

DANIELA DAL FABRO

GÊNESIS CAPÍTULOS 1 E 2, 1-4
UM ESTUDO DE TRADUÇÕES E EXEGESE

Dissertação apresentada ao Curso de
Linguística Aplicada do Instituto de Estudos da
Linguagem da Universidade Estadual de
Campinas como requisito parcial para obtenção
do título de Mestre em Linguística Aplicada na
Área de Tradução.

Orientador: Prof. Dr. Eric Mitchell Sabinson

Unicamp
Instituto de Estudos da Linguagem
2002

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE Be
Nº CHAMADA UNICAMP
D15g
V _____ EX _____
TOMBO BCI 49269
PROC 16-837102
C _____ 6X
PREÇO R\$ 11,00
DATA _____
Nº CPD _____

CM00167942-0

BIB ID 249928

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

Dal Fabbro, Daniela
D15g Gênesis capítulos 1 e 2, 1-4: um estudo de traduções e exegese /
Daniela Dal Fabbro. -- Campinas, SP: [s.n.], 2002.

Orientadores: Eric Mitchell Sabinson
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Tradução e interpretação. 2. Bíblia A.T. - interpretação judaica.
3. Rashi, 1040-1105. 4. Campos, Haroldo de, 1929- 5. Melamed, Meir
Matzliah. I. Sabinson, Eric Mitchell. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Eric Mitchell Sabinson

Prof. Dr. Eric Mitchell Sabinson

Profa. Dra. Eunice R. Henriques

Prof. Dr. Luís Gonçales Bueno de Camargo

Este exemplar e a redação final da tese
defendida por *Daniela Dal*

Fabbro

e aprovada pela Comissão Julgadora em
26/10/2002.

C.M.L.M.

02/24/2002

Àquele que plantou a primeira semente: meu avô, João Evangelista Bueno, que certamente teria gostado de ver realizado este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Eric Mitchell Sabinson, que me influenciou no estudo da tradução desde os tempos da graduação e, tornando-se novamente um aluno de hebraico no início de minha pesquisa, demonstrou empenho em me orientar, fazendo-me acreditar mais neste trabalho.

À professora Eunice Henriques, cujas sugestões durante o Exame de Qualificação, ajudaram-me a definir parâmetros fundamentais para o desenvolvimento desta dissertação. Agradeço, também, por sua cuidadosa leitura, que me ajudou a re-elaborar o texto para sua versão final.

À professora Rifka Berezin, pelas importantes considerações que fez de meu trabalho por ocasião do Exame de Qualificação e pelo muito que me ensinou, pessoalmente ou em sala de aula, a respeito do hebraico bíblico e da literatura exegética judaica.

À professora Flora Amiel, quem guiou meus primeiros dentro da cultura judaica, pelo muito que me incentivou e desejou ver concretizado este trabalho.

Ao professor Marcelo Firer, pelas sugestões de leitura relacionadas à exegese judaica e pelo interesse que mostrou pela minha pesquisa.

Às amigas Cristiane Duarte e Edilaine Buin, pela preciosa leitura que fizeram deste trabalho.

À Leandra (informática do IEL), amiga tão prestativa.

Com carinho, agradeço ao meu marido, Eduardo, por sua paciência, dedicação e pelo orgulho que mostrou ter pelo meu trabalho.

Aos meus primeiros mestres, meus pais. À minha mãe, que foi minha primeira professora de língua estrangeira e pelo tanto que colaborou com suas orações; a meu pai, meu primeiro professor de hebraico que, com seu idealismo e paixão pela cultura judaica, inspirou-me nesta dissertação de mestrado; pelas tantas vezes em que, questionando, debatendo e opinando, fez o papel de um verdadeiro co-orientador.

Ao CNPq, pelo financiamento concedido nesta pesquisa.

Aqui é o estrado para os teus pés, que repousam aqui, onde vivem os mais pobres, mais humildes e perdidos.

Quando tento inclinar-me diante de ti, a minha reverência não consegue alcançar a profundidade onde os teus pés repousam, entre os mais pobres, mais humildes e perdidos.

O orgulho nunca pode se aproximar desse lugar onde caminhas com as roupas do miserável, entre os mais pobres, mais humildes e perdidos.

O meu coração jamais pode encontrar o caminho onde fazes companhia ao que não tem companheiro, entre os mais pobres, mais humildes e perdidos.

Tagore

Sumário

AGRADECIMENTOS	7
ABSTRACT	13
RESUMO	15
SISTEMA DE TRANSLITERAÇÃO LINGÜÍSTICA	17
INTRODUÇÃO	19
CAPITULO I: A TRADUÇÃO COMO PROCESSO	23
CAPITULO II: A TRADUÇÃO COMO PRODUTO	33
2.1. Exegese	33
2.2. Hermenêutica	34
2.2.1. Hermenêutica e conhecimento.....	37
2.3. A interpretação dos textos sagrados como herança da tradição rabínica.....	39
2.4. O homem bíblico e sua experiência do tempo	40
2.4.1. O tempo enquanto manifestação do “dia” e da “luz”.....	41
2.4.2. O dia enquanto base organizadora do Calendário.....	42
2.4.3. O tempo como estruturador do sistema lingüístico: o tempo gramatical	43
2.5. As expressões do tempo na Bíblia e suas implicações	44
2.5.1. O Tetragrama (YHWH) e o tempo	44
2.5.2. O tempo dito “linear” e suas expressões.....	46
2.5.3. O tempo sagrado.....	49
2.6. O tempo na formação do discurso do Hebraico Bíblico.....	50
2.6.1. Sintaxe Verbal: a questão “Aspecto e tempo”	51
2.6.2 O modo e a voz verbal no discurso do Hebraico Bíblico.....	57
2.7. O estilo dos textos do hebraico bíblico	60
2.8. Alguns conceitos utilizados na exegese judaica.....	63
2.9. As fontes bíblicas: a questão das origens autorais da Bíblia	65
2.10. A interpretação “simples e literal” de Rashi	69
2.11. Haroldo de Campos.....	70
2.12. Campos e Rashi.....	72
2.13. André Chouraqui.....	74
2.14. <i>A Lei de Moisés</i> – Rabino Meir Matzliah Melamed.....	87
2.15. <i>A Torá Viva</i> – Rabino Aryeh Kaplan	90
CAPÍTULO III: TRADUÇÃO COMENTADA	93
3.1. Interpretação e Intenção	93
3.2. Comentando e confrontando minha tradução.....	96
3.3 Considerações finais	112
BIBLIOGRAFIA	117
ANEXOS	119
ANEXO A – A TRADUÇÃO DE HAROLDO DE CAMPOS	121
ANEXO B - A TRADUÇÃO DE MELAMED	127
ANEXO C - A TRADUÇÃO DE KAPLAN	129
ANEXO D - A MINHA TRADUÇÃO	131

Abstract

In order to illustrate biblical exegesis, translations made directly from Hebrew are examined on the basis of the interpretations of Rashi: one of the great savants of Judaism. Among the translations are those of Haroldo de Campos, André Chouraqui, Rabbi Meir Matzliah Melamed and Aryeh Kaplan, to which I compare my own translation (Dal Fabbro, author of this dissertation).

The analysis examines linguistic levels (syntactic, morphologic and lexico-semantic) as well as pragmatic and stylistic factors. The theoretical support for this dissertation comes from Umberto Eco (the concept of "text intention"), Neusa Travaglia (the translation as "re-significance") and Patrick Dahlet (linguistical-cognitive approach of textual production).

It is concluded that all the translations are concerned with meaning in terms of Hebrew language and culture, in other words, they search for the intention of the text. The differences between translations are due to (1) the linguistical level privileged by each of the translators, (2) point of view, (3) the relation between translator and reader (pragmatics) and (4) stylistic variations.

Key-words: 1. Translation and interpretation;

2. Biblical exegesis;

3. Intention;

4. "Re-significance"

Resumo

O ponto de partida deste trabalho é a interpretação da história da criação do mundo. Com o objetivo de mostrar um pouco da exegese bíblica, são analisadas traduções, feitas a partir do hebraico, à luz de um dos maiores exegetas do judaísmo, Rashi. Entre os tradutores — Haroldo de Campos, André Chouraqui, Rabino Meir Matzliah Melamed e Aryeh Kaplan — incluiu uma lingüista aplicada, Dal Fabbro, a autora desta pesquisa.

A análise se pauta pelos níveis lingüísticos (sintático, morfológico, léxico-semântico) e por fatores pragmáticos e estilísticos. O arcabouço teórico inclui os trabalhos de Umberto Eco (com a noção de “intenção de texto”), Travaglia (a tradução como ressignificação) e Patrick Dahlet (abordagem cognitivo-lingüístico à produção textual).

Conclui-se que todas as traduções analisadas se centralizam no significado do texto, levando em conta a língua e a cultura hebraicas, ou seja, buscam a intenção do texto. As diferenças entre uma tradução e a outra se devem (1) ao nível lingüístico, priorizado por cada um dos tradutores, (2) ao ponto de vista de cada um, (3) à relação entre tradutor e leitor (pragmática) e/ou (4) a variações estilísticas.

Palavras-chave : 1. Tradução e interpretação;
2. Exegese bíblica;
3. “Intenção do texto”;
4. “Ressignificação”.

Sistema de Transliteração Lingüística

O sistema de transliteração latina das palavras hebraicas adotado nesta dissertação, corresponde a um adaptação do sistema oficial da Academia da Língua Hebraica de Jerusalém¹, conforme apresentado em Berezin (1995).

א	° (letra muda)	מ	m
ב	b	נ	n
בּ	v	ס	s
ג	g	ע	° (letra muda)
ד	d	פ	p
ה	h	פּ	f
ו	w	צ	s (pronúncia tz)
ז	z	ק	q
ח	ħ (aspirada como o <i>j</i> no castelhano)	ר	r
ט	ʔ (pronúncia <i>t</i>)	שׁ	š (pronúncia <i>ch</i>)
י	y	שׂ	ś (pronúncia <i>s</i>)
כּ	k	ת	t
כּח	kh (aspirada como o <i>j</i> no castelhano)		
ךּ	kh (aspirada como o <i>j</i> no castelhano)		
ל	l		

¹ A adaptação se fez necessária pela dificuldade de acesso aos símbolos correspondentes a algumas letras do alfabeto hebraico.

Introdução

Esta dissertação divide-se em três capítulos. No primeiro capítulo, fundamento esta pesquisa, discutindo e analisando modelos teóricos de tradução. No segundo capítulo, examino o conceito de *exegese*; comento a interpretação de Rashi (importante autor da exegese judaica, que discutiu os textos sagrados) e a tradução de Haroldo de Campos (op. cit.). Este teve sua obra publicada sob o título Bere'shith - A Cena Da Origem, em que se apresenta a tradução ou “transcrição” (termo cunhado pelo próprio autor) de Bere²šit² (Gênesis em hebraico) capítulos 1 e 2, 1-4. Ao final desse segundo capítulo, apresento duas resenhas: uma a respeito daquela que teria sido a primeira tradução da Torah (o Pentateuco) para o português, elaborada pelo Rabino Meir Matzliah Melamed, tendo sido recentemente reeditada e revisada pela Editora Sêfer de São Paulo; a outra, a respeito da versão em português da tradução da Torah³, pelo Rabino Aryeh Kaplan, publicada pela Editora Maayanot. No terceiro capítulo, comento, explicando e justificando, minha própria tradução da história da criação de Gênesis. Incluo ainda, ao final deste trabalho, um Apêndice, no qual apresento a tradução de Haroldo de Campos, Melamed, Kaplan, além da minha própria tradução.

Inicialmente, a fim de situar o assunto desta dissertação, abordo alguns aspectos das interpretações de Haroldo de Campos e Rashi, obras norteadoras do meu estudo. Em relação à obra de Haroldo de Campos, o que é interessante notar, logo de início, é o termo que ele próprio cunhou para se referir à sua obra, a “transcrição”. O que fica claro para quem lê a tradução de Campos, é que o termo “transcrição” está em estreita relação com a maneira pela qual ele encara o texto bíblico, através do filtro da poesia, ou seja, ao mesmo tempo em que traduz o texto, transforma-o em poesia. Desse modo, o autor utilizou, em sua tradução, recursos fonéticos objetivando reproduzir, em português, a relação semântico-fonética das palavras do hebraico. Esses recursos corresponderiam principalmente, às marcas de sua “tradução tipográfica”, baseadas nas notações rítmico-visuais que Mallarmé teria incluído em seus versos, a fim de possibilitar a oralização e elocução do texto através de uma leitura que ficasse implícita. Esses recursos teriam sido empregados com a finalidade de criar um poema como resultado de seu trabalho de tradução do texto original de Gênesis.

² Para a transcrição das palavras em hebraico, obedeci à transcrição lingüística oficial da Academia de Letras de Israel.

³ Tradução, originalmente, do hebraico para o inglês.

Quanto à interpretação de Rashi, segundo o Rabino Motel Zajac, revisor da Bíblia com comentários de Rashi⁴ (1993), sua explicação para o texto bíblico poderia ser considerada “simples e literal” (chamada na tradição judaica de *Pšat*), incluindo aquilo que a tradição chamaria de *Draš*, ou seja, “uma interpretação homolítica, alegórica e, às vezes mística do texto”. Rashi teria feito a síntese dos dois métodos (o *Pšat* e o *Draš*), pesquisando na literatura os trechos mais apropriados e que melhor concordariam com o sentido do texto. Mesmo assim, Rashi não hesitaria em rejeitar a “interpretação alegórica” (o *Draš*), já que a consideraria “nociva” à interpretação do texto ou contraditória às regras de gramática. Suas explicações evitariam “qualquer fraseologia”. “Às vezes são tão concisas e breves que pode-se dizer que, em sua época, ‘uma gota de tinta valia uma moeda de ouro’” (Zajac, op. cit.).

Nesta dissertação, incluo ainda, uma análise de outra tradução do texto original de Gênesis, a de André Chouraqui (op. cit.), No Princípio, em que o autor vai em busca das raízes de cada palavra em hebraico, a fim de justificar as escolhas lexicais de seu ato tradutório. Seu objetivo, com isso, teria sido o de resgatar a complexidade da linguagem original do relato bíblico, ao mesmo tempo em que teria procurado eliminar os vícios de leitura adquiridos ao longo de mais de dois mil anos de *exegese*.

