (Muy cauteloso.)
- Gorbato, Viviana (1997). *Fruta prohibida*. Buenos Aires: Atlántida.
- Hunt, Mary (1991). *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*. New York: Crossroad.
- Kornblit, Analía, Mario Pecheny y Jorge Vujosevich (1998). *Gays y lesbianas Formación de la identidad y derechos humanos*. Buenos Aires: La Colmena.
- Mastrascusa, Graciela B. (1998). “Obras Sociales: beneficios; concesión a convivientes: parejas homosexuales; admisibilidad”. *El Derecho*. Año 36, N° 9.645 (diciembre): 1-5.
- McNeill, John (1976). *La Iglesia ante la homosexualidad*. Barcelona: Grijalbo.
- Mondimore, Francis Mark (1998). *Una historia natural de la homosexualidad*. Buenos Aires: Paidós / Baltimore: Johns Hopkins University, 1996.
- Powers, Bob y Alan Ellis (1999). *Acéptate, acéptalo: Cómo explicar—y comprender—las distintas orientaciones sexuales*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós / New York: Routledge 1996.
- Riesenfeld, Rinna (2000). *Papá, mamá, soy gay - Una guía para comprender las orientaciones y preferencias sexuales de los hijos*. México: Grijalbo.
- Ruse, Michael (1989). *La homosexualidad*. Madrid: Cátedra / Oxford: Blackwell 1988.
- Stuart, Elizabeth (1995). *Just Good Friends: Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*. London: Mowbray.
- Weinberg, George (1972/73/77). *La homosexualidad sin prejuicios*. Madrid, Buenos Aires: Gránica.

CANTAR DE LOS CANTARES

Traducción con indicios de género (los # 1-7 señalan las poemas (Cheryl Exum 2005:37-41))

Nota: cuatro *wasfs* (árabe, un género literario que retrata a la persona amada, describiendo las partes del cuerpo desnudo con metáforas; 4:1-7 → fem/f; 5:10-16 → masc/m; 6:4-10 → fem/f; 7:2-7 [1-6 TM] *wasf* 4 → fem/f)

1:1 Título: El más hermoso de los poemas, dedicado a Salomón

1 Cantar de los cantares, de/para/por *Salomón* → 1:1, 5; 3:7, 9, 11; 8:11-12 (DHHBE, nota 1:1)

#1 A 1:2-4 Poema de amor a un varón “rey” (¿sexo sin matrimonio?)

2 ¡Que *él* me bese con besos de su boca,

Pues *tus* (masc/m) (actos de) **hacer el amor** (*dwd=dod*) [son] mejores que el vino! → **nota al final.**

3 Son mejores las fragancias de tus (m) aceites perfumados;

Aceite perfumado derramado [es] tu (m) nombre;

Por eso las doncellas/vírgenes te (m) **aman.** → (*‘ahab*) 1:3-4, 7; 3:1-4 (7x) [hetero/sexual; 5:9-6:3]

4 Llévame contigo (m), ¡corramos!

El rey me ha introducido en sus alcobas/dormitorio. → 1:4b, 12; 3:9, 11; 7:(1, príncipe), 5/6

[¿Coro de 3c, 5a?] Nos regocijaremos y nos alegraremos en ti [fem/f]; [¿homo/eroticismo?]

Exaltaremos más que el vino **tu** (m) **capacidad de hacer el amor** (*dod*); [hetero]

¡Con razón te [m] **aman!** → (*‘ahab*) 1:3-4, 7; 3:1-4 (7x) [**hétero**, no exclusivo]

B 1:5-6 Una hermosa negra/morena se dirige a las hijas de Jerusalén

5 Negra/morena soy y/pero hermosa, **hijas de Jerusalén;** → 1:8; 2:7; 3:5, 10; 5:8,16; 6:1; 7:1; 8:4
como las tiendas de Cedar, + 3:11 **hijas de Sion**

como las cortinas de Salmá/Salomón.

6 No *se fijan* en mi por ser negra/morena, [¿homo/eroticismo? → 6:12/7:1]

Pues el sol me ha bronceado/quemado (lit. “*visto*, contemplado”).

Los hijos de mi madre se enojaron conmigo; → **hijos de la madre**, 8:8-9 → **madre**, 3:4, 11; 6:9; 8:1, 2, 5

Me pusieron a guardar/cuidar las viñas.

¡Mi propia viña no guardé/cuidé! (“La muchacha ya ha tenido relaciones sexuales”, BNP nota; 1:7d)

C 1:7-8 Ella pregunta a su amante (hetero, 7d, 8a)

1:7 Dime, tu, a quien mi alma **ama**, → (*‘ahab*) 1:3-4, 7; 3:1-4 (7x)

¿Dónde apacientas/pastoreas (tu rebaño)?

¿Dónde (lo) haces descansar al mediodía?

¿Por qué he de ser yo como una que se cubre *con velo* (“como una prostituta” BNP; ver 1:6d; Gén 38:13-15)

Junto a los rebaños de tus (m) compañeros/amigos? (Sobre el velo ver 4:1, 3)

1:8 Él/el coro le contesta

8 Si no lo sabes, ¡tú (f) la más hermosa de las mujeres!

Sigue las huellas de las ovejas

Sal tras las huellas del rebaño,

Y apacienta tus (f) cabritas

Junto a las cabañas de los pastores.

D 1:9-11 Poema que alaba a una mujer: “te comparo a una yegua....” [¿hétero/homo?]