Entre outros fatores, um dos quais consiste a importância do estudo das obras acima mencionadas, para minha pesquisa, é o de confrontar estilos e justificar minhas próprias escolhas semânticas e lexicais, uma vez que eu também me proponho à tarefa de traduzir o trecho da história da criação de Gênesis do texto original em hebraico. Posso dizer com isso, que minha concepção de tradução e interpretação da história da criação em Gênesis, vai de encontro à de Chouraqui, por estudar as raízes das palavras em hebraico e à de Rashi, por sua explicação objetiva da mensagem bíblica. Desse modo, meus objetivos, em relação à minha dissertação, podem ser assim definidos:

- 1) examinar o significado da história da criação dentro do judaísmo, do ponto de vista de Rashi;
- 2) examinar o conceito de *exegese*, segundo Rashi, em relação ao trecho bíblico ora em exame;
- 3) discutir e definir hermenêutica, que servirá de base à reflexão sobre Gênesis;

⁴ Não consta, nessa obra, o nome do tradutor do texto sagrado e dos comentários de Rashi.

- 4) analisar e comentar traduções que propõem novas interpretações de Gênesis, calcadas na linguagem bíblica do texto original.
- 5) pesquisar os significados etimológicos do hebraico bíblico, suas construções verbais e raízes, a fim de obter em português uma tradução mais literal em relação ao hebraico bíblico.

A justificativa para a tradução da Bíblia nos tempos atuais está centrada na afirmação de STEINER (1975), segundo a qual a valorização da tradução numa comunidade reflete sua busca por enriquecimento do conhecimento. Ou seja, é preciso que cada vez mais surjam novas traduções da Bíblia para que se obtenha enriquecimento não só cultural, a constituir-se em fator determinante na apreensão dos significados do texto original, mas sobretudo, científico, por desencadear debates em torno de um tema que, há tempos atrás era, freqüentemente, relegado ao plano religioso-teológico.

Em relação à minha tradução de Gênesis, é importante definir, inicialmente, o tipo de intenção sobre a qual pretendo fundamentá-la. Assim, tendo por base as reflexões de Umberto Eco (1997) em sua obra Interpretação e Superinterpretação, posso afirmar que não procuro me basear na intenção de um autor, primeiramente, por razões óbvias, a questão da autoria da Bíblia é um assunto polêmico e complexo, sendo praticamente impossível definir-lhe um autor; em segundo lugar, tentando recuperar a intenção de um suposto autor, posso acabar incidindo no erro de basear minha tradução em minha própria intenção. Como afirma Eco a intenção do autor é “muito difícil de descobrir e freqüentemente irrelevante para a interpretação de um texto” (1997: 29). Também não pretendo ir em busca da intenção de um leitor, já que não desejo incorrer numa interpretação excessivamente permissiva. O que considero melhor para minha pesquisa é uma tradução que, por um lado, leve em conta a coerência textual e o sistema de significação original subjacente ao texto em questão e, por outro, não aceite qualquer leitura. Assim, a intenção que busco é a do próprio texto, ou seja, pretendo obter, com minha tradução, um texto que mantenha um limite para as interpretações da história da criação de Gênesis, respeitando os parâmetros postulados pela tradição rabínica.

Não é difícil perceber que a teoria de tradução tem raízes profundas na interpretação dos textos sagrados. Nesse sentido, posso afirmar que o trabalho a que me proponho é muito oportuno, já que lida com interpretação e tradução bíblicas, assunto que se tem feito muito polêmico, independente do contexto no qual esteja inserido.

Capítulo I

A TRADUÇÃO COMO PROCESSO

Assim como existem “visões tradicionais” do ato tradutório, existe também uma visão da tradução que estaria fundamentada em estudos da textualidade. Num primeiro momento, neste capítulo, pretendo comentar as reflexões sobre teorias de tradução tradicionais e secularizadas feitas por George STEINER (1975), After Babel. Veremos que Steiner, através de uma oposição entre duas concepções teóricas de tradução (a primeira em que a tradução seria impraticável, como se fosse um tabu, e a segunda em que ela seria perfeitamente praticável e até mesmo necessária), apresenta-nos uma situação paradoxal segundo a qual certas obras ou não são traduzíveis ou não são inerentemente traduzíveis em certos momentos históricos. Pretendo buscar uma solução para este paradoxo por estudar a tradução como processo textual, pautando-me pelo trabalho de Patrick DAHLET (1994), “A produção da escrita: abordagens cognitivas e textuais”- Trabalhos em Lingüística Aplicada e Neusa Gonçalves TRAVAGLIA (1992), A tradução numa perspectiva textual. Segundo essa visão, a tradução estaria intrinsecamente ligada à redação pela semelhança do desenvolvimento de suas construções. Assim, ambos os processos, tanto o da tradução quanto o da redação, possuiriam uma certa complexidade, que seria acentuada, entretanto, na tradução.

Fundamentando-se em Ronald Knox, Steiner lança mão de uma clássica questão a respeito do ato tradutório : “*is the translator free to express the sense of the original in any style and idiom he chooses?*” (KNOX, 1975 apud Steiner op. cit.). Essa questão estaria enraizada em dúvidas religiosas e psicológicas sobre a existência de uma passagem de uma língua para outra. A transmissão da palavra seria considerada dúbia ou mesmo má, a partir do momento em que fosse divinizada e sacralizada. Assim, transcrições interpretativas adquiririam, nessa corrente, uma força depreciativa, sendo desvalorizadas. Conseqüentemente, todo ato tradutório estaria posicionado num patamar de inferioridade. Desse modo, a tradução tornar-se-ia uma banalização das coisas sagradas. Segundo uma crença judaica, encontrada na *Megillath Taanith* (século I d.C.), três dias de completa escuridão cairiam sobre o mundo quando a Lei fosse traduzida para o grego.

Essa concepção, que o autor denomina postulado da “intraduzibilidade” (*untranslatability*), teria uma base puramente secular e estaria fundada na convicção, formal e

pragmática, segundo a qual não poderia haver simetria verdadeira ou espelhamento adequado entre dois sistemas semânticos diferentes. Essa visão compartilharia com a tradição místico-religiosa um certo sentido de “desperdício”, ou seja, como se as energias vitais, a luminosidade e a exatidão do texto original não apenas fossem diminuídas pela tradução mas, por ela, fossem também corrompidas. É nesse sentido que se defenderia que o significado não pode ser separado de sua forma expressiva, pelo fato de toda a fala humana consistir de sinais que, embora arbitrariamente selecionados, sejam intensamente convencionalizados.

O peso desse argumento recairia, tradicionalmente, sobre a poesia, em que a fusão entre forma e sentido seria tão forte, a ponto de não se admitir dissociação alguma entre eles. Desse modo, as críticas feitas à tradução de poesias constituiriam o “arame farpado” do princípio, segundo o qual nenhuma língua poderia ser traduzida “impunemente”, ou seja, sem perdas fundamentais. Formalmente, essas mesmas reflexões poderiam ser feitas em relação à prosa, mais especificamente, no que diz respeito a textos da área de Filosofia. Assim, ler Platão e Kant, bem como, entender Descartes e Schopenhauer, seria empreender uma tarefa elaborada e imprecisa de reconstrução semântica, dada a própria complexidade da natureza desses textos.

Na segunda linha teórica, abordada por Steiner (op. cit.), a tradução seria vista como um caminho para a unidade lingüística, perdida no episódio da Torre de Babel. Segundo essa visão, o sentido do texto original estaria escondido nas entrelinhas do texto e somente a tradução teria acesso a ele. É interessante notar que, de fato, ao interpretar, o tradutor tem acesso às entrelinhas do texto, entretanto, esse acesso não é exclusividade do ato tradutório, antes é intrínseco a toda ação de interpretação textual.

Steiner ainda esclarece que, segundo Walter Benjamin, a tradução seria inerente a um texto, mesmo parecendo intraduzível para o homem. Cada tradução seria, assim, um ato messiânico, um meio para a redenção (Rosenzweig apud Steiner, p. 244).

Essa concepção estaria intrinsecamente ligada e fundamentada num argumento religioso de aspectos pragmáticos. Desse modo, muito da teoria e das práticas de tradução teriam nascido da necessidade da difusão do evangelho e da leitura da Bíblia em outras línguas. Para o cristianismo, nenhum homem deveria ficar fora da salvação em função de meras barreiras lingüísticas. A preocupação de se facilitar a leitura da Bíblia em outras línguas teria surgido quando, através da descoberta de novos territórios, constatou-se a existência de pessoas

de línguas e territórios desconhecidos pelo cristianismo e, portanto, ignorantes a respeito da promessa de salvação de Cristo ao homem.

Dentro da visão cristã, traduzir as Escrituras para essas línguas, “obscuras”, na opinião de Steiner (op. cit.), seria não só uma necessidade como também um ato de caridade imprescindível. Cada ato reformador, surgido dentro da cristandade, estaria trazendo consigo um apelo por versões mais autênticas e inteligíveis das Sagradas Escrituras (p. 245).

É curioso notar a maneira como o cristianismo influenciou o trabalho de tradução em geral, mesmo fora do campo religioso. Afinal, Steiner (op. cit.) afirma que o raciocínio cristão, que considerava a tradução como essencial ao progresso espiritual do homem, passaria mais tarde ao domínio secular. Nesse sentido, mesmo que a discussão sobre a viabilidade de ler e traduzir (ou não) textos pagãos, tenha sido tão antiga quanto o próprio cristianismo, a grande responsável pela difusão dos clássicos, teria sido, sem sombra de dúvidas, a Igreja Ocidental. Esses acontecimentos denotariam a valorização do ato tradutório, que seria, na verdade, nada mais do que a busca por enriquecimento, a partir de um contato com o externo (outras línguas).

Nos dias atuais, contudo, não é mais o pensamento cristão que impera. Não se traduz mais a Bíblia com o objetivo de levar a salvação a todos os povos, mesmo porque existem hoje outros tradutores da Bíblia que não estão vinculados à Igreja ou denominações religiosas. Os motivos que levam à tradução da Bíblia, hoje, são variados. De um modo geral, acredito que o que se tem na virada do milênio é uma volta, um resgate do passado, a fim de buscar as origens do texto bíblico. Assim, a tradução da Bíblia pode estar relacionada a interesses que busquem, talvez, uma leitura mais “purista” dos textos sagrados. Pode, também, estar relacionada a interesses que revelem a dita “ação manipuladora” da Igreja Romana sobre as várias traduções bíblicas, ao longo dos séculos, em detrimento de uma interpretação que possa ser considerada mais próxima da original. Talvez, com Eco (op. cit.), pudéssemos dizer que as traduções hoje não se fundamentam mais numa “intenção do texto”, mas sim numa “intenção do leitor”.

As duas concepções de tradução, abordadas por Steiner (op. cit.), portanto, sugerem uma dicotomia que ele mesmo discute, ou seja, se uma coisa seria afirmar a superioridade moral e cultural do ato tradutório, outra coisa bem diferente seria refutar o peso de sua impraticabilidade. Isso nos levaria a crer que nem tudo poderia ser traduzido. Nesse sentido, haveria mistérios que poderiam apenas ser descritos, cujas transposições ou paráfrases constituiriam um sacrilégio, fundamentadas na imprecisão. Em tais casos, o melhor seria

preservar a incompreensibilidade da passagem. A opinião de Steiner, contudo, seria a de que nem tudo poderia ser traduzido *agora*, ou seja, num momento imediato ao de uma primeira leitura e interpretação de um texto. Assim, os contextos poderiam se perder, ou seja, os referentes, que no passado teriam tornado possível interpretar uma escrita, “agora” se dissipariam. Isso significa que haveria textos que não poderiam ser traduzidos ainda mas que poderiam se tornar traduzíveis no futuro, através de mudanças lingüísticas e de um refinamento dos recursos interpretativos.

O autor observa, assim, que todas as teorias de tradução – formais, pragmáticas, cronológicas – seriam, na verdade, simples variações de uma pergunta única e inevitável: qual o caminho para se alcançar uma suposta “fidelidade”? E, em decorrência desta, qual seria a melhor correspondência a se fazer entre um texto A na língua de partida e um texto B na língua de chegada? Dentro dessa reflexão, há um aspecto que considero importante para o meu trabalho. Segundo Steiner (op. cit.), essa questão teria sido discutida há mais de dois mil anos e por causa disso seria preciso rever a tradução “palavra por palavra” da Vulgata, ou seja, a tradução literal, preconizada por São Jerônimo. Acredito, entretanto, que possam existir outros motivos pelos quais se deva rever a tradução da Vulgata. O próprio fato de se constituir numa tradução para o latim acarreta, necessariamente, numa concepção cristã. Afinal, o judeu, religioso e praticante, não traduz e não precisa traduzir a Bíblia para entendê-la, uma vez que considera sagrada a simples grafia do texto hebraico. A dedução lógica disso é que a tradução para línguas neolatinas talvez produza o mesmo efeito, ou seja, uma concepção cristã mais distante do texto hebraico. Depreende-se, portanto, que seria interessante aproximar o hebraico de outras línguas para atingir os leitores, falantes dessas línguas.

A solução para essa contradição, apresentada por Steiner (op. cit.), talvez esteja na opção por se buscar fundamentos em uma das duas correntes teóricas. Sendo assim, recusando a ver na tradução um tabu, considero interessante sua fundamentação no plano da produção textual. Para tanto, comentarei, a seguir, a respeito dos processos de produção textual, segundo a análise metodológica de Dahlet (op. cit.); discutindo, em seguida, a proposta teórica de Travaglia (op. cit.), que concebe a tradução como retextualização.

Dahlet (op. cit.), analisando o processo de produção textual, estabelece uma diferença entre o pensamento e o encadeamento verbal. O primeiro seria caracterizado pela não-linearidade e o segundo, pela linearidade. Por isso, a redação seria particularmente complexa,

por transformar algo não-linear em linear, ou seja, por transformar aquilo que é da essência do pensamento em palavras. Haveria aí, portanto, um movimento de dentro para fora, afinal os pensamentos e percepções de quem escreve estariam sendo externados em palavras. Quanto ao resumo do texto de um outro autor, contudo, o movimento seria um pouco mais complexo já que, antes de tudo, a pessoa teria que entender e interpretar as palavras desse autor. Assim, haveria primeiro um movimento de internalização para depois ocorrer a externalização novamente, em que a pessoa colocaria em palavras aquilo que teria entendido do texto a ser resumido, o resumo em si⁵.

Na tradução, o processo seria semelhante: o tradutor deveria entender o texto de uma outra pessoa, em outra língua, a fim de interpretá-lo com propriedade (movimento de fora para dentro), para depois reescrevê-lo em sua própria língua (movimento de dentro para fora). Ao reescrever o texto na nova língua, no entanto, o tradutor deveria estar ciente de que não seria ele o autor deste texto e que o leitor deveria basear-se totalmente em sua leitura para entendê-lo, o que inclui o conhecimento que o tradutor tem da língua e da cultura em que o texto se insere. Considerando-se, portanto, a complexidade do processo de redigir, o ato tradutório assemelhar-se-ia mais à produção de um resumo do que à de um novo texto.

Ao abordar esse assunto, Dahlet (op. cit.) deixa claro seu interesse: saber mais “sobre as representações que os sujeitos têm da escrita”, assim como “a maneira como os sujeitos procedem concretamente para escrever” (p. 80). Desse modo, o que o professor precisaria, ao se deparar com o bloqueio dos alunos em produzirem um texto, numa atividade de redação em sala de aula, por exemplo, seriam descrições da atividade de produção textual. Nesse sentido a elaboração dos processos da produção escrita aconteceria através de uma interdisciplinaridade, necessária para possibilitar a interação dos planos cognitivo e discursivo, através de atividades que propusessem variações textuais e que gerassem conhecimento no mesmo espaço de sua formulação. A escrita, vista sob esse aspecto, “constrói e diversifica os saberes convocados como meio de sua construção”, enquanto que essa concepção da produção textual deslocaria “o objeto da pesquisa do produto para os processos” (p. 81). Assim, o professor teria condições de localizar e considerar as dificuldades encontradas por seus alunos ao redigir.

Desse modo, Dahlet (op. cit.) estabeleceu, para a produção da escrita, três níveis de

⁵ Anotações feitas em sala de aula a partir das reflexões da Profa. Eunice Henriques.

operação: a planificação, a textualização e a revisão. A organização desse processo obedeceria a “condições estruturais” (p. 81), o que permitiria estabelecer a ordem de execução dessas operações.

1) Planificação:

A função da planificação seria a de articular conhecimento, situação e forma, requisitos básicos para a produção de um texto, fazendo-a aliar um conjunto de atividades de representação não-verbais a parâmetros contextuais. Assim, a planificação ocorreria em três fases diferentes.

A primeira fase seria marcada pela “mobilização e busca de conhecimentos”, em que se daria a obtenção, a partir da memória de longo termo, daquilo que o sujeito acredita saber sobre o assunto a ser tratado, bem como sobre a instituição e condições concretas do discurso (organização do espaço, disposição do público, etc.). A segunda fase seria definida pela organização desses conhecimentos, cuja ordem de aparecimento seria determinada pelo sujeito, que os agruparia em subconjuntos temáticos. Finalmente, a terceira fase confrontaria o desenvolvimento do texto à imagem que o sujeito teria do objetivo, destino e público visado, adaptando seu plano de conteúdo às exigências da situação.

A planificação corresponderia, assim, ao “emprego das capacidades cognitivas gerais e variadas, ao redor de dois pólos: o de seleção e o de organização das idéias” (p. 82); bem como a um plano de texto, que seria melhor elaborado conforme aumentasse a familiaridade do redator com o assunto a ser abordado e com o vínculo mantido entre ele e o público visado.

2) Textualização:

A textualização seria responsável por agrupar todos os mecanismos de determinação e estruturação lingüísticas processados no nível da planificação, dependendo diretamente da atividade de redação. Assim, essa operação “faz com que as idéias passem de um modo de manifestação coincidente, que caracteriza o plano pré-lingüístico, ao modo de manifestação linear, que caracteriza, por definição, todo o encadeamento verbal” (p. 82). O texto adquiriria, portanto, uma determinada forma, retomando o pensamento em termos lineares.

Dahlet (op. cit.) divide a textualização em dois grandes conjuntos: o das operações predicativas e o das operações enunciativas. Cada uma dessas operações são explicitadas a seguir:

a) Operações predicativas: seriam as responsáveis pela mobilização de duas capacidades na pessoa que escreve, sendo uma, a da escolha de um termo do léxico, uma designação relacionada aos conhecimentos obtidos na fase de planificação, e a outra, a inserção dessa designação em estruturas proposicionais. Para isso, seria preciso escolher os termos de partida de cada enunciado, além das construções sintáticas a constituir suas significações.

b) Operações enunciativas: seriam as responsáveis pela validação do enunciado, através do domínio das formas gramaticais de determinação (pronomes, artigos, dêiticos, verbos) e dos conectores e organizadores textuais (diagramação, paragrafação, estrutura textual, pontuação, etc.).

3) Revisão:

As operações de revisão também seriam divididas em outros dois conjuntos:

a) Operações de retorno crítico ao texto: permitiriam detectar incorreções ou violações da norma, avaliando-se suas conseqüências, através de uma possível incompreensão pelo leitor.

b) Operações de adequação definitiva: permitiriam reduzir, ou mesmo, suprimir as falhas constatadas, conferindo-se, desse modo, ao texto, a versão considerada satisfatória.

A seguir comento a proposta teórica de tradução de Travaglia (op. cit.), A Tradução Numa Perspectiva Textual. Por se tratar de uma proposta de tradução baseada nas etapas do processo da produção textual de Dahlet (Dahlet, 1991 apud Travaglia, op. cit.), procuro, ao discutir o ponto de vista da autora, complementar a reflexão proposta no início deste capítulo, mostrando de que forma o processo de textualização pode tomar parte no ato tradutório. Nessa obra, a autora trabalha a tradução enquanto retextualização de uma obra, ou seja, o ato tradutório como a construção de um novo texto a partir da leitura e interpretação de um outro texto, em outra língua. Essa leitura seria nada mais do que uma reconstrução do sentido do texto original pelo tradutor, ou ainda, uma ressignificação do texto original.

A propósito dessa reflexão, seria interessante perguntar, se a tradução é, de fato, um novo texto, em que medida ela pode ser entendida como ressignificação? A resposta para essa questão, talvez se encontre nas observações feitas pela própria autora, que adverte que não haveria necessariamente uma simetria entre o texto de partida e o de chegada, já que nem a reconstrução feita pelo leitor recobriria perfeitamente o original. “Isolar essa dissimetria é importante para o estudo da tradução porque ela mostra que o tradutor trabalha a partir de um texto que não é mais o texto original, mas um texto filtrado pela subjetividade” (GOESTER,

Jean-Luc, 1987 apud Travaglia, op. cit., p. 111). Depreende-se, assim, que o novo texto, resultante de uma tradução, é, em si, uma resignificação.

É importante para a minha reflexão o princípio que rege a proposição da autora segundo o qual “não se traduz uma língua, mas textos”. Travaglia (op. cit.) afirma que, por ser o texto único e individualizado, sua tradução teria também um caráter particularizado e único. Assim, ao tratar da teoria de tradução enquanto processo de retextualização dentro de um funcionamento discursivo, a autora transfere para o plano da tradução, as etapas do processo de produção textual, segundo o qual o escritor desenvolveria um plano global a partir de uma intenção comunicativa. “Traduzir supõe assim uma representação do processo de produção de textos” (p. 95).

A tradução, considerada sob esse aspecto por Travaglia (op. cit.), adquiriria então um caráter textual, em que o tradutor “recoloca em texto (*remise en texte*) numa outra língua a reconstrução do sentido que faz a partir de uma textualização anterior”. Desse modo, a autora definiria a tradução como “a transformação de um todo comunicativo-expressivo escrito numa determinada língua em um todo comunicativo-expressivo escrito em outra língua” (p. 93).

Em função desse princípio, Travaglia (op. cit.) divide o processo de tradução nas seguintes etapas, tal qual fez Dahlet (op. cit.) para o processo de produção textual:

1) Planificação

Nessa etapa o tradutor mobilizaria seus conhecimentos a partir da leitura do original, organizando-os segundo sua imagem do objetivo, da destinação do novo texto (a tradução) e do público visado. Reconstruiria, assim, o sentido do original, ao mesmo tempo em que organizaria elementos da composição da tradução. Pode-se questionar, entretanto, a ocorrência dessa fase no processo da tradução, uma vez que o texto original já é algo pronto, o que supõe que o tradutor não precise mobilizar conhecimento algum.

2) Textualização

Na textualização seriam articuladas operações predicativas e enunciativas na nova língua, fazendo-se o novo texto através de um re-arranjo de marcadores. Essa fase corresponderia à tradução propriamente dita.

3) Revisão

Esta seria, conforme o esquema adotado pela autora, a fase das várias voltas críticas ao texto “provisório”. Deveria ser mantida uma adequação no texto enquanto entidade

independente (um texto inteligível como qualquer outro) e, também, enquanto texto ligado intertextualmente ao original.

O tradutor, tal como faria o autor ao produzir seus textos, construiria o sentido do texto original que, conseqüentemente, passaria a ser sua intenção comunicativa. Além disso, ele faria também um plano global da tradução do texto, considerando os elementos constitutivos da textualidade, buscando ainda a coerência entre o original e a tradução.

A busca da intenção comunicativa do autor do texto original seria considerada por vários teóricos como a fase da “interpretação”, enquanto análise do texto na língua fonte para se encontrar o sentido, ou fase do “esquecimento do significado original”, ou ainda, a fase da “deverbalização”. Todas essas abordagens seriam discutíveis, sob alguns aspectos, para Travaglia (op. cit.), já que o sentido de um texto seria algo dinâmico, sendo construído a cada leitura. Portanto, a determinação em se “captar o sentido original” seria, na verdade, uma “reconstrução do sentido a partir da leitura do texto” (p. 99) e não a busca de uma intenção que estaria fixa no texto como que a esperar por algum leitor ou tradutor apto a desvendá-la. Concordo que o sentido do texto original enquanto busca da intenção do autor seja algo problemático, uma vez que o sentido do texto se constrói a cada nova leitura. Entretanto, é importante lembrar que existem “leituras” e “leituras”: algumas (ou muitas delas) são plausíveis, outras são completamente descabidas. Conforme alerta Eco (op. cit.), é preciso que o intérprete questione se o texto permite determinadas considerações.

Assim, para que o tradutor tivesse a possibilidade de reconstruir esse sentido, seria necessário basear-se em todos e cada um dos elementos responsáveis pela textualidade do original, a saber, conhecimento de mundo, conhecimento partilhado, inferências, fatores de coerência, etc. Desta forma, a retextualização traria consigo a maior intertextualidade possível entre o texto original e a tradução.

Apesar da nomeação e classificação das “etapas” do processo de tradução, elas não constituiriam “compartimentos estanques”, funcionando independentemente umas das outras. Elas estariam interligadas entre si, porquanto não seria possível separar a forma do sentido ou, a leitura do texto da construção de seu sentido, uma vez que uma coisa dependeria da outra. Essa divisão em etapas, portanto, seria apenas uma maneira de estabelecer uma “organização metodológica” do ato tradutório (p. 102).

Na retextualização, enquanto tradução, deveriam ser considerados ainda, os fatores de coerência, aqueles que permitiriam estabelecer, discursivamente, um sentido global à obra, “já que a textualidade é resultado do próprio funcionamento discursivo da seqüência lingüística” (p. 103). Seriam duas, portanto, as condições estabelecidas por Travaglia (op. cit.), para a retextualização: as “condições de produção do discurso” (sujeito e situação, que incluiria o contexto de situação imediata e o contexto sócio-histórico) e também, os “fatores de coerência” (critérios de textualidade).

Haveria ainda que se considerar a própria relação entre ambos os textos, ou seja, o de partida e o de chegada. Essa relação não seria necessariamente simétrica, uma vez que o texto trabalhado pelo tradutor, corresponderia a um texto perpassado pela subjetividade, não mais ao original. Daí então, a importância dos conhecimentos lingüísticos, visto que a principal tarefa do tradutor seria a de estabelecer uma correspondência, entre todos os instrumentos e recursos da língua de chegada com os elementos de conteúdo, dispostos num discurso, que viria assim, a proceder à produção do novo texto.

Convém lembrar que uma tradução não implicaria apenas em mudanças lingüísticas, mas também em mudanças da ordem de um “mundo textual” (estruturas lingüísticas, cultura, visão de mundo, referências, etc.). Nesse sentido, Travaglia (op. cit.) aprofunda ainda mais essa questão ao advertir que o texto a ser traduzido não corresponderia, nem mesmo, ao original, mas sim, a um “segundo texto, tal como foi recebido, reconstituído, filtrado pelo tradutor” (p.115). Desse modo, a leitura que se faria de uma tradução dificilmente corresponderia à leitura do texto tal como foi concebido originalmente, afinal, a tradução envolveria tanto a visão de mundo do tradutor, quanto a do leitor.

Por fim, tendo em vista os objetivos propostos neste trabalho, o processo tradutório pode ser considerado análogo ao processo de resumir. Primeiramente, porque os movimentos implícitos em cada um dos processos são os mesmos: em ambos os casos é necessário que ocorra, inicialmente, uma internalização em que o tradutor/redator compreenda o texto a ser traduzido ou resumido, para depois externalizá-lo em forma de tradução ou resumo. Em segundo lugar, porque ambos os processos envolvem o ato de interpretar, tanto a tradução como o resumo podem ser entendidos como uma ressignificação de um texto já pronto, com a diferença de que na tradução essa ressignificação se dá em outra língua.

Capítulo II A TRADUÇÃO COMO PRODUTO

Enquanto um dos mais antigos documentos da humanidade, a Bíblia teria sido escrita nas idades do bronze e do ferro, figurando ainda hoje, como um dos mais lidos, vendidos e traduzidos livros no mundo inteiro. Teria sido traduzida para mais de 1400 línguas. Muito, portanto, já se falou, escreveu e se discutiu sobre a Bíblia. Sendo assim, eu não poderia deixar de mencionar nesta pesquisa, algumas traduções e obras de *exegese*, das quais meu trabalho não poderia prescindir.

É primordial para o desenvolvimento desta pesquisa uma definição que venha a esclarecer o que é e de que trata a *exegese* e a hermenêutica. Assim, neste capítulo, pautando-me inicialmente por Van Den Born (et alli) (1971), Emanuel TOV (1992) e Walter REHFELD (1987), faço uma breve reflexão sobre esses temas. Procuo ainda, elucidar alguns termos relacionados à interpretação bíblica na tradição rabínica; apresento um estudo sobre os aspectos gramaticais e estruturais do hebraico bíblico, tomando por base, além do estudo de Rehfeld (op. cit.), também os estudos de Tal GOLDFAJN (1993); levantando a discussão sobre as origens autorais da Bíblia, faço um comentário sobre as fontes bíblicas, segundo Moshe WEINFELD (inédito). Por fim, procedo à análise e comentário das traduções de Haroldo de Campos e André Chouraqui, tendo como parâmetro, a interpretação do relato da criação de Gênesis feita por Rashi.

2.1. Exegese

Segundo o Dicionário Enciclopédico da Bíblia, organizado por Van Den Born (et alli) (op. cit., p. 183), o termo *exegese* derivaria de uma palavra de origem grega, cujo significado seria “interpretar”. Tradicionalmente o termo teria sido empregado em referência à interpretação do sentido literal das Escrituras ou do significado que os autores bíblicos teriam intencionado dar a seus textos.