9 A mi yegua, [f ¿soltada?] entre los carros de Faraón

Yo te [f] comparo, **amiga/compañera mía (ra'yah)**. → 1:9, 15; 2:2, 10, 13; → 4:1, 7; 5:2, 16; 6:4

10 Hermosas tus [f] mejillas con zarcillos,

Tu [f] cuello con collares.

11 Zarcillos de oro haremos para ti [f; “haremos” plural; ¿el coro f de 3c? ver 3:10de]

Con cuentas/engastes de plata.

E 1:12-14 Una mujer cena con su “rey” reclinados en su diván

12 Mientras el rey estaba en su diván/mesa,

Mi perfume/nardo esparció su fragancia.

13 Bolsita de mirra es **mi amante (dwd=dod)** para mí,

Que pasa la noche reposando *entre* mis pechos. (prob. f pero ¿sexo hétero sin matrimonio?)

14 Racimo de flores de alheña es **mi amante (dod)** para mí

De las viñas de En-gedi.

F 1:15-17 Dúo (m+f): “Qué hermoso/a eres....Nuestro lecho de verde hierba”

15 He aquí (f), ¡qué hermosa eres, **amiga mía (ra'yah)!** → 1:9, 15; 2:2, 10, 13; → 4:1, 7; 5:2, 16; 6:4 7

He aquí (f), ¡qué hermosa, tus (f) ojos (como) palomas!

16 He aquí (m), ¡que hermoso eres, **mi amante (dod)**, qué encantador!

¡Cuán frondoso nuestro lecho! (¿sexo hétero pero sin matrimonio?)

17 Las vigas de nuestras viviendas, cedros;

Nuestros artesonados, cipreses.

G 2:1-7 Dúo (f+m): poema que alaba a una mujer: “como un lirio entre los espinos....”

2:1 (F:) Soy (nade mas que) un narciso de la llanura (Sarón),

Un (simple) *lirio* de los valles.

2 (M:) Como el *lirio* entre los espinos

Así es **mi amiga (ra'yah)** entre las doncellas/hijas → 1:9, 15; 2:2, 10, 13; → 4:1, 7; 5:2, 16; 6:4

3 (F:) Como un *manzano* entre los árboles del bosque,

Así es **mi amante (dod)** entre los mozos/jóvenes/hijos.

En su sombra disfruto y me siento

Y su fruto me es dulce al paladar.

4 El me ha llevado a la casa/sala del banquete

Y su (m) estandarte/bandera sobre mí es **amor.** → ('ahabah) 2:4-5,7; 3:10; 5:8; 7:6/7; 8:4, 6-7,7; 10x

5 Fortalézcanme (plural/pl) con pasas (ver 2:7^a)

Susténenme (pl) con *manzanas*

Porque desfallezco/estoy enferma/herida de **amor.** → ('ahabah) (¿sexo sin matrimonio?)

6 Su izquierda bajo mi cabeza → 8:3 [TM 2]

Y su derecha me abraza.

2:7 “Les conjuro, hijas de Jerusalén... no despierten el amor hasta que quiera despertar”

7 ¡Les conjuro, *hijas de Jerusalén*,

Por las gacelas y ciervas del campo

Que no levanten y no despierten el amor → 3:5; 8:4(-5) → ('ahabah)

Hasta que quiera/le plazca! (¿por magia, **afrodisíacos**, pornografía, manipulación, seducción?)

#2 A 2:8-17 2:8-14 Poema que alaba a un varón “saltando sobre los montes... como una gacela”

8 ¡La voz/el sonido de **mi amante (dod)**!

¡Mírenlo! Aquí viene,

Saltando por los montes,

Brincando por los callados.

9 **Mi amante (dod)** es como una gacela,

Se parece a un cervatillo

¡Mírenlo! Parado allí tras *nuestro* muro, (**no es el hogar del amante**)

Mirando/espionando por las ventanas,

Atisbando por las rejas/celosías.

10 **Mi amante (dod)** me habló y me dijo

“¡Levántate (f), **amiga mía (ra´yah)**; → 1:9, 15; 2:2, 10, 13; → 4:1, 7; 5:2, 16; 6:4

Mujer hermosa, ven[te (f),] conmigo! → 13d

11 Pues, ¡Mira, ya ha pasado el invierno,

Ha cesado la lluvia y se ha ido!

12 Las flores han aparecido en la tierra,

Ha llegado el tiempo de la canción;

Ya se escucha la voz/el sonido

de la paloma/tórtola en nuestra tierra.

13 La higuera ha madurado sus primeros frutos;

Y las viñas en flor exhalan fragancia.

¡Levántate, ven, **amiga mía (ra´yah)**; → 1:9, 15; 2:2, 10, 13; → 4:1, 7; 5:2, 16; 6:4

Mujer hermosa, ven[te (f)], conmigo! → 10c

14 Paloma mía en las grietas de las rocas,

En el escondrijo de la senda escarpada,

Muéstrame tu (f) rostro,

Déjame oír tu (f) voz,

Pues tu (f) voz es dulce

Y tu (f) rostro hermoso.

2:15 Dúo [¿m+f?]: “las pequeñas zorras... arruinan nuestros viñedos”

15 *Atrápennos* a las zorras, (ver el mismo verbo en 3:4, donde ella agarra su amante)

A esas *zorras* pequeñitas (BNP nota: “un peligro para la viña no guardada en otro tiempo” → 1:6e)

Que arruinan nuestras viñas,

Nuestras viñas en flor.