A palavra *exegese* teria um sentido distinto de hermenêutica, que também teria sua origem no grego, significando “interpretar”. Enquanto a hermenêutica constituiria o “método de interpretação que dita as regras gerais ou particulares a serem aplicadas na busca e na

determinação do sentido literal da Sagrada Escritura”, a *exegese* “aplica tais regras concretamente”, servindo de explicação para o texto bíblico.

Para Tov (op. cit.), o tipo de *exegese* empregado nas traduções consagradas da Bíblia poderia ser analisado em três níveis:

1) *Exegese lingüística*: seria um reflexo de toda tradução, sendo-lhe essencial. Seu desenvolvimento se daria a partir de identificações lingüísticas, ou seja, identificações de todas as formas na língua original, além da conexão entre suas palavras. Toda tradução refletiria ainda, a *exegese* semântica de todas as palavras do original, ou seja, antes de proceder à busca de equivalentes, o tradutor teria de determinar o significado de cada palavra no original. Finalmente, ocorreria a definição dos equivalentes das palavras do original na língua do tradutor, com base em seu conhecimento da língua original.

2) *Exegese contextual*: em que o tradutor poderia explicar um detalhe relacionado a outro de um mesmo contexto, podendo também omitir ou acrescentar um detalhe desse contexto. A definição do contexto corresponderia a um todo relevante para determinados equivalentes.

3) *Exegese teológica*: faria referência à descrição de Deus e seus atos, o Messias, Sião, o exílio, bem como determinados conceitos, tal como a penitência, por exemplo. Esse tipo de *exegese* deveria ser expressa em termos de escolhas de equivalentes fundamentados teologicamente, como em mudanças de palavras e versos ou em omissões de significados considerados ofensivos.

2.2. Hermenêutica

Para Rehfeld (op. cit.), no conjunto de textos que formam o Antigo Testamento estaria um dos retratos mais fiéis da experiência religiosa do homem bíblico. Disso decorreria um questionamento importante acerca do tipo de conhecimento que se poderia ter do homem israelita do 1º milênio a. E.C. e de seu mundo, a partir de sua literatura.

Na verdade, o estudo da literatura bíblica do Antigo Testamento (A.T.) corresponderia à espinha dorsal de uma investigação do povo de Israel no 1º milênio a. E.C. Essa “empreitada antropológica” do homem bíblico, desenvolvida por Rehfeld (op. cit.), estaria baseada na filosofia lingüística de Wilhelm von Humboldt (Humboldt 1973 apud Rehfeld, op. cit.),

segundo a qual a responsável por expressar as peculiaridades do pensamento de um povo e seus indivíduos seria sua língua.

Assim, poderíamos inicialmente pensar em hermenêutica como a “doutrina da arte de compreender conteúdos de consciência de outros homens, a partir das suas manifestações sensíveis” (Humboldt, 1973). Nesse sentido, o pai da hermenêutica moderna, Friedrich Schleiermacher (Schleiermacher 1809 apud Rehfeld, op. cit.1987), teria defendido a “universalidade dos processos de compreensão humana” (p.04). Assim, graças à hermenêutica, uma criança em aprendizado, por exemplo, chegaria a compreender o significado das palavras desde os primeiros vocábulos. Essa aprendizagem constituiria um processo hermenêutico universal, sendo a comunicação lingüística uma prova de que seria efetivamente possível chegar-se a um determinado uso lingüístico pela primeira vez. A viabilidade de se aprender línguas estrangeiras e traduzi-las revelaria que estas condições da compreensão humana chegariam a ultrapassar os limites de ambiente e língua materna de um indivíduo.

Um conceito importante a ser tratado dentro dessa temática diz respeito ao “círculo hermenêutico”, que estaria relacionado aos processos de compreensão, os quais abarcariam contornos e traços de uma “pré-compreensão” num indivíduo. Estes traços ficariam mais claros e precisos a cada “interpretação correta”, acabando por revelar, sob um novo prisma, as interpretações parciais constituintes desse processo de compreensão (Rehfeld, op. cit., p. 6).

No estudo da hermenêutica de Schleiermacher (apud Rehfeld, op. cit.), despontariam dois tipos de interpretação: a gramatical e a técnica (ou psicológica). A primeira esclareceria o que o conteúdo de um texto comunica, enquanto que a segunda esclareceria a intenção do autor inserida no contexto de sua cultura, nação e época. Nos dois casos, o intérprete deveria se colocar no mesmo contexto que o do autor em questão, revivendo todo seu processo de criação textual, através da retomada de seus passos, inteirando-se, assim, de fatos que lhe teriam passado despercebidos. “Pois todo criador é, parcialmente, movido por impulsos inconscientes” (Rehfeld, op. cit., p.6). Desse modo, o intérprete chegaria a compreender a obra, melhor até mesmo, do que seu próprio autor.

A hermenêutica implicaria ainda, em “ato de compreensão”, no qual o assunto a ser tratado poderia ser considerado, segundo as intenções do autor ou do intérprete, mais ou menos importante do que características como a personalidade e visão do autor. Nesse sentido, a abordagem de Schleiermacher (op. cit.), em que se verificaria essa grande valorização da

personalidade individual, seria considerada por Rehfeld (op. cit.), uma abordagem unilateral. Não seriam de modo algum importantes, outros interesses do autor de um texto, que não aqueles estritamente relacionados com o assunto que aborda. “Para entender um texto não basta limitar-se à visão do autor, é igualmente importante, tentar conhecer o assunto tratado” (p.7).

Como consequência disso, a compreensão implicaria um “relacionamento vivo” entre um sujeito e o assunto que aborda; relacionamento, do qual, de certa forma, o intérprete também participaria. A interpretação viria em decorrência dos interesses do intérprete que, tal como o autor, daria indícios claros de sua preferência através do tratamento dado à obra. Esses interesses, contudo, não estariam necessariamente de acordo com os do autor. A atenção do “hermeneuta” poderia estar voltada para dois pólos: para a época em que uma obra teria sido escrita, bem como para as influências do ambiente social e histórico; ou ainda, para aspectos estéticos ou religiosos do próprio texto.

Abordando a questão hermenêutica mais especificamente dentro da temática bíblica, como num estudo de antropologia bíblica por exemplo (no caso da pesquisa de Rehfeld, op. cit.), ela deveria dar maior ênfase às experiências do homem bíblico no contexto de sua cultura. Apesar da particularidade do contexto bíblico, poderiam existir aí, significados, de certa forma, pertinentes a todo ser humano, o que viria a se constituir em universalidade responsável por fundamentar a “validade cognitiva da hermenêutica” (p.8).

Dentro dessa perspectiva, seria preciso considerar o “crescimento” dos significados ao longo de um desenvolvimento histórico, ou seja, seria preciso lembrar que os significados não são estáveis, eles mudam de acordo com a época e o contexto. Assim, na hermenêutica jurídica, por exemplo, um autor de um texto legal não conseguiria prever todas suas implicações presentes e, menos ainda, as futuras. O mesmo se daria, em relação à interpretação do Antigo Testamento, em que o significado de uma palavra tal como “trabalho” por exemplo, no contexto da exigência do descanso do Sábado, dependeria das formas de produção econômica de cada época.

O verdadeiro significado de uma expressão não dependeria somente da compreensão limitada pelo “horizonte” do autor, mas também das experiências do intérprete e do “horizonte” de compreensão para o qual estas lhe apontarem. Haveria, desta forma, entre autor e intérprete, um desenrolar histórico que os significados teriam percorrido, de modo que, para

uma interpretação “correta” (nas palavras de Rehfeld, mas que nós poderíamos entender como uma interpretação mais próxima à intenção do texto), seria preciso aliar a intenção do autor à “propensão natural” do intérprete. Essa leitura dupla e simultânea, de autor e intérprete, conduziria, finalmente, à perspectiva histórica dos significados, processo a que Rehfeld (op. cit.) denomina, “Perspectiva Bifocal da Interpretação” (p.9).

A interpretação, vista assim, seria uma “tarefa infinita” por dois motivos. Primeiro porque seria impossível abordar tudo o que, de modo consciente ou não, teria contribuído e se tornado significativo para determinado ato da expressão humana. Segundo porque “nenhuma significação jamais se completa”: todos os significados tenderiam a crescer de acordo com as transformações históricas. Toda interpretação exigiria, então, “reinterpretações”, o que daria condições para que novas interpretações fossem feitas, vindo a contribuir para o progresso das ciências humanas.

Por fim, cabe ressaltar que há uma linha tênue entre “exegese” e “hermenêutica” e o paralelo entre a tradução e o processo de produção textual preconizado por Travaglia (op. cit.). Dessa forma, poderíamos conceber a *hermenêutica* numa fase pré-lingüística ou pré-verbal em que se dá o processo de interpretação. É o momento em que o tradutor busca a compreensão do texto original, num movimento de internalização. Já a *exegese* corresponderia à explicação do texto em si ou à tradução propriamente dita, ou seja, aquilo que foi compreendido pelo tradutor externalizado em palavras. A *exegese* estaria descrita, portanto, dentro de uma fase lingüística ou verbal. Assim, podemos entender que a tradução abarca ambos os processos, primeiro, o da hermenêutica, num movimento de fora para dentro e, em seguida, o da exegese, num movimento de dentro para fora.

2.2.1. Hermenêutica e conhecimento

Na opinião de Rehfeld (op. cit.), “compreensão hermenêutica e conhecimento estrutural se implicam mutuamente” (p.13). Prova disso, seria o fato de uma língua poder ser compreensível somente a partir do momento em que se tornam inteligíveis as significações de suas palavras. Se, por um lado, o conhecimento estrutural envolveria questões semânticas, em que unidades de significação seriam comparadas quanto às suas semelhanças e contrastes, por outro lado, sentido e significação somente seriam compreensíveis dentro de um contexto de

estruturas significativas, como num processo de estruturação dos sentidos. “Não pode haver, portanto, preocupação hermenêutica com sentidos e significados, sem um mínimo de atenção a estruturas” (p.13).

No tocante à questão de textos, ditos sagrados, caberia perguntar se haveria uma hermenêutica especial para eles. Partindo da análise de Rehfeld (op. cit.), textos seriam considerados “sagrados” por dois motivos:

1) Por tratarem de algo sagrado: como uma revelação divina, um mito santificado, milagres, etc.

2) Por estarem sujeitos àquilo a que os teólogos chamam de inspiração: como os discursos proféticos do A.T. ou a vontade divina, manifestada diretamente ao povo em algumas passagens do texto bíblico.

No primeiro caso, não seria difícil intuir que um texto que aborda um tema sagrado, não deixaria de ser um texto comum, usado até mesmo como um meio de comunicação entre as pessoas. O código usado pelo autor do texto seria destinado a ser decifrável por outras pessoas, não podendo haver interferências nem do lado do emissor, nem do receptor das mensagens. O texto seria, assim, uma comunicação humana a respeito de algo que poderia ser divino.

No segundo caso, o texto seria tido como sagrado a partir de uma pressuposição de que haveria uma inspiração divina ou sobre-humana atuando diretamente sobre o processo de comunicação textual. Então, estaríamos diante de um caso bem mais complexo que o primeiro. Seria necessário determinar que critérios permitiriam vislumbrar o alcance dessa “inspiração”. Em primeiro lugar, se fossem critérios lingüísticos, transcenderiam o âmbito da língua, já que a inspiração seria por essência transcendente. Em segundo lugar, se esses critérios tivessem parte no processo da compreensão, não seria necessário compreender o texto antes de saber se ele é sagrado, ao contrário do que afirmaria Schleiermacher (apud Rehfeld, op. cit.).

Assim, não haveria uma hermenêutica específica para os textos sagrados, posição esta, compartilhada pelos teólogos protestantes. Para os católicos a conclusão seria semelhante, ou seja, lingüisticamente falando, não seria possível encontrar num texto critérios que atestassem ou não sua sacralidade. Não seria possível falar em “sacralidade” de uma língua enquanto instrumento de comunicação, embora pudesse ser usada, por muito tempo, quase que exclusivamente para fins ditos sagrados, como teria sido o caso do hebraico. “Nenhum meio de comunicação se torna essencialmente diferente pelo fato de expressar algo de sagrado”

(Rehfeld, op. cit., p. 17). As únicas diferenças que poderiam ocorrer seriam de ordem secundária, como uma maior incidência de termos para assuntos religiosos, por exemplo, ou o uso de um estilo mais elevado, entre outras características dessa mesma ordem que não chegariam a afetar a estrutura lingüística de um idioma.

Já no segundo século, Rabi Ismael ben Elisa⁶ (Herman L. Strack, 1921 apud Rehfeld, op. cit.), teria assumido esta postura moderna em relação à hermenêutica dos textos sagrados ao afirmar que “A Torah expressa-se na língua dos homens” (p. 17). De outro modo, isso significaria dizer que só haveria uma única hermenêutica para textos ditos sagrados e profanos.

2.3. A interpretação dos textos sagrados como herança da tradição rabínica

Não teria sido a linguagem destes textos, que hoje estão compilados integrando a Bíblia, mas sim a tradição rabínica a determinar quais seriam os textos sagrados. Essa sacralidade dos textos canonizados teria implicado, tanto para Rabi Ismael como para seus contemporâneos, na unidade essencial de toda a Bíblia, bem como na coerência de todas as suas partes, cada qual podendo servir de base para a interpretação de qualquer outra, através de determinadas “Midot”, “normas exegéticas, que possibilitam interpretações válidas dos Escritos” (Rehfeld, op. cit., p. 17).

Haveria, contudo, uma posição contrária a essa e de grande peso na hermenêutica rabínica, como a de R. Akiva ben Josef (Strack, op. cit.) para quem “a Torah, divinamente inspirada, não contém redundância e, diferentemente do que vale para qualquer outro texto, cada letra pode ser interpretada” (Rehfeld, op. cit., p.17). Até mesmo a ortografia, seguindo suas variações, teria o seu sentido, assim como a escolha lexical e a aparência gráfica. Constituindo esse conjunto de fatores que viria a interferir diretamente no sentido do texto estariam: as partículas que introduzem o acusativo; o valor numérico das palavras e frases, estudados na “Guematria”⁷, além dos sinais massoréticos a determinar a entonação da leitura do texto. “O sentido aparente dos textos enuncia segundos sentidos” (p.18).

⁶ “O princípio hermenêutico de R. Ismael (...) encontramos no “Midras Sifré” no comentário a Nm. 15, 31” (Rehfeld, op. cit., p. 28).

⁷ Segundo UNTERMAN, Alan (1992), *Guematria* corresponderia à “regra homilética que associa palavras ou frases a outras palavras ou frases com igual soma dos valores numéricos das letras” (p. 108).