2:16-17 Poema que alaba a un varón: “Él apacienta sus rebaños entre las rosas... Vuelve, amado mío”

16 **Mi amante (dod)** es mío y yo soy de él (m); → 6:3; 7:10/11 (“la muchacha...sueña con la donación

Él apacienta su rebaño entre los lirios.

y posesión total”, BNP nota ix)

17 Hasta que sople (la brisa) del día

Y huyen las sombras,

Vuelve **mi amante (dod)**, → 8:14 (conclusión del libro)

Sé/corre-te(m) como una gacela

O como un cervatillo

Por las colinas hendidas.

B 3:1-5 Sueño y aventuras en la calle (1) → 5:2-6:3 (parece como un/a prostituta/o buscando su amante, m)

- 1 En mi lecho, por las noches [hebreo plural] ,
Buscaba *al que ama mi alma/vida*; → (*'ahab*)[4x 3:1-4; hebreo: *nefesh*, ver nota al final]
Lo buscaba, mas no lo encontré. (*¿sexo sin matrimonio?*)
- 2 “Me levantaré ahora, y rondaré por la ciudad,
Por las calles y por las plazas
Buscaré *al que ama mi alma/vida*”; → (*'ahab*) 1:3-4, 7; 3:1-4 (7x)
Lo busqué, mas no lo encontré.
- 3 Me encontraron **los centinelas** → 5:7
Que rondan la ciudad:
“¿Han visto ustedes *al que ama mi alma/vida*?” → (*'ahab*)
- 4 Apenas los había pasado
Cuando encontré *al que ama mi alma/vida*. → (*'ahab*)
Lo *agarré* y no lo solté (ver el mismo verbo en 2:15, “agarrar/atrapar” las pequeñas zorras)
Hasta que lo introduje en la casa de **mi madre**, → **madre**, 1:6; 3:11; 6:9; 8:1, 2, 5; Gen 2:24
Y en la misma alcoba donde ella me concibió. (*¿sexo sin matrimonio?*)
- 5 ¡Les conjuro, hijas de Jerusalén,
Por las gacelas y ciervas del campo
Que no levanten y no despierten el amor → 2:7; 8:4
Hasta que quiera/le plazca! → 1:8; 2:7; 3:5, 10; 5:8,16; 6:1; 7:1; 8:4 (-5); + 3:11 ... of Zion

#3 A 3:6-11 Mujer: la procesión de la boda real: “la litera de Salomón... Hijas de Sión, salgan a ver”
(¿Un evento histórico? Probablemente una *ficción real/salomónica*)

- 6 ¿Quién es ésa (¡f!) que sube del desierto → 6:10; 8:5 así Murphy 1990:152; Longman 2001:133
Como columnas de humo, Exum 2005:141; ver Salmo 45)
- Con perfumes de mirra e incienso,
Con todos los polvos aromáticos del mercader?
- 7 ¡Miren! Es la litera (f) de Salomón,
Rodeada (f) por sesenta soldados, (poder; cp los 30 de David, 2 Sam 23)
De los soldados israelitas,
- 8 Todos portando espada,
Adiestrados para el combate,
Cada uno con la espada al flanco, (¿un eufemismo fálico? Ver “los peligros de la noche”)
Contra los peligros de la noche (¿violación sexual, penetración anal?)
- 9 El rey mismo fabricó el carruaje,
Salomón, de madera del Líbano.
- 10 Hizo sus columnas de plata, (lujo, riqueza)
Su respaldo, de oro,
Su asiento, púrpura;
Su interior tapizado con **amor** → (*'ahabah*)
Por las **hijas de Jerusalén**. → 1:8; 2:7; 3:5, 10; 5:8,16; 6:1; 7:1; 8:4;
- 11 ¡Salgan y miren, **hijas de Sión**, + 3:11 ...de Sión
Al Rey Salomón con su corona,
La corona con la cual **su madre** lo coronó, → 1:6; 3:4; 6:9; 8:1, 2, 5 (¿Betsabé, si fuera histórica!)
El día de su **boda**, (la única referencia **al** matrimonio en Cantares)
El día en que se alegró su corazón.

B 4:1-7 Alaba a una mujer: “tus ojos son dos palomas...” (él asciende las montañas)

(*wasf* 1-7 → fem. ¿posiblemente de mujer a mujer?)

1 ¡Miren, qué hermosa eres, **amiga mía** (*ra'yah*)! → 1:9, 15; 2:2, 10, 13; → 4:1, 7; 5:2, 16; 6:4

¡Miren, cuán hermosa!

Tus ojos, palomas, detrás de tu **velo**; (“Los **centinelas**... abusan de la mujer, acaso porque la han
Tu pelo, como rebaño de cabras **6:5c-7b** // **4:1-3** identificado por su vestimenta: por el **velo**” BNP nota xiv)
Que descienden del monte Galaad.

2 Tus dientes, como rebaño (de ovejas) recién trasquiladas
Que suben del lavadero/baño;

Cada una de ellas tiene su pareja (todas son gemelas),
Ninguna solitaria.

3 Como hilo de escarlata son tus labios
Y tu boca encantadora,

Como mitades de granadas, tus mejillas
Detrás de tu **velo**.

(ver 4:1c)

4 Como la torre de David, tu cuello,
Construida con piedras labradas

Mil escudos cuelgan de ella,
Todas corazas de valientes/guerreros

5 Tus dos pechos como dos crías, (“describe el cuerpo desnudo de la muchacha” BNP nota xii)
Mellizas de gacela,
Que pacen entre los lirios/azucenas.

6 Hasta que sople (la brisa) del día
Y huyan las sombras,

Me iré al monte de la mirra
Y al collado del incienso.

7 ¡Toda tú eres hermosa, **amiga/compañera mía** (*ra'yah*), → 1:9, 15; 2:2, 10, 13; → 4:1, 7; 5:2, 16; 6:4
Y en ti no hay defecto.

C 4:8-5:1 Invitación [¿de m/f?] a la novia/hermana (a *descender* de las montañas)

8 Conmigo desde el Líbano, **novia mía**,
Desde Líbano conmigo, ven.

(*kalla*, 8-12; + *hermana*, 9-10, 12;
después de la boda de 3:6-11)

Desciende de la cumbre del Amaná,
Desde la cumbre del Senir y del Hermón,

Desde las guaridas de leones,
Desde los montes de leopardos.

9 Me has robado/capturado el corazón, **mi hermana, novia**,
Me has robado/capturado el corazón

Con una sola (mirada) de tus ojos,
Con una sola vuelta/hebra de tu collar.

4:10–5:1 Dúo [m+f]: Entrando en mi/tu jardín: “ya he bebido mi vino y mi leche”

[M] 4:10 ¡Cuán hermosas **tus caricias/amores** (*dod*), **mi hermana, novia!**

¡Cuánto mejores **tus caricias/amores** (*dod*) que el vino,

Y la fragancia de tus aceites-perfumados
Mejor que todos los especias.

11 Tus labios destilan néctar/miel virgen, **mi novia**,
Miel y leche hay debajo de tu lengua

Y la fragancia de tus vestidos
Es como la fragancia de Líbano.

12 Eres un jardín con cerrojo, (BNP xiii: “La esposa... es virgen: huerto y manantial con cerrojo”)

Hermana y novia mía,

Un manantial cerrado,

Una fuente sellada

13 Tus brotes/renuevos, paraíso de granados,

Con frutas exquisitas, alheña y nardos,

14 Nardo y azafrán,

Cálamo aromático y canela,

Con todos los árboles de incienso,

Mirra y áloes,

Con todos los mejores bálsamos.

15 ¡Fuente de los jardines,

Manantial de aguas vivas (Ezeq 37; Juan 4:10-14; 7:37-39)

Que fluyen del Líbano!

[F:] 16 Despierta, viento del norte;

Acércate, viento del sur;

Soplen sobre mi jardín,

Que se esparzan sus fragancias.

Que entre **mi amante (dod)** en su (m) jardín

Y coma sus frutas exquisitas.

[M]: 5:1a-d “He entrado en mi jardín, mi **hermana, novia;**

He recogido mi mirra con mi bálsamo.

He comido mi panal y mi miel;

He bebido mi vino y mi leche”.

“5:1e-f Coro: “Beban todo lo que quieran”

1f “¡Coman, **amigos/compañeros**, y beban!

¡Embriéguese, **amantes (dodim)**!”

#4 A 5:2-6:3 Una búsqueda en vano: sueño y aventuras en la calle (2 → 3:1-5)

(parece como una prostituta buscando su amante, m)

[F] 5:2 Yo dormía, pero mi corazón velaba.

¡El sonido/la voz de **mi amante (dod)** tocando (a la puerta)!

(no casados, no viven juntos)

“Ábreme, **hermana** mía, **amiga** mía (*ra'yah*), → 1:9, 15; 2:2, 10, 13; → 4:1, 7; 5:2, 16; 6:4; ver Apoc 3:20

Paloma mía, perfecta mía,

Pues mi cabeza está empapada de rocío,

Mis cabellos/rizos, de la humedad nocturnal.”

3 Pero, me he quitado la túnica--

¿Debo volver a vestirme?

Ya me he lavado los pies--

¿Debo mancharlos de nuevo?

4 **Mi amante (dod)** metió la mano por el *hueco*; (¿eufemismo?)

Se me estremecieron por él mis entrañas.

5 Yo me levanté para abrir a **mi amante (dod)**,

Mis manos destilando mirra,

Mis dedos, con mirra líquida

Sobre los pestillos de la cerradura.

6 Abrí yo a **mi amante (dod)**,

Pero **mi amante (dod)** ya se había marchado, desaparecido;

Mi alma/vida había salido cuando me habló.

Lo busqué pero no lo encontré;

Lo llamé, pero no me respondió.

7 **Los centinelas** me hallaron → 3:3

Los que rondan la ciudad.

Me golpearon, me hirieron;

Me quitaron de encima mi **velo**

Los centinelas de las murallas. (por el velo la tratan como prostituta, BNP nota xiv; 4:1, 3)

5:8 Diálogo con las hijas de Jerusalén: “Me estoy muriendo de amor...”

[F] 8 ¡Les conjuro, hijas de Jerusalén,

Que si encuentran a **mi amante (dod)**, (¿6:2?)

¿Qué deben decirle?

Que estoy enferma/herida (f) de **amor**. → (*‘ahabah*)

B [Hijas de J:] 9-16 “Qué distingue a tu amante (dod) de los demás amantes (dod),

Oh la más hermosa de las mujeres? [heterosexual, 5:9-6:3 → 1:3c]

“Qué distingue a **tu amante (dod)** de los demás **amantes (dod)**,

Que así nos conjuras?”

10-16 Alabando a un varón: “Mi amado es moreno claro, distinguido entre diez mil...”