Disso decorreria, então, que essas modificações da expressão textual, motivadas em função de uma inspiração divina, acarretariam em substituição da razão hermenêutica pela tradição, ou seja, da “livre investigação” pela *kabala* (em hebraico, “tradição”), “cuja autoridade determina com exclusividade, o que é sagrado e inspirado” (Rehfeld, op. cit., p. 18). Assim, na interpretação mística não caberia nenhum tipo de “crescimento de sentido”, assim como outros modos de compreensão e/ou interpretações de épocas e circunstâncias diversas. A tradição teria suplantado não só o sentido do texto enquanto resultado, bem como seu processo interpretativo. Contudo, isso não teria sido suficiente para que essa tradição pudesse chegar até a época de criação do texto, influenciando assim, seus autores ou destinatários. “Nada muda para os místicos” (op. cit., p.19).

Não haveria, desta forma, nenhum tipo de diálogo com o texto, meio através do qual se legitimaria o processo de interpretação, já que as intenções do próprio texto não seriam investigadas, “...não há questionamento das suas colocações, nem das ‘respostas’ que o texto oferece” (Rehfeld, op. cit., p.19). Esse diálogo teria sido substituído por um monólogo, em que apenas as decisões do intérprete seriam consideradas em detrimento dos argumentos do texto, que não seria “ouvido”. Assim, não haveria a formulação de perguntas: “O místico, bem diferentemente do talmudista, não pergunta e não objeta, apenas ouve até ser levado pela força do que se pronuncia” (p.19).

Nesse sentido, na mesma medida em que a tradição mística teria sido rica na descoberta de novos horizontes em experiências religiosas, teria sido pobre na validade hermenêutica de suas interpretações. Faltariam, assim, à interpretação mística, “a bifocalidade da perspectiva histórica e com isso a racionalidade hermenêutica” (Rehfeld, op. cit., p.19).

2.4. O homem bíblico e sua experiência do tempo

No campo de estudo da experiência humana na Bíblia, caso do estudo de Rehfeld (op. cit.), seria importante questionar de que modo considerar o pensamento do homem bíblico. Seria problemática uma investigação baseada em parâmetros da vivência moderna aplicada ao universo ideológico do homem bíblico. O risco, no qual fatalmente se incorreria, seria uma perigosa “deturpação dos fatos”.

Algumas diferenças básicas em relação à cultura grega, por exemplo, poderiam ser constatadas a partir da relação *tempo x espaço*, na qual o primeiro fator da relação seria percebido de modo mais intenso pelos israelitas do que para os gregos, que teriam no espaço, o principal foco de sua percepção. Tendo o tempo como principal filtro da realidade, esta pareceria ao homem bíblico, essencialmente dinâmica, ocorrendo exatamente o inverso no âmbito da cultura grega.

Teria sido possível chegar a esses dados graças às investigações lingüísticas, semânticas, sintáticas e estilísticas levantadas por Thorleif Boman (Boman, 1968 apud Rehfeld, op. cit.) a partir de textos de ambas culturas. A ele teria se oposto, contudo, James Barr (Barr, 1961 apud Rehfeld, op. cit.), pelo fato de considerar impossível “derivar os conceitos bíblicos do tempo duma análise apenas lingüística”, já que “as evidências lingüísticas, por si só, dificilmente justificam conclusões do âmbito conceitual, teológico ou filosófico” (p.55).

Para Rehfeld (op. cit.),entretanto, compreender o significado do tempo na perspectiva do homem bíblico seria possível somente segundo parâmetros que o tomassem por “manifestações duma mentalidade coerente com os seus próprios princípios e suas próprias leis, decorrentes duma visão de mundo, bastante diferente da nossa” (p.56). Desta maneira, o universo ideológico de uma cultura seria claramente perceptível através de sua literatura, nas características em comum à maioria dos textos, apesar das diferenças nas intenções e experiências idiossincráticas de cada autor.

2. 4.1. O tempo enquanto manifestação do “dia” e da “luz”

Mesmo pertencendo ao campo da configuração perceptual, o tempo não seria, ele próprio, algo perceptível e , portanto, não constituiria um “objeto de especulação” para o homem bíblico. Juntando-se a isto o fato de se supor o homem bíblico avesso a qualquer tipo de abstração, não haveria na Bíblia hebraica conceitos ou definições do tempo, apenas experiências. Desse modo, Rehfeld estaria de acordo com alguns pesquisadores, como Orelli (Orelli, 1871 apud Rehfeld op. cit.) e outros, de que não haveria um termo específico para designar o “tempo” em seu sentido geral, na Bíblia hebraica.

No hebraico bíblico, os termos temporais teriam significados desligados daquilo que ocorre no tempo, ou seja, o tempo não seria identificado com o que nele acontece. Assim a palavra “*yom*”, “dia”, seria usada como medida de tempo e, como tal, seria mais extensiva do que o elemento medido e, portanto, transcendente a ele.

A experiência do tempo teria surgido a partir da sensação dos fenômenos atmosféricos, mas principalmente, dos ritmos constantes da luminosidade. Assim, em decorrência da observação do sol e das estrelas, haveria várias expressões usadas para demarcar dia e noite. O dia seria subdividido segundo impressões de calor, luz, vento etc. Por exemplo, “da primeira luz até o meio-dia”(Neh. 8, 3) ou “antes de se pôr o sol” (Jz. 14, 18). Essas expressões poderiam ser consideradas mais impressionistas do que precisas, faltariam ainda, expressões para medidas mais exatas que dividissem o dia, a noite e suas partes. Seria preciso ressaltar, entretanto, que na origem dessas expressões estariam fenômenos naturais, transcorridos no ritmo dia – noite, que viria a fundamentar a organização da vida humana.

2.4.2. O dia enquanto base organizadora do Calendário

Sendo o ritmo luz – escuridão de uma uniformidade inabalável, teria sido transformado em unidade de medida de tempo, mais especificamente, em unidade do calendário. Em aramaico, haveria expressões distintas para designar o dia enquanto “luz”, “*yemamá*”, e unidade do calendário, “*yoma*”. Já no hebraico, não haveria esta distinção, a palavra “*yom*” reuniria os dois sentidos, sendo a mais freqüente de todas as expressões de tempo na Bíblia. Haveria também a possibilidade de essa palavra indicar apenas a “clareza do dia” originada pelo sol, assim como “*laila*”, “noite”, poderia indicar tão somente a ausência do sol. A unidade calendária implicaria no conjunto “dia e noite”, para a qual não haveria referência direta nos textos bíblicos, formando o dia completo do calendário, a “véspera anterior até a véspera” ou a “manhã até a manhã seguinte” (Rehfeld, op. cit., p. 93).

Na própria Bíblia haveria possibilidade para as duas concepções, em Gênesis 1,5: “e houve anoitecer e houve manhã, um dia”. A interpretação da maioria dos comentadores medievais e uns poucos modernos seria a de que o anoitecer indicaria o dia anterior, e a manhã, o dia em questão; portanto, o dia contaria de véspera a véspera. Entretanto, segundo a maioria

dos pesquisadores modernos o anoitecer indicaria o dia em questão, e a manhã, o dia seguinte; o dia contaria, portanto, de manhã à manhã seguinte.

2.4.3. O tempo como estruturador do sistema lingüístico: o tempo gramatical

Entender a gramática do hebraico bíblico implicaria em entender a relação entre tempo e gramática para o homem bíblico. Nesse sentido, Rehfeld (op. cit.) parte do seguinte princípio: “Sendo a língua o meio pelo qual é veiculada a compreensão do acontecer pela mente humana, a gramática deve refletir as diferentes maneiras da experiência do tempo” (p. 72).

O componente lingüístico aceito como o mais recorrente para a expressão do tempo seria o verbo. Entretanto, Rehfeld (op. cit.) alerta para o fato de que outras estruturas gramaticais já seriam consideradas também outros meios pelos quais se poderia expressar o tempo, seria o caso dos substantivos, adjetivos, preposições, formações adverbiais e conjuntivas. Além disso, o verbo não poderia restringir-se a uma única função (no caso, o tempo). Outras funções seriam de sua alçada, tais como: a *modalização*, que revelaria se uma informação é assertiva, possível; ou provável; a *quantificação*, que determinaria a aplicação de uma afirmação a um único caso, vários casos ou a todos os casos; a *voz*, que indicaria se a ação teria sido praticada pelo sujeito ou por ele sofrida, ou ainda, simultaneamente, praticada e sofrida; *instauração de um campo sintático*, que abriria na frase as posições do sujeito, objeto, complemento adverbial, etc., o que garantiria unidade e coesão à sentença.

Outra função que poderia ser atribuída ao verbo seria ordenar o relacionamento “falante–‘abordado’/objeto (interlocutor)”, entre os relacionamentos pessoais, relacionamentos “Eu – Tu”, e os relacionamentos impessoais, “Eu – Es” (Buber, 1977 apud Rehfeld, op. cit.). Ao colocar o “abordado/interlocutor” em situação de “mero objeto manipulável”, os relacionamentos impessoais seriam responsáveis por aproximar o verbo, sempre que na terceira pessoa do perfeito, a uma expressão nominal da qual, nem sempre poderia ser formalmente distinguido a não ser pelo contexto. Segundo Rehfeld (op. cit.), esse fenômeno não seria exclusivo do hebraico, mas estaria presente em outras línguas, como seria o caso de algumas línguas mongóis. Isto revelaria que a proximidade da terceira pessoa do perfeito ao substantivo

(ou “*nomen*”) seria, mais que um fenômeno gramatical, um fenômeno lingüístico, indicando a proximidade do “fato consumado” com o “objeto inanimado”.

Modernamente, os gramáticos teriam preferência por chamar de “perfeito” e “imperfeito” àquilo que, tradicionalmente, seria chamado de “passado” e “futuro”. Assim, o imperfeito expressaria um “acontecer em curso” (Rehfeld, op. cit., p.73), referindo-se tanto ao presente como ao futuro, ao passo que o “perfeito” expressaria um “acontecimento acabado”, referindo-se portanto, somente ao passado. Caberia ressaltar, ainda, que haveria predominância do “tempo externo”, ou seja, do “processo natural externo” enquanto “categoria lógica”. Já o “tempus”, a distinção entre futuro e passado, em relação ao momento da fala, seria relegado a segundo plano (p.73). Seria importante observar, também, a ausência de certas formas flexionais para a modalidade do subjuntivo e condicional, modos estes, subjetivos por excelência. Tudo isso levaria à conclusão de que a flexão do verbo hebraico viria privilegiar as “significações objetivas do tempo, em detrimento de expressões de caráter subjetivo” (p.73).

2.5. As expressões do tempo na Bíblia e suas implicações

2.5.1. O Tetragrama (YHWH) e o tempo

Um dos pontos fundamentais na presente pesquisa é a abordagem do funcionamento lingüístico do hebraico bíblico, particularmente, no que concerne à gramática e, em especial, ao verbo. Considerando que verbo e tempo atuam como “cúmplices” dentro de um determinado sistema lingüístico, uma importante temática da pesquisa de Rehfeld (op. cit.), diz respeito ao modo como o homem bíblico entenderia o tempo, revelado principalmente, através das expressões utilizadas para sugerir a idéia de tempo.

Assim, a cultura do homem bíblico seria uma cultura “anti-ontológica”, porque imporia a “representação e descrição do Ser Divino” (Rehfeld, op. cit., p. 126). Esta imposição seria facilmente reconhecida na passagem de Êxodo 20, 4: “*Não farás para ti ídolos ou coisa alguma que tenha a forma de algo que se encontre no alto do céu, embaixo na terra ou nas águas embaixo da terra*”⁸. A realidade na visão do israelita não constituiria um conjunto de acontecimentos estáveis, mas sim um *continuum* em que as exigências divinas poderiam ser

⁸ (Loyola – Paulinas, SP, 1995)

satisfeitas repetidas vezes. Esse processo contínuo implicaria em “dever-ser” e “exigência”, nos quais predominariam as configurações do tempo, ocorrendo o oposto em relação à realidade helênica, que implicaria em “ser” e “essência”, em que predominariam as configurações do espaço.

A temporalidade teria sua origem em Deus, criador do universo, sugerindo uma íntima relação entre o conceito bíblico de Deus e o próprio conceito de temporalidade, o que estaria documentado na Bíblia, através das conotações temporais do Nome de Deus. Uma das mais discutidas referências ao nome divino talvez seja aquela correspondente ao “Tetragrama inefável”, YHWH, que viria a ser um derivativo do verbo “*hayāh*”, em hebraico, “ser”. Entretanto, Carl Heinz Ratshow (Ratshow, 1941 apud Rehfeld, op. cit.) teria mostrado que esta tradução seria errônea, sendo a tradução correta “ser” e “vir a ser” ao mesmo tempo. O modo de pensar logístico do Ocidente, baseado na filosofia grega, tornaria essa simultaneidade impossível; para o homem bíblico contudo, Deus seria a última fonte do “ser”, do “vir a ser” e do “atuar”, que se reuniriam na realidade.

Cabe ressaltar a observação de Rehfeld (op. cit.) quanto à inexistência do verbo “ter” no hebraico, em lugar do qual se usaria o verbo “ser” preposicionado, podendo ser traduzido algo como, “ser para” ou “existir para”. Haveria, contudo, uma diferença entre “ter” e “existir para” segundo a qual, a forma “ter” estabeleceria que aquilo que é possuído ou “tido” ficaria em absoluta dependência do sujeito da frase, enquanto a forma “existir para” apenas marcaria uma relação entre dois seres, o que serviria para confirmar mais uma diferença de comportamento entre o homem bíblico e o homem ocidental, envolvendo aqui, o conceito de propriedade.

Ainda com relação ao verbo “*hayāh*”, seria importante lembrar, que teria sido através do uso deste verbo que Deus teria se identificado a Moisés, no Monte Sinai, na ocasião em que perguntou-lhe o que dizer aos filhos de Israel sobre quem o teria mandado libertá-los do Egito. Em Êxodo 3, 14, temos a seguinte resposta de Deus a Moisés: “*ʿihiēh ʾašer ʾihiēh*”, que em português significaria, “Serei quem serei” ou “Irei a ser o que virei a ser” ou também “Virei a ser o que farei”.

Dentro desse contexto, as opiniões seriam bastante divergentes quanto ao significado do “Tetragrama Inefável”, que designa o nome de Deus. A hipótese mais difundida e aceita seria aquela segundo a qual as quatro letras que formam o Tetragrama, YHWH ou IHVH, fariam parte duma flexão verbal da raiz “*hawá*”, “forma atávica” de “*hayāh*”, na terceira pessoa do

imperfeito que, obedecendo à construção “qal”, poderia ter vários significados dentre os quais: “quem está sempre presente”, “quem se forma e revela (o que está vindo a ser)”, “quem está próximo aos homens para defendê-los e protegê-los” (Rehfeld, op. cit., p. 128). Se essa flexão verbal de “*hayāh*”, obedecesse à construção “Hif’^oil”, do modo causativo, o Tetragrama teria por significado, “quem causará o vir-a-ser (o universo)”. Haveria ainda outras hipóteses distintas dessa, como a de Albright (1957 apud Rehfeld), segundo a qual o Tetragrama YHWH faria parte da paráfrase encontrada em Êxodo 3,14 (“*Yahweh ašer yihweh*”), “Ele fará existir o que existirá”. Contudo, a interpretação mais literal seria aquela em que essa frase aparece na primeira pessoa: “Virei a ser o que farei”, já que quando invocado, o nome passaria à terceira pessoa: “Fará vir a ser o que virá a ser”.

Segundo a tradição de interpretação rabiníca, o Tetragrama seria explicado de maneira bem parecida, já há bastante tempo. No Midrash constaria que Rabi Aba ben Mamal (300 d. E. C.) interpretava o Tetragrama da seguinte forma: “Segundo os meus atos sou chamado”. Assim, a ação é que seria nomeada e não o Ser; por isso é que o “Nome” não poderia ser estático ou imutável, já que caberia a ele designar o “aspecto dinâmico da Fonte de toda transformação no mundo, do acontecer de cada momento” (Rehfeld, op. cit., p. 128), ou seja, Deus.

A ação divina tomaria por completo e de maneira uniforme, todos os tempos, essa seria uma explicação para a máxima “Deus foi, é e será”. Para Ele não haveria tempo enquanto sensação, tal como para o homem bíblico, o tempo seria tão somente uma decorrência dos aspectos da ação. Assim, diante de Deus, a quem pertenceria o “paradigma da objetividade”, passado, futuro e presente seriam inexistentes, por se tratarem de estruturas subjetivas da perspectiva humana. A linguagem da criação do mundo da história da humanidade corresponderia a uma linguagem objetiva, nela passado, presente e futuro, ficariam em segundo plano. O tempo de Deus seria o tempo de todas as criaturas, um tempo por essência, objetivo.

2.5.2. O tempo dito “linear” e suas expressões

O tempo histórico seria, segundo o pensamento do homem bíblico, resultado da transcendência da Vontade Divina sobre os ritmos temporais da natureza. Nesse sentido, a história universal seria consequência da interação “vontade divina – liberdade humana”. Na

medida em que os valores e normas da Vontade de Deus fossem observados pelo homem, a linha da história seria ascendente, caso contrário, ela seria descendente. Aí estaria, então, a origem do tempo linear da história “não somente do povo de Israel, mas de toda a humanidade, um tempo irreversível, de que nenhum momento jamais retornará, um tempo escatológico que tem começo e fim, assim como toda a criação de Deus que nele está colocada” (Rehfeld, op. cit., p. 143).

O homem bíblico chamaria “começo”, num sentido estritamente temporal, sem qualquer implicação de conteúdo e/ou espaço, “*tekhilāh*”. Esse outro sentido seria dado pelos derivados da palavra “*roʿš*”, “cabeça”, a saber: “*reʿšit*” e “*riʿsonah*”, em que a expressão “No começo”, corresponderia a uma posição “na cabeça”, à frente de uma série de acontecimentos. Já a palavra “*tekhilāh*” teria por raiz “*khalāl*”, que significaria “desprender, soltar para o seu curso livre” e daí sairia o intensivo desta raiz verbal, “*khilel*”, significando “profanar”. Observando a todo este aspecto etimológico, chegaríamos então, à melhor definição para “*tekhilāh*” que seria “a soltura de um processo no tempo” (Rehfeld, op. cit., p. 143). Assim, “*tekhilāh*” seria usado em oposição a “*śof*”, “fim”, já que tudo o que tem começo teria também um fim. O uso da palavra “*śof*” seria, contudo, “tardio”, sendo encontrado apenas nos livros de Daniel e Eclesiastes.

A compreensão de determinado período de tempo, correspondente a um processo único, seria possível somente através da apreensão de seu conjunto completo, com começo e fim, o que geralmente escaparia ao homem. O que ficaria patente através da citação de Qohelet (Eclesiastes) 3,11, segundo a qual o homem não conseguiria descobrir, do princípio ao fim, a obra feita por Deus. Assim também seria a vida humana, “protótipo do tempo linear, finito e irreversível”, com seu começo no nascimento e fim, na morte. Mais de dois mil anos antes de os filósofos existencialistas terem exaltado a “vida para a morte”, o autor de Eclesiastes já teria chamado atenção para a importância da finitude da vida em 7,2: “Melhor é ir a uma casa de luto, do que ir a uma casa de festa; pois naquela se vê o fim de todos os homens e os vivos o tomarão em consideração”.

O conceito de “série temporal finita” seria igualmente importante, já que estaria posicionada dentro do tempo linear finito, e na qual acontecimentos e ciclos temporais seriam

claramente visíveis. Aquilo que se passa no espaço seria projetado na expressão temporal, cujo campo semântico abarcaria os seguintes termos: “*re²šit*”, “*ri²šonah*”, “*a²harit*” e “*a²haronah*”.

Pelo fato de que estaria fortemente carregado de noções de conteúdo e espaço, o relato da criação em Gênesis começa com a expressão “*Bere²šit*”, abrindo uma série temporal. Não poderia começar com “*batekhillāh*”, por não se tratar de um começo simplesmente temporal, em que as bases materiais da evolução já existiriam, e a criação não seria completa. Em “*Bere²šit*”, a primeira unidade da série surgiria “integralmente numa criação do nada” (Rehfeld, op. cit., p. 145).

Esse “Começo” corresponderia à primeira formação de uma cadeia em que presente, passado e futuro constituiriam elos ordenados de uma corrente. Como mencionado anteriormente, “*bere²šit*” seria derivação de “*ro²š*”, entretanto, não como a parte mais alta do corpo (em oposição aos pés), mas sim como a parte mais à frente, em sentido físico e espiritual, contrapondo-se a “*a²hor*” ou “*a²harit*”, a parte mais traseira.

A delimitação do tempo histórico, com começo e fim, tal como compreendido pelos profetas, aconteceria através destes dois termos “*bere²šit*” e “*a²harit*”, que delimitariam também qualquer período de tempo enquanto unidade de tempo ou ciclo temporal. Mas também poderiam ser usados em menção a momentos da vida humana, tais como o nascimento e a morte, exercendo, deste modo, sua função de demarcadores de um tempo linear finito.

Seria interessante notar que a tradução mais comum apresentada pela *Septuaginta* para o termo hebraico “*a²harit*”, seria “*éscatos*”, “último”. Contudo, o sentido desse termo estaria bem longe de equivaler a um “ponto final”, tal como numa “simples ruptura”. Nesse caso, deveria ser usada a palavra “*qes*”, “fim”, da raiz “*qasas*”, “cortar”.

Uma última observação importante a ser feita, dentro do estudo da terminologia empregada em referência ao “tempo linear finito”, seria a correlação entre “*bari²šonah*” e “*bere²šit*”, termos usados no mesmo sentido, designando a primeira unidade numa série temporal, e revelando portanto, um posicionamento em seqüência. Nesse sentido, enquanto “*bere²šit*” apontaria o início de uma série temporal finita, “*ba²a²haronah*” apontaria o encerramento desta série. Desse modo, a palavra “*a²haron*” passaria de uma denotação espacial

para uma denotação temporal, isso porque partiria a princípio de uma raiz que teria por significado “a parte de trás”, passando a designar o último componente de uma série temporal.

2.5.3. O tempo sagrado

Um dilema na vida do homem bíblico e apontado em Eclesiastes seria o fato de escapar à compreensão humana o sentido das séries temporais, como fruto de um tempo finito. A explicação disto seria a de que o fim do tempo histórico estaria longe demais do homem para que pudesse ser por ele observável. Mas mesmo assim, com um futuro tão longínquo, tendendo a *ad infinitum* e, por isso mesmo, transcendente ao passado, haveria um consolo para o homem mortal: no fim de uma série temporal, seriam realizados os ideais do passado. Rehfeld (op. cit.) lembra aqui, que estas coisas aconteceriam de modo ordenado, dentro de uma “direcionalidade do tempo que vai de um futuro para um passado que já interpretou o sentido de todo acontecer” (p. 168).

Além da realização de seus ideais num futuro muito afastado, outra realização a que o homem poderia aspirar seria a de “reconhecer o bem em todo seu trabalho”, segundo as palavras do autor de Eclesiastes. A estas palavras, Rashi teria acrescentado que o trabalho humano deveria ser completado pela “Torah”, por meio de estudos e da observação dos mandamentos da religião. Esta realização humana, corresponderia portanto a algo bem diverso da primeira, consistindo em se incorporar à vida cotidiana, os ensinamentos passados, de uma “Lei” aplicável a todas as épocas.

Em decorrência dessa realização, fruto da observação dos ensinamentos da Lei, o tempo sagrado seria manifestado no calendário de festas, através da constante renovação de diversos acontecimentos da natureza e da história. Assim, o tempo sagrado não seria um tempo “fenomênico”, ao contrário, seria um tempo revogável, diferente do tempo histórico. O tempo sagrado, seria o tempo revivido, repleto de modelos de acontecimentos passados, que serviriam de “bússolas” para a vida presente.

Desse modo, o tempo sagrado teria por função “atribuir determinados ritos a determinados momentos e períodos” (Rehfeld, op. cit., p. 169), no hebraico bíblico chamados

“*mo^ced*”⁹. O tempo seria o meio através do qual seriam marcados esses momentos – “*mo^ced*” (“*mo^cadim*”, no plural), ou seja, os encontros entre Deus e o povo de Israel. A palavra hebraica teria em sua raiz o significado “determinar, fixar”, tendo, ao mesmo tempo, sentido espacial e temporal, já que num encontro seriam combinados hora e local.

O termo “*mo^ced*”, serviria assim, como referência aos prazos fixados para os eventos sagrados: os encontros festivos, as datas das festas, horas dos sacrifícios, bem como as festas familiares, como circuncisão, casamento e até a morte. Seria um momento marcado intencionalmente, diferente de “*eth*”, outro termo reservado para significar “tempo”, mas no qual não se verificaria esta intencionalidade.

2.6. O tempo na formação do discurso do Hebraico Bíblico

Antes de entrar na questão gramatical do hebraico bíblico, propriamente dita, seria importante tratar a respeito da língua em si, que teria atravessado diversos períodos diferentes. Segundo Yechezkel KUTSCHER (1982), seria muito difícil estabelecer uma data exata para cada um dos livros da Bíblia, pelo fato de serem muitos e distintos. Entretanto, para fins didáticos, seria possível classificá-los, de um modo bem geral, em grupos isolados de acordo com suas características lingüísticas. Essa classificação obedeceria à divisão do hebraico bíblico em três fases distintas:

a) A primeira corresponderia à do Hebraico Bíblico Arcaico (*ABH*), sendo o período em que teriam surgido as poesias do Pentateuco, dentre alguns textos isolados. Além disso, seria a época em que teriam vivido os profetas primitivos.

b) A segunda corresponderia à do Hebraico Bíblico Padrão (*SBH*), sendo considerada a mais importante. Seria o período pré-exílico, tendo ocorrido entre os séculos VI e VIII a.. E. C., correspondente à época do primeiro Templo. Nesta fase teriam surgido as prosas bíblicas e, por isso, este período também seria conhecido como a época do “Grande relato da Bíblia”

c) A terceira corresponderia à do Hebraico Bíblico Tardio (ou Recente) (*LBH*), o qual teria maior proximidade com o hebraico moderno. Seu período seria o pós-exílico,

⁹ Trata-se do mesmo termo empregado em Gênesis 1,14: “Haja luzeiros no firmamento dos céus, para distinguir entre o dia e a noite; e que sejam por sinais, e por prazos, e por dias e anos”.

correspondente à época do segundo Templo. Nesta fase, a língua teria sido oral, sendo também a Bíblia transmitida oralmente, fato que, em hebraico, se denomina “*Torah be ʿal peh*”. Esta seria a época dos livros das Crônicas, dentre outros.

2.6.1. Sintaxe Verbal: a questão “Aspecto e tempo”

Uma questão que se faz imprescindível nesta pesquisa é o estudo da sintaxe do hebraico bíblico e, fundamentalmente, do aspecto verbal. Desse modo, acredito que muitos pontos poderão ser esclarecidos e entendidos no tocante à interpretação do relato bíblico da criação, principalmente o porquê de certas traduções ditas “consagradas”, como a Vulgata e a Septuaginta, por exemplo, chegarem a ser consideradas “falhas” em alguns aspectos, por certos pesquisadores.

Tal como afirma Rehfeld (op. cit.), seria impossível uma separação rigorosa entre semântica e sintaxe, já que as funções sintáticas das partes da língua determinariam, por vezes, seu valor semântico, encontrando-se na própria análise semântica o “fenômeno das relações sintagmáticas”. Assim, as unidades da língua na sintaxe corresponderiam às unidades de consciência da realidade.

No hebraico bíblico não seria possível a distinção entre tempo e aspecto, já que ambos seriam expressos pelas mesmas formas gramaticais, sendo, por isso mesmo, confundíveis. O aspecto poderia ser caracterizado pela perfectividade, quando uma ação ocorre apenas uma vez, em pequeno intervalo de tempo, sendo identificado como “um todo simples e completo”, sem qualquer subdivisão de fases; ou poderia ser caracterizado pela imperfectividade, quando acontece o inverso, ou seja, a ação dura um período de tempo suficiente para que se possa observar sua “estrutura temporal interna”: se se trata de um processo em fase inicial, média (em desenvolvimento) ou final, se suas fases são repetidas ou abrangem um longo período de tempo. O aspecto perfectivo englobaria o passado, ao passo que o aspecto imperfectivo englobaria o futuro e o presente. Assim, todo aspecto viria a possuir um tempo próprio, no qual ocorre a maioria de seus casos.

Caberia ressaltar que, até o século XIX, o aspecto teria sido identificado como “tempo”. Isso provavelmente teria acontecido pelo fato de, como mencionado acima, ambos serem

confundíveis. O aspecto somente seria reconhecido e “sentido” como tal, ao invadir o tempo de outro.

O uso dos “aspectos – tempos”, como chamados por Rehfeld (op. cit.), teria feito com que o falante tivesse que se colocar de forma mais ativa em seu discurso, apropriando-se do verbo. Isso teria levado o verbo bíblico a se destacar diante dos acontecimentos marcados dentro de uma seqüência graduada de dimensões temporais: passado, presente e futuro.