5:10-16, wasf 2 → masc. 5:9 implica que una mujer alaba a un amigo varón

(“La descripción del cuerpo desnudo del varón”, BNP nota xv)

[F]10 **mi amante (dod)** es radiante y rubicundo,

Distinguido entre diez mil.

11 Su cabeza oro, oro puro,

Sus rizos, negros como el cuervo;

12 Sus ojos, como palomas

Junto a corrientes de agua,

Bañados en leche,

Posadas a la orilla del arroyo.

13 Sus mejillas, como eras de bálsamo,

Riberas de hierbas aromáticas;

Sus labios, lirios

Que destilan mirra líquida;

14 Sus brazos, barras de oro

Engastados de piedras de Tarsis;

Su pene, un cuerno de marfil

→ nota 5:14cd al final

Colgado/coronado de zafiros;

15 Sus piernas, columnas de mármol

Asentadas sobre basas de oro fino;

Su rostro, como el Líbano,

Esbelto como sus cedros;

16 Su boca, dulcísimo,

Y todo él, deseable.

Este es **mi amante (dod)** y este **mi amigo (ra'yah, masc)** → 1:9, 15; 2:2, 10, 13; → 4:1, 7; 5:2, 16; 6:4)

Oh hijas de Jerusalén → 1:8; 2:7; 3:5, 10; 5:8,16; 6:1; 7:1; 8:4; + 3:11 ...of Zion

C 6:1-3 Hijas de Jerusalén Coro: “¿A dónde se ha ido tu amado....?”

Nota. La inclusión de 6:4 → 10 dentro de la inclusión de 6:1-3 → 11-12

6:1 ¿Adónde se fue **tu amante (dod)**,
Tu, la más bella de las mujeres?
¿Adonde se dirigió **tu amante (dod)**,
Para que lo busquemos contigo?

2 **Mi amante (dod)** ha bajado a *su* huerto (¿5:8?) (“su” huerto, metáfora por la mujer, v. 3)
A las eras de bálsamo
A deleitarse en los jardines
Y recoger *lirios*.

3 **Yo soy de mi amante (dod)**
y mi amante (dod) es mío; → 2:16; 7:10/11
Él apacienta entre los *lirios*.

#5 A 6:4-9 Wasf 3 Poema que alaba a una mujer (contexto: imágenes de la corte)

[M/F:] 4 Eres hermosa como Tirsá, **amiga/compañera mía (ra'yah)**, → 1:9, 15; 2:2, 10, 13;
Encantadora como Jerusalén, → 4:1, 7; 5:2, 16; 6:4
Imponente como ejército con estandartes. (inclusión) → Coro, 10c

5 Aparta de mí tus ojos
Pues ellos me subyugan.

Tu pelo, como rebaño de cabras **6:5c-7b // 4:1-3**
Que descienden del monte Galaad.

6 Tus dientes, como rebaño (de ovejas)
Que suben del lavadero/baño;

Todas tienen mellizas
ninguna de las cuales es solitaria.

7 Como mitades de granadas, tus mejillas
Detrás de tu **velo**.

8 Sesenta son las reinas, con ochenta concubinas

E innumerables las doncellas/vírgenes (la harén real; 1 Reyes 11:3, ¿1000?; 8:11-12)

9 Pero única es mi paloma, mi perfecta,
Hija única de su **madre**, → **madre**, 1:6; 3:4, 11; 8:1, 2, 5
Predilecta de quien la engendró.

Al verla, las doncellas la felicitaron,
Reinas y concubinas la elogiaron: (¿homoerotismo?)

B 6:10 Coro: “¿Quién es esa... hermosa como la luna...” (¿homoerotismo?)

10 ¿Quién es ésa que se asoma como el alba,
Hermosa como la luna,
Radiante como el sol,
Imponente como un ejército abanderado ? (inclusión) → 6:4

6:11-12 Ella: “Descendí al bosque de los nogales....sin saberlo, mi deseo...me llevó....” ¿?
(no casados)

11 Al huerto de los nogales descendí **(imágenes de nueces por m/f genitales?)**
A contemplar la floración del valle,
A ver si la vid estaba en ciernes,
Si los granados habían florecido.

12 ¡Sin saberlo, mi alma/deseo me colocó (me raptó) (Hechos 8:39; 2 Cor 12:2-4)
En los carros de mi noble pueblo [Heb. *Ammi-Nadib*]. (Gen 5:24; 2 Kings 2:11)

C 6:13/7:1-7:10/11 Coro: “¡Regresa, Sulamita, regresa!” (DHHBE: Sulamita = “Shalom” (8:10d)

6:13/7:1 [Coro]: “¡Regresa, Sulamita, regresa!” (Sulamita solamente en este vs.)

¡Regresa, regresa, que te miremos! (¿**homoeerotismo/voyerismo?**)

[Ella]: “¿Y qué quieren mirar de la Sulamita? (forma fem. de Salomón; ver 8:10)

¿Una *danza* entre dos campamentos/ejércitos?”

7:1-10a [TM 7:2-11a] Poema que alaba a una mujer: “Tus pechos son dos gacelas mellizas....”

7:2-7 (1-6 TM) *wasf* 4 → fem. Probablemente habla un varón, pues se refiere a un “rey” cautivado por el pelo de la mujer. Partiendo del baile, primero describe los pies y va hacia arriba; compara el despertar sexual de una mujer con el despertar de la tierra en la primavera.

7:1 [7:2 TM] ¡Cuan hermosos son *tus pies*

Con sandalias, hija de **príncipe!** “**el rey**” (1:4b, 12; 3:9, 11; 7:1 [“príncipe”], 5/6;

Tus caderas torneadas son joyas/collares,

Obra artesana de orfebre;

2 [3 TM] Tu **ombbligo (vulva)**, una copa redonda (¿ombbligo y vientre, eufemismos?)

Que rebosa de vino aromado;

Tu vientre, un montoncito de trigo,

Cercado de lirios/azucenas;

3 [4 TM] Tus dos pechos, como dos crías

Mellizas de gacela;

4 [5 TM] Tu cuello, como torre de marfil;

Tus ojos, las piscinas de Hesbón

Junto a la puerta de Bat-rabim

Tu nariz, como la torre del Líbano

Que mira hacia Damasco;

5 [6 TM] Tu cabeza te corona como el Carmel,

Y su melena como tapicería regia,

Con **un/el rey** preso en tus trenzas.

6 [7 TM] ¡Qué hermosa eres, qué encantadora,

Amor mío, con tus delicias! → (*‘ahabah*)

7 [8 TM] Tu talle es como palmera

Con tus pechos los racimos.

8 [9 TM] Exclamé, “Trepuré a la palmera

A recoger sus dátiles.

¡Sean tus pechos como racimos de uva,

La fragancia de tu aliento como manzanas.

9 [10 TM] Y tu paladar/boca como el mejor vino.

[Ella:] Que entre suavemente (el vino) en **mi amante (dod)**,

Fluyendo sobre labios y *dientes* [LXX; TM: “de los que se duermen”; BA]

10 [11 TM] Yo soy de mi amante (dod) → 2:16; 6:3 (¿pertenencia mutua, no patriarcal?)

Y su deseo es para mí. (en contraste con el deseo de Eva en Gen 3:16)

D 7:11-13 [TM 12-14] Ella invita al amante escaparse al campo: “Allí te daré mi amor” (12d)

11 [12 TM] Ven, **mi amante (dod)**,

Salgamos al campo;

Pasemos la noche en las aldeas.

12 [13 TM] Vayámonos temprano a las viñas;

Veamos si la vid ha brotado,
Si han florecido los granados--
Allí te [fem!] daré **mis caricias/expresiones de amor (dod)**.

13 [14 TM] Las *mandrágoras* han exhalado su fragancia (afrodisíacas; Gen 30:|14-16)
Y a nuestras puertas hay toda clase de frutas exquisitas,
Tanto nuevas como añejas,
Que he guardado, **amante mío (dod)**, para ti. (no “mi marido”, pues no son casados)

E 8:1-4 [TM 7:10-8:3] Poema dirigido a un varón: “Ojalá que fueras tú un hermano mío...”

8:1 [TM 7:10] ¿Quién podría (=Ojalá que alguien podría...) hacerte como mi *hermano*, → 1:6
Amamantado a los *pechos* de **mi madre!** → madre, 1:6; 3:4, 11; 6:9; 8:1, 2, 5

Al encontrarte afuera, te besaría
Y nadie me **despreciaría**. (obviamente no son casados; Longman 2001:204)

2 [TM 8:1] Te llevaría, te traería
A la casa de **mi madre**--→ 3:4; 6:9; 8:1, 2, 5
--ella que antes me enseñaba.

Te daría a beber vino aromático,
El licor de mis granadas.

3 [TM 2] Que su izquierda esté bajo mi cabeza → 2:6
Y su derecha me abraza.

4 [TM 3] “Les conjuro, hijas de Jerusalén... que *NO despierten el amor hasta que quiera...*”

4 [TM 3] “Les conjuro, *hijas de Jerusalén*, ;→ 1:8; 2:7; 3:5, 10; 5:8,16; 6:1; 7:1; 8:4; + 3:11 ...of Zion
Que no despierten el amor / la amada → (*‘ahabah*)
Hasta que quiera despertar” → 2:7; 3:5; ;8:5b!

#6 CONCLUSIÓN 8:5-7 Coro: “¿Quién es ésta que viene del desierto?”

5ª ¿Quién es ésta que sube del desierto (3:6)
Apoyada en **su amante (dod)**?

8:5b “Bajo un manzano interrumpí tu sueño...”

5b Bajo el manzano **te desperté**, → ;8:4! (ver manzano, 2:3)
Allí donde te (m) concibió tu **madre**, → madre, 3:4, 11; 6:9; 8:1, 2
Donde tuvo dolores de parto y te (m) dio luz.

8:6-7 “El amor es la llama misma de Yah[veh]...” (un tatuaje que subvierte el patriarcado)

6 Ponme como *sello* sobre tu corazón (señala pertenencia *mutua* que es exclusiva y permanente)
Como *sello* sobre tu brazo, (ver **hoy** los tatuajes de los nombres de amantes en el cuerpo)

Pues tan fuerte como la muerte es el amor, → (*‘ahabah*)

Implacables/inexorables como el Seol, los celos. (un barrera apropiada contra toda
Sus saetas, saetas de fuego, infidelidad religiosa o sexual; cp 1 Cor 13:4, “el amor no es celoso”)

La llama misma de Yah[veh] → 1 Juan 4:7-8, 16 “Dios es amor...el amor es de Dios”

7 Aun aguas torrenciales no pueden apagar el **amor** → (*‘ahabah*)
Ni los ríos extinguirlo.

Si alguien ofreciera

Su patrimonio entero a cambio de *amor*, → ('*ahabah*)

Sería sumamente despreciado. → 8:11-12

#7 Tres Inclusiones: dos pechos, dos viñas, dos amantes

A 8:8-10 Los dos pechos: “Nuestra *hermanita* no tiene *pechos*...si fuera una muralla....una puerta”

8 Tenemos una *hermanita* → hijos de la madre, 1:5-6

Sin *pechos* todavía.