O modo imperfeito no hebraico teria um sentido mais amplo do que nas gramáticas grega e latina. A ação, neste caso, estaria começando a acontecer, sem entretanto, ter chegado ao fim. O modo imperfeito corresponderia a um processo com duração no presente, podendo estender-se até o futuro. Com o modo perfeito ocorreria exatamente o contrário, tratando-se de uma ação completamente encerrada e, por isso, passada, mesmo que venha a ter conseqüências no presente e no futuro.

Uma observação interessante seria a de que, nos cursos de hebraico moderno atuais, as formas gramaticais do imperfeito, seriam chamadas “*atid*” (futuro) e as do perfeito, “*avar*” (passado). Segundo Rehfeld (op. cit.), isso seria uma aplicação de conceitos gramaticais indo-europeus em um contexto gramatical semítico, sistemas sem qualquer correlação. Isso seria explicado devido à assimilação do hebraico às línguas indo-germânicas, línguas dominantes dos povos por entre os quais o povo judeu teria se espalhado.

Desta maneira, o uso da flexão verbal nas línguas indo-européias faria com que o discurso se reportasse ao momento da fala, em todos os acontecimentos. Isso colocaria o agente do discurso (oral ou escrito) no cerne da questão temporal, gerando um “dimensionamento temporal egocêntrico”, no qual viria a desempenhar um papel análogo ao de “criador do mundo”, algo que estaria completamente fora da realidade do homem bíblico, cuja concepção de si mesmo seria a de ser “criatura de um Deus transcendente” (Rehfeld, op. cit., p. 186). Assim, todos os acontecimentos deveriam ser compreendidos em si mesmos, a partir de um mundo criado por Deus.

O tempo seria compreendido, portanto, a partir dos fatos. Isso seria possível através dos aspectos que teriam por função distinguir as flexões verbais. Relacionar passado, presente e futuro aos aspectos não significaria, então, aludir às dimensões egocêntricas, mas sim ao tempo da própria ação em curso.

Isso levaria à caracterização da flexão verbal hebraica como predominantemente “aspectiva”, o que transpareceria mesmo em nível morfológico. Um exemplo disso seria o fato de que no modo perfeito a ação completa seria representada pela raiz verbal (esta precedente), ao passo que o sujeito da ação apareceria somente em seguida, expresso pelo sufixo. No modo imperfeito ocorreria justamente o contrário: um prefixo pessoal antecederia a raiz verbal. Curiosamente, em decorrência disso, não haveria possibilidades de flexões verbais para o presente, já que este, juntamente com o futuro, constituiria tempo do imperfeito, ou seja, o modo da ação incompleta ou em curso. Assim, por não se tratar de uma dimensão egocêntrica, presente e futuro não seriam distinguíveis.

Desse modo, no hebraico bíblico não seria possível conjugar verbo algum no presente, sendo que apenas no hebraico pós-moderno é que se teria criado esta possibilidade por influência das línguas indo-europeias. A conjugação do tempo verbal presente teria surgido, assim, do particípio, que originalmente não teria se configurado em tempo algum.

Tudo isso teria levado o homem bíblico a desenvolver uma aguda sensibilidade para a questão do tempo. Assim, para que o presente pudesse ser considerado um “tempo”, deveria constantemente mudar-se em passado, caso contrário, não seria tempo, mas sim, eternidade. Por essa razão, o presente teria, na perspectiva do homem bíblico, uma certa conotação de fugacidade, não possuindo extensões quaisquer. Essa fugacidade teria sido transformada pelas línguas indo-germânicas em “tempo presente”, correspondente ao momento da própria fala, do pensamento, da ação, da escrita, etc. O tempo presente teria passado a ser, então, “o centro das coordenadas temporais”.

A gramática do hebraico bíblico viria refletir, assim, uma realidade incontestável: a insignificância da vida humana diante do Cosmos. Nada, de fato, haveria na realidade humana, que fizesse juz à importância dada ao presente conjugado em primeira pessoa – “eu” – nas línguas indo-germânicas. Ignorando flexões verbais para o presente, a gramática do hebraico bíblico estaria, na verdade, apenas expressando “uma autêntica experiência temporal” (Rehfeld, op. cit., p. 189).

Seria um tanto arriscado, portanto, analisar tanto os tempos verbais, quanto seus aspectos, isoladamente em etapas sucessivas e independentes, já que viriam a formar “conexões inseparáveis”. Um instrumento eficaz para evidenciar essa relação no hebraico

bíblico, quer enquanto “consecução temporal”, quer enquanto “nexo lógico”, corresponderia a um prefixo verbal denominado, “*vav consecutivum*”.

A esse recurso, específico do hebraico bíblico, caberia adentrar o interior cronológico da narração, bem como reproduzir sua estrutura interna no fluxo dos acontecimentos, conservando seus avanços e retrocessos. A função sintática desse prefixo verbal seria a de dispor os verbos numa seqüência lógico-temporal, daí seu nome, “*vav consecutivum*”.

Assim, acontecimentos passados com importantes conseqüências no futuro, seriam marcados pelo “*vav consecutivum*”. O exemplo citado por Rehfeld (op. cit.) para ilustrar este fato é o da passagem de Gênesis 4,1: “E o homem conheceu Eva, sua mulher e ela engravidou e deu a luz a Cain”. (p. 190). Desse modo, a coabitação de Adão e Eva seria um fato consumado no passado, que teria por conseqüência um fato a ocorrer no “futuro”, a saber, a gravidez de Eva e posterior nascimento de Cain, entre outras conseqüências deste episódio, tais como, a introdução da violência e do assassinato na sociedade humana. Nesse sentido, o uso do “*vav consecutivum*” no hebraico bíblico provocaria um mimetismo do “tempo objetivo” dos eventos da narração e não de momentos isolados como passado, presente e futuro.

Uma observação interessante seria a de que, influenciado pelo uso do prefixo “*vav*”, o perfeito, via de regra, expressaria futuro ao invés de passado. De modo inverso, o imperfeito ligado pelo “*vav consecutivum*” a um perfeito, indicaria passado. Isso teria levado os gramáticos a chamarem-no “*vav conversivum*”, já que por razões desconhecidas, mudaria os tempos verbais, convertendo passado em futuro e vice-versa. Entretanto, o aspecto, enquanto traço das flexões verbais no hebraico bíblico, teria sido reconhecido no século XIX, quando então, teria sido descoberta sua verdadeira função: “expressar a seqüência temporal e lógica, independentemente de referência temporal ao momento presente do falante” (Rehfeld, op. cit., p. 191). Assim, o nome desse prefixo verbal teria passado a ser “*vav consecutivum*”.

Esta temática dos tempos verbais do hebraico bíblico e a questão do “*vav conversivo*” poderiam ser um pouco mais aprofundada com base nos estudos de Goldfajn (op. cit.). Segundo essa autora, o hebraico bíblico clássico apresentaria quatro formas verbais principais:

- *Qatal*: forma que também seria conhecida como “conjugação-sufixo”, por incluir em seu final morfemas de pessoa, número e gênero.

- *Yiqtal*: ou “conjugação-prefixo”, por aceitar três consoantes do hebraico como prefixo, “*tav-*”, “*nun-*” e “*'alef-*”; dentre outros sufixos: “*-yud'*”, “*-vav*” e “*-nah*”.

- *Weqatal*: composto de “vav” (conjunção “e”) em adição à forma “qatal”.
- *Wayyiqtol*: composto de “vav” em adição à forma “yiqtol”, tendo o “y” (letra “yud” do alfabeto hebraico) redobrado.

Quanto à teoria do “vav-conversivo”, esta teria sido desenvolvida na Idade Média por gramáticos judeus, estabelecendo que a forma verbal denominada “qatal” expressaria uma ação ocorrida no passado, e a forma “yiqtol” expressaria uma ação a ocorrer no futuro. Já as formas verbais denominadas “wayyiqtol” e “weqatal” teriam o significado oposto ao de suas formas correspondentes, não – prefixadas por “vav”: “yiqtol” e “qatal”. Desse modo, portanto, a forma “wayyiqtol”, corresponderia a um outro passado, enquanto a forma “weqatal” corresponderia a um outro futuro.

De acordo com a teoria dos aspectos, entretanto, teria sido possível chegar à conclusão de que “yiqtol” não seria uma forma verbal a indicar “futuro”, mas sim uma “imperfectividade aspectual” (Goldfajn, op. cit., p:18). Do mesmo modo, “qatal” seria uma espécie de forma complementar, referindo-se ao passado indiretamente apenas. Essa forma verbal, representaria, na verdade, o fim e o recomeço de ações, enquanto eventos completos e acabados. Estas viriam a ser, portanto, as duas formas verbais básicas do hebraico bíblico, constando as formas “wayyiqtol” e “weqatal”, como derivadas de “yiqtol” e “qatal”, respectivamente. Assim, “wayyiqtol” combinaria a conjunção “vav” à idéia de começo ou surgimento de um evento, resultando na idéia de continuação ou desenvolvimento de um evento. A forma “weqatal” expressaria a idéia de um evento completo relacionado ao evento precedente.

Quanto à sua organização temporal, o verbo do hebraico bíblico estaria baseado em dois parâmetros, o primeiro deles, remetendo às perspectivas “tempo-dual” (*dual temporal perspectives* – Goldfajn, op. cit., p.27), baseadas na noção de tempo (referente); o segundo parâmetro remeteria ao papel das seqüências de ordem verbal ao se convergir em relações temporais entre eventos na seqüência de sentenças. Desse modo, os verbos teriam funções temporais específicas dentro de cada perspectiva, que seriam reguladas pela variação na ordem verbal na seqüência de sentenças.

Um importante fator para se entender os valores temporais dos verbos hebraicos seria o contexto, já que seria o único elemento textual capaz de revelar se os eventos de uma sentença pertencem ao passado ou ao futuro. Os tempos verbais, por si apenas, poderiam resultar

ambíguos ou incertos, podendo a referência ao contexto minimizar essa ambigüidade. Assim, o contexto seria o fator diferenciador que viria a definir o significado do tempo verbal.

Considerado um dos primeiros gramaticistas do hebraico, que teria vivido por volta do século X d.E.C., Saadia Gaon teria distinguido, aos modos da gramática árabe, três partes na fala: substantivo, verbo e partículas. O verbo, em especial, seria “uma expressão a denotar um acidente (ou evento) com a idéia de tempo acoplada a ele” (Goldfajn, op. cit., p: 35), ao passo que os tempos verbais seriam três: passado, presente e futuro, não havendo menção às formas prefixadas com “*vav*”, a saber, *weqatal* e *wayyiqtol*.

A teoria do “*vav* conversivo” teria surgido por volta do século X, com Menahem e seu importante trabalho de léxico “*Mahberet*”, em que teria especificado que a letra “*vav*” atuaria no sentido de modificar o significado das palavras às quais fosse acrescentada. Assim, por analogia, uma sentença, na qual não houvesse a presença do “*vav*” conversivo e que pudesse ser traduzida do hebraico para o português como “Eu te dei”; com o “*vav*” conversivo, seu significado passaria a ser “Eu já te dei”.

A diferença entre formas verbais com e sem a conjunção “*vav*” constituiria, basicamente, uma diferença sintática, ou seja, haveria uma complementação sintática entre os dois grupos de verbos, a saber, com e sem “*vav*”. Assim, as formas acompanhadas por “*vav*” ocorreriam principalmente em “cláusulas iniciais”, e as formas verbais simples, aquelas sem a conjunção “*vav*”, ocorreriam em “cláusulas não-iniciais”, apesar de poderem constar formas simples em “cláusulas iniciais”, em determinadas circunstâncias.

Seria preciso ressaltar, entretanto, que a variação na ordem das palavras numa sentença não seria decisiva na distinção entre formas como *wayyiqtol* e *qatal*, respectivamente, formas com e sem “*vav*”, ambas correspondentes a um mesmo tempo verbal: passado. Esse comportamento sintático estaria carregado de importantes implicações semânticas e pragmáticas, assim, mesmo que se quisesse apontar que ambas as formas indicariam um único tempo verbal, o passado, seria necessário especificar se se trata do mesmo tempo passado em ambas as formas.

Haveria uma ligação lógica entre as situações descritas num texto, expressas por meio da forma *wayyiqtol*. Assim, uma seqüência de formas *wayyiqtol* indicaria eventos seqüenciados ou consecutivos, que caracterizaria o “*vav consecutivum*”. De modo análogo, as formas

weqatal indicariam ações ou eventos acoplados àquilo que precedem, numa relação de maior ou menor proximidade, como consequência lógica ou temporal.

Um traço presente nas formas verbais denominadas *wayyiqtol*, e não observado em outros aspectos verbais, seria o tipo de situação que expressam, implicando em situações demarcadas, completas em si mesmas, em que se vislumbraria um limite ou um momento findo. Mesmo que a ação em questão não sugerisse um fim ou resultado alcançado, tal como uma tarefa cumprida, quando expressa pela forma *wayyiqtol*, essa ação tenderia para um limite, tal como um evento ou estado terminado.

Desse modo, o marco percebido nas situações expressas através das formas *wayyiqtol*, seria propriedade não só de “verbos frasais”, como também de sentenças. O mesmo viria a ocorrer com as formas *weqatal*; outras classes aspectuais, contudo, não cumpririam um papel determinante nas formas prefixadas com a conjunção “*vav*” do hebraico.

2.6.2 O modo e a voz verbal no discurso do Hebraico Bíblico

De acordo com Rehfeld (op. cit.), o verbo teria como principal atribuição a expressão do tempo, a qual entretanto, não seria sua única função. O tempo poderia ser expresso através de outras categorias, como por exemplo, o nome. Poderia falar-se até em “expressão temporal não verbal”. Por esta razão, não seria tarefa fácil estabelecer um conceito para o verbo. Rehfeld (op. cit.) lança mão do conceito dado por Benveniste (1976 apud Rehfeld, op. cit.), segundo o qual, o verbo seria “um elemento indispensável à constituição de um enunciado assertivo finito” (p. 192).

Assim, o verbo teria dupla função em enunciados finitos, sendo a primeira função coesiva, ou seja, o verbo seria responsável por organizar os vários elementos do enunciado numa única estrutura, definindo ligações entre sujeito e predicado, bem como abrindo vagas para complementos de um e de outro. A segunda função faria por atribuir ao enunciado um predicado de realidade, revelando a maneira pela qual seria visto o relato, por parte do falante, em relação à realidade.

Segundo a Gramática de Port-Royal, cada “enunciado assertivo” deveria desempenhar duas operações: a primeira delas, chamada *dictum*, seria a representação do sujeito e do predicado, sendo a segunda operação, o modo de atribuição de um a outro. Desse modo, todo

enunciado expressaria um juízo que qualificaria o *dictum* como “real, provável, possível, necessário, ...” etc. “Todo enunciado contém ‘modo’ e ‘voz’ ” (Rehfeld, op. cit., p.192).