¿Qué haremos por nuestra *hermana*

El día en que sea pedido? (en un matrimonio patriarcal arreglado)

9 Si es una *muralla*,

Sobre ella construiremos torres de plata;

Pero si es una *puerta*,

La encerramos con tablas de cedro.

8:10 “Yo soy como una muralla, mis pechos como torres....le traje paz (*shalom*)”

10 Yo soy una *muralla*

Y mis *pechos* como torres;

Por eso, a los ojos de él

Fui como **alguien que le trae (*yts*) la paz (*shalom*)”**

B 8:11-12 Las dos viñas

11 *Salomón tenía una viña* en Baal-hamón → **Inclusion 1:1, 4-5, 12-14**

La cual arrendó a los guardas.

Cada uno debía traer por sus frutos

Mil monedas/siclos de plata.

12 *Mi propia viña* sigue a mi disposición; → 1:6e

¡Y los **mil** monedas, Salomón, para ti → 8:7

Y doscientos para los que guardan el fruto!

C 8:13-14 Los Dos Amantes (jardines... montes). A una mujer: “¡Déjame oír tu voz....!”

A un varón: Huye /Apresúrate, amante mío, corre como gacela... → 2:8-9, 14, 17

13 Oh tú, sentada/entronizada en los *jardines*

Con compañeros (masc.) escuchándote, (única referencia a compañeros masc.; cp 1:7; ¿zorras, 2:15?)

Deja que también yo oiga tu *voz*.

14 Huye / Apresúrate, **amante mío (*dod*)**,

(ella habla, manda, persuade; 13; él actúa, 8:14)

Y *corre* como una gacela o un cervatillo

(libre, no domesticado; cp la casa maternal, 8:2)

Sobre los *montes* perfumados

(obviamente no son casados; Longman 2001:204)

Notas

Nota. Las ideologías sexuales impuestas por las “traducciones”:

RVR95, BA y SB: esposa, esposo, coro (una pareja casada, desde principio hasta el final)

BNP: esposa, esposo, coro (siempre una pareja casada; sustituye títulos temáticos por personas)

NNBJ: novia, novio, coro/poeta (amantes no casados en todo el libro; cp NJB inglés: beloved, lover)

NRSV inglés (Michael Fox): son novios en todo el libro (bride, groom, friends).

NVI: la amada, el amado, los amigos/el coro (cp NVI inglés: beloved, lover)

DHHBE y BL: ella, él, coro (neutro en cuanto al matrimonio; heterosexualista)

Ver Davidson que asigna a “novios” los poemas antes de la boda (3:6-11) y “esposos” después (2007:599-601). Como señala John W. Rogerson (2003:475), las traducciones que distinguen entre “amante” y “amada” (lover, beloved) implican que siempre es activo el varón y pasiva la mujer, que no corresponde a la realidad de los poemas. El amor se manifiesta en Cantares como una pasión sexual mutua y consensual que subvierte el patriarcado con sus matrimonios arreglados. También subvierte la cultura pagana patriarcal, con su recurrencia a la magia para despertar el amor en relaciones impuestas por la familia o motivos del Estado.

Nota 1:2 raíz, *dwd=dod* (total 39x; Schökel DBHE 1994:173; cp Davidson 2007:590-91, nota 168)

Amante(s) / lover(s): 1:13a 14a, 16a; 2:3b, 8a, 9a, 10a, 16a, 17c; → 4:16e; 5:1f [plural: masc + fem], 2b, 4^a, 5^a, 6^a +b, 8b, 9^a +b +c +d, 10a, 16c; 6:1a +b, 2a, 3a +b; 7: 9b, 10a, 11a, 13d; 8:5b, 14a (total 34x).

Actos de hacer el amor / , caricias, (acts of love-making): 1:2b, 4b; → fem. 4:10a + b; 7:12e (total 5x);

El vocabulario de *dwd=dod* en Cantares es uno de muchos argumentos contra la interpretación de Davidson quien hace hincapié en el poema sobre la boda de “Salomón” (3:6-11) e interpreta todos los textos antes como caricias “prematrimoniales” y solo interpreta los textos después (→) como referencias a relaciones sexuales. Pero los poemas anteriores a la boda continuamente **se** refieren a un varón como amante que hace “actos de amor” y después (→) los poemas no **se** refieren a una pareja casada en **su** casa, sino a amantes que siguen disfrutando de relaciones sexuales en todas partes (Garrett 1995:385; Longman 2001: 90, nota 15; Exum 2005:91,93; Prov 7:18; Ezeq 16:8; 23:17). Muchas traducciones enmascaran estos hechos con “traducciones” ideológicas (cp nuestra traducción arriba con el vocabulario clave en **negrita**).

Nota 1:3. amar. → (‘ahab) 1:3, 4, 7; 3:1-4 (7x);

amor → (‘ahabah) 2:4-5, 7; 3:10; 5:8; 7:6/7; 8:4, 6-7, 7; (10x)--raiz 17x

Nota 1:9 Amiga/compañera (ra’yah, Schökel DBHE 1994:712) 1:9, 15; 2:2, 10, 13; → 4:1, 7; 5:2; 6:4; + masc. “amigo/compañero” solamente en 5:16 (total 10x). Se dirigen mutuamente como “amante” o “amigo”, nunca como “esposo/a” o “marido”.

Nota 1:10-11 Joyas de oro, vestidos lujosos prohibidos en 1 Tim 2:9-10 y 1 Pedro 3:3-4; condenados en Isa 3:16-26, Os 2:15; alabados en Cantares 1:10-11; 4:9; 7:1/2. Así, “No es una prohibición absoluta para personas de fe” (Longman 2001:104); ver el sexo anal en → Romanos 1:26-27. Además--

“Si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma” (2 Tes 3:10); excepto niños, enfermos, discapacitados;

Divorcio prohibido (Mc 10:11-12), mandado por Dios (Esdras 10:3; Nehemias 9:2; 13:23-27);

“Tenían todas las cosas en común” Hechos 2:44; “menos las mujeres” (Tertulliano, *El Apologético* XXXIX.4.

Notas 2:7 y 2:16. 3x cada refrán:

2:7 Que no levanten y no despierten el amor → 3:5; 8:4(-5); siempre → a las hijas de Jerusalén.

Hasta que quiera/le plazca! (¿con magia, afrodisíacas, pornografía, manipulación, seducción?)

2:16 Mi amante (dod) es mío y yo soy suya; → 6:3; 7:10 [11 TM]: “Y su deseo es para mí”
Él apacienta su rebaño entre los lirios. (¿pertenencia mutua, no patriarcal?)
7:10 [11 TM]: “Y su deseo es para mí” (en contraste con el deseo de Eva en Gen 3:16)

Nota 2:15 Dúo: “las pequeñas zorras... arruinan nuestros viñedos”

15 Agárrenos/Atrápenos a las zorras, (como ella “agarra” a su amante, 3:4)
A esas zorras pequeñitas (ver los “lobos” como agresores sexuales)
Que arruinan nuestras viñas,
Nuestras viñas en flor.

En otras partes la viña representa la mujer (1:6) o el lugar de hacer el amor (6:11). “Las pequeñas zorras” **parecen** así representar las amenazas a la relación floreciente (Longman 124-25; Exum 128), tal vez especialmente amantes agresivos, pues en el contexto la pareja procura escaparse (“ven conmigo”, 2:10, 13), para disfrutar la intimidad privada (la “paloma” escondida, 2:14) de su relación exclusiva (2:16). Ariel Bloch sugiere que los pequeños zorros representan el esfuerzo de los hermanos por vigilar y controlar la sexualidad de su hermana (1995:156-157).

Nota 3:1-4 “al que ama/desea apasionadamente mi alma/vida [nefesh]”; (4x, 3:1-4)

“En la esfera de la respiración: *aliento, respiro*; su órgano: *garganta, cuello*;
como principio de vida, *alma*;
en la esfera del deseo y afecto: *apetito, afán, hambre, codicia, gula, gusto; estómago*.
equivale a *individuo, persona, ser*; a pronombres personales con cierto énfasis” (Schökel DBHE 504)

**Nota 5:14cd Su pene/lomos, un cuerno de marfil
Colgado/coronado de zafiros;**

Los comentarios comúnmente reconocen que “lomos/intestinos” (*me'im*) es un eufemismo para el pene (así Murphy 1990:72, n 305; Longman 2001:173; Garrett 2004:222-24; ¿Exum 2005:2007-08?).

Note 8:10d Nota BNP “soy mensajera de paz”; DHHBE “ya he *encontrado* la felicidad”;
“como quien ha *hallado* la paz” NNB, BL, RVR95 y NVI; cp SE “paz”; BA “*halla* la paz”

La forma verbal del hebreo es ambigua. Las traducciones en castellano prefieren traducir con el verbo “encontrar/hallar” paz (qal participio activo del verbo *mts*), que parece mas egocéntrico que amoroso y no cabe bien con la frase “en sus ojos”. Las traducciones en inglés prefieren traducir con el verbo “traer” paz (hifil-causativo de *yts*; ver NRSV “*brings peace*”; NIV “*bringing contentment*”; Exum 2005:244,258; Longman 2001:218). Las implicaciones del texto son considerables, pues si una buena relación sexual normalmente es una dimensión de la paz (*shalom*), entonces los textos bíblicos que refieren a la paz sugerirían/implican una buena relación sexual. Al comentar los textos del NT sobre la paz, los biblistas ignoran esta dimensión sexual del concepto hebreo y sugieren una interpretación “espiritual” neoplatónica (ver, sin embargo el realismo de Pablo en 1 Cor 7:1-7, 15).

Nota de Fernando Candido sobre 1:5 “Soy negra Y hermosa”. Maricel Mena-López, "Sou negra e formosa: raça, gênero e religião", em Corporeidade, etnia e masculinidade - reflexões do I Congresso latino-americano de gênero e religião, São Leopoldo, Sinodal, 2005, 29-46: "Nós, mulheres negras, confrontamos-nos não apenas com o racismo e o sexismo da sociedade dominante e de suas estruturas patriarcais, mas nós deparamos, por um lado, com o racismo de um movimento feminista dominado por mulheres brancas e, por outro lado, com o antifeminismo e o heterossexismo normativo do movimento negro, somos esquecidas tanto como negras, quanto como mulheres, por isso a teologia negra feminista latino-americana quer colocar as experiências das mulheres negras no centro" (p.36).