Em relação aos modos verbais do hebraico bíblico, caberia ressaltar que as formas do optativo seriam aplicáveis somente no imperfeito. Dentro do modo optativo, as formas do “*Iussivo*” ocorreriam unicamente na segunda e terceira pessoas, sendo antecedidas por um “*Vav*”. Nesse caso, seriam expressos acontecimentos não concluídos, marcados pela subjetividade.

Outro modo seria o “*coortativo*”, expresso apenas na primeira pessoa do singular e plural, através do sufixo “*-na*”. Diferentemente do anterior, neste modo não seria enunciado nenhum tipo de dúvida a respeito do mundo, do homem ou de Deus, senão um desejo do próprio falante.

O “*vav*” viria a constituir um importante componente da sintaxe do hebraico bíblico, tendo a capacidade de mudar o modo subjetivo em objetivo. Dessa forma, nos casos em que um imperativo precedesse outro, antecedido por “*Vav*”, o segundo imperativo mudaria de modo, deixando de expressar assim, um “desejo subjetivo” (uma ordem) para expressar um “objetivo de finalidade”. Essa transformação modal seria responsável por conferir sentido aos elementos do *dictum*, sujeito e predicado, consistindo “em mudar a modalidade de comando (...) de dois imperativos, em modos de condição e consequência” (Rehfeld, op. cit., p. 194). Isso estaria claramente expresso em Gênesis 42, 18: “Fazei isto e viveis”, cuja tradução mais literal seria: “Se fizerem isto, viverão”.

Com relação aos verbos do hebraico bíblico, caberia abordar também a questão das flexões verbais, comumente definidas como “voz”, por alguns gramáticos. O verbo, enquanto ação em curso, seria caracterizado por uma atitude do sujeito, expressa através da voz verbal. A voz poderia ser definida, então, como uma “participação do sujeito no processo denotado pelo verbo” (Rehfeld, op. cit., p. 195).

A substituição do modo subjetivo pelo modo objetivo, no hebraico bíblico, revelaria uma tendência da língua para a objetividade. Contudo, isso não implicaria em total eliminação de quaisquer elementos pessoais; na verdade, apontaria para uma tendência em evitar-se o ponto de vista restrito do autor. Assim também ocorreria com a voz verbal, para a qual o hebraico bíblico apresentaria um amplo e variado espectro, que também contribuiria para uma maior objetivação do discurso.

Esse amplo espectro da voz verbal seria possível, graças aos “*bynianim*” do verbo hebraico, ou seja, às “construções” verbais. Mesmo pertencendo a uma única raiz verbal, nem sempre seria possível estabelecer ligações entre os significados de suas diferentes construções. O exemplo dado por Rehfeld (op. cit.), neste caso, é o da raiz hebraica “*spr*”, a mesma que origina, em hebraico, o substantivo “*sefer*”, “livro”. Desse modo, um verbo dessa raiz, em três construções diferentes, porém no mesmo tempo verbal, possuiria significados distintos: “*safar*”, “contou (seu dinheiro)”, “*sipper*” “contou (uma história)” e “*histapper*” “cortou (seu cabelo)” (p.195).

Algumas vezes, essas diferenças de significações entre uma construção e outra poderiam ser atribuídas à mudança da voz verbal, outras vezes as flexões não corresponderiam ao mesmo verbo, derivando de raízes distintas, embora, foneticamente iguais. Sendo assim, alguns dos principais *binyanim*, presentes no hebraico bíblico seriam:

- “*Qal*”: nome dado à construção “simples”. Denotaria, nos “verbos de situação”, estado ou condição; e nos “verbos de ação”, uma ação ou acontecimento. Em outras palavras, essa construção verbal poderia expressar um ativo, transitivo ou intransitivo.

- “*Nif^{al}*”: corresponderia à construção do passivo, abrangendo também, ações reflexivas ou recíprocas. O modo permissivo, juntamente com o *nif^{al}*, seria ligado a seu respectivo aspecto, conforme apareceria na passagem de Ezequiel 14, 3: “*Ha ²idareš?*” “Deveria ser consultado?”, em que *ha-* seria uma partícula modal usada para introduzir pergunta ou dúvida. Assim, o imperfeito poderia expressar permissividade, não só na voz ativa, como também na voz passiva.

- “*Hif^{il}*”: seria uma construção especial para o causativo, podendo ser considerada uma fusão de dois enunciados no ativo. Rehfeld (op. cit.) dá o seguinte exemplo: “*Ha²em he²ekhila et hayeled*” – “A mãe fez a criança comer”, constituída de duas outras frases, “A mãe conseguiu” e “A criança comeu”. A locução verbal do português, “fez comer”, é expressa em hebraico através de um único verbo, “*he²ekhila*”, no qual é empregada a construção *hif^{il}*. Essa construção seria usada em verbos de situação ou condição, nos quais seria impossível obter-se um sentido causativo, expressando a idéia de uma “atividade que causa”, fazendo-se

“produzir” a propriedade contida na raiz verbal. O *hif^{il}* possuiria, ainda, uma voz passiva própria, o “*hof^{al}*”, que poderia, contudo, apresentar um sentido alterado.

- “*Pi^{el}*”: uma construção que seria bastante controversa, por admitir, em diversos casos, múltiplos sujeitos e múltiplos objetos. Muitos de seus verbos seriam derivados de nomes, ou seja, seriam denominativos, tal como o verbo “*qadesh*”, “consagrar”, derivado do substantivo “*qadosh*”, “sagrado”. A construção do *pi^{el}*, revelaria assim, uma tendência para transformar uma ação em nome, apontando mais uma vez, para a questão da objetividade, encobrindo a subjetividade.

- “*Pu^{al}*”: seria a construção de um passivo com as mesmas características do *pi^{el}*.

- “*Hitpa^{el}*”: corresponderia à construção da voz reflexiva, em que o sujeito seria também seu próprio objeto. Contudo, muitos dos casos dessa construção, aparentemente, nada teriam de reflexivo. Um exemplo seria o verbo “*hitpalel*”, “rezar”, derivado do verbo “*palal*”, “meditar, prestar contas”. Ora, em hebraico, meditar sobre si mesmo ou prestar contas de si mesmo seria o que faz aquele que reza. O reflexivo poderia ter também mais de um sujeito, expressando o sentido de reciprocidade e interatividade: todos seriam sujeitos ao mesmo tempo em que todos seriam objetos. Nesse sentido, a palavra hebraica, “*lehitra^{ot}*”, comumente traduzida por “adeus”, seria melhor traduzida por “rever-se”, com mais de um sujeito, todos sendo objetos.

2.7. O estilo dos textos do hebraico bíblico

Completando o quadro da abordagem lingüística do hebraico bíblico nesta pesquisa, é importante comentar, ainda, a questão estilística do texto bíblico, não só por envolver vários aspectos de ordem gramatical, mas também por constituir elemento decisivo na interpretação textual. O estilo literário poderia ser definido como “uma preferência por determinado conjunto de opções de expressão oferecidas pela língua” (Rehfeld, op. cit., p. 210), podendo essa preferência ser ou não consciente. Assim, a análise estilística estudaria as diferenças na probabilidade de ocorrência dos vários modos de expressão de significados.

Uma das principais alternativas de expressão que viria marcar o estilo do texto bíblico, seria a forma verbal da terceira pessoa do singular masculina do perfeito, que não possuiria

desinência de pessoa, assemelhando-se assim, ao substantivo derivado da mesma raiz verbal. Exemplo disso seria a palavra “*nahar*”, que tanto poderia ser um verbo conjugado no perfeito, “fluiu”, como também poderia ser um substantivo, “rio”. As desinências verbais ocorreriam somente na primeira e segunda pessoa, dado que todas as formas da terceira pessoa corresponderiam às formas do substantivo. Isso mostraria que, quanto às formas verbais do hebraico bíblico, haveria marcada preferência por relacionamentos pessoais entre primeira e segunda pessoa, designados por Martin Buber, relações “Eu-Tu” (Buber, 1977 apud Rehfeld, op. cit.), ao invés de relacionamentos impessoais (algo-algo).

Em decorrência da opção por relacionamentos pessoais, haveria no texto bíblico hebraico, uma total incidência do discurso direto, já que este caracterizaria o único meio de comunicação entre primeira e segunda pessoa. Assim, o estilo bíblico poderia ser considerado, em primeiro lugar, dramático, por possuir uma presença quase nula do discurso indireto em seu texto, o que faria com que seus personagens atuassem como se pertencessem a uma peça teatral. Em segundo lugar, o estilo do texto bíblico poderia também ser considerado dialógico, uma vez que viria refletir as relações homem-semelhante e homem-Deus, através das quais seria ressaltado o relacionamento “Eu-Tu”.

Seria interessante sublinhar algumas diferenças estilísticas entre as línguas européias e as semíticas, especialmente no que se refere ao hebraico. Esses dois estilos poderiam ser diferenciados, segundo um fenômeno estilístico denominado, por lingüistas ingleses, “staging” ou “montagem”, em que o escritor-falante “montaria” seu discurso a fim de obter maior coerência, melhor escolha lexical, bem como, seqüências coordenadas ou subordinadas umas às outras. Nesse sentido, prevaleceria nas línguas européias o uso de períodos compostos por subordinação, em que o nexos entre orações dependeria do ponto de vista do autor; além do uso de subordinação em cláusulas temporais.

Já no hebraico bíblico, o autor-falante tenderia a evitar perspectivas pessoais, apenas relatando os fatos. Isso se daria através do uso de frases coordenadas, as chamadas “Parataxis”, em que predominaria maior objetividade no relato dos acontecimentos, ficando por conta do leitor, a apreensão do sentido. Outro tipo de coordenação encontrado no estilo bíblico, ao contrário daquilo que ocorreria nas línguas européias, seria a coordenação das cláusulas temporais.

Esse recurso seria utilizado com o objetivo de se conferir maior importância à informação temporal, conforme exemplo apontado por Rehfeld (op. cit.) em I Sam 9, 11: “Eles subiram o aclave para a cidade e eles encontraram moças saindo (...)”. Neste caso, a cláusula temporal (“...encontraram moças saindo...”) não estaria subordinada à principal (“...eles subiram o aclave para a cidade...”), mas sim em condições de igualdade, já que estariam ligadas através da conjunção “e” (o “*vav* conversivo”), o que a tornaria “marcante”.

A “parataxis”, ou a coordenação de cláusulas, seria particularmente importante nesta pesquisa por ser um fenômeno bastante marcado em Gênesis, especialmente no primeiro capítulo, no qual incide meu foco de análise. Em oposição à “parataxis”, estaria a “hipotaxis”, correspondendo à subordinação de frases. Segundo alguns linguistas, a “parataxis” teria sido o modo mais primitivo e antigo de montar um texto; uma opinião divergente a essa, no entanto, sugeriria que a independência total de frases coordenadas seria impossível, já que não haveria como conectar frases sem um mínimo grau de subordinação ou “hipotaxis”.

Assim, o principal elemento da “parataxis” seria a conjunção “e”, o “*vav* conversivo”, que no hebraico bíblico, além de separar, estender e unir frases, teria uma importante função na estruturação interna do tempo, de acordo com o que foi exposto anteriormente. Uma alternativa de “parataxis” para um caso genitivo de subordinação, o “*casus constructus*”, seria a anáfora, enquanto “aposição”, que unida à conjunção, formaria o “*casus pendens*”, uma figura estilística de grande importância.

O “*casus pendens*” tenderia para a “parataxis”, para a coordenação de cláusulas, podendo, com isso, incorrer nos perigosos períodos muito longos e de difícil compreensão. Entretanto, esse caso seria importante por corresponder a “um meio estilístico do hebraico bíblico de salvaguardar a elegância do estilo ao oferecer uma clara articulação do texto” (Rehfeld, op. cit., p.215).

Seria preciso mencionar, ainda, que as partes da frase do hebraico bíblico poderiam ocorrer em qualquer ordem. O que viria a determinar, contudo, a escolha desta ordem seria a visão de mundo do sujeito-autor-falante. Desse modo, assim como as posições inicial e final no tempo teriam valor especial, também o teriam as posições inicial e final numa sentença, tornando-se um meio de expressão eficaz do hebraico bíblico.

O tempo seria, então, uma ordem de sucessão das partes da sentença, unicamente ligado ao fluxo das palavras e não ao momento de consciência do autor. Uma vez ditas ou

escritas, as palavras não estariam mais sob o domínio do autor ou falante, o que caracterizaria um tempo objetivo.

Assim, a ordem dita normal numa sentença no hebraico bíblico, corresponderia às funções sintáticas, de maneira que o predicado verbal precederia sujeito, objeto e complementos. O verbo, portanto, não seria responsável apenas por conectar sujeito e predicado, como também por posicionar os objetos direto e indireto, além de seus complementos. Um exemplo dessa seqüência de elementos do hebraico bíblico, apontado por Rehfeld (op. cit.), estaria em Gênesis 1, 27: “E criou Deus o homem na sua semelhança”. Outra possibilidade de ordenamento da sentença seria a colocação do sujeito e do objeto no início da frase, de modo que ficassem assim, evidenciados, para então serem repetidos ao final. A anáfora, nesse caso, reforçaria aquilo a que se referiu no início da sentença, vindo caracterizar o “casus pendens”.

Em suma, caberia ressaltar, em relação à sucessão verbal, que a ordem de palavras numa frase seria opção do autor e que sua expressividade estaria ligada à “experiência do tempo do homem bíblico” (Rehfeld, op. cit., p. 218), assinalada por meio do valor conferido às posições inicial e final de uma evolução. Este tempo experienciado pelo homem bíblico, seria um tempo objetivo referido ao texto ou discurso em questão, tornando-se independente de seu autor ao ser formulado. Em decorrência disso, caberia a dedução de que esse tempo seria completamente distinto do tempo das flexões verbais das línguas indo-germânicas, nas quais seria centralizado ao se falar, escrever ou pensar.

2.8. Alguns conceitos utilizados na exegese judaica

A seguir, pautando-me por Unterman (1992), que propõe explicações para conceitos no âmbito das lendas e tradições, comento alguns termos próprios da hermenêutica desenvolvida na tradição rabínica. O primeiro termo a ser comentado, *Midraš*, vem do hebraico “busca”, “procura” e corresponderia a um método “homilético” de interpretação da Bíblia, segundo o qual o texto seria explicado de modo diferente de seu significado literal. Poderia ser usado também como nome das coleções dos vários comentários bíblicos compilados a partir da Torah oral. Neste caso, o *Midraš* viria a ser representado pela imagem de um martelo despedaçando uma rocha em vários fragmentos: a rocha como símbolo da Torah e o martelo, do *Midraš*. Ao

longo dos anos, o *Midraš* teria desempenhado importantes funções, a saber: conciliar determinadas contradições que teriam despontado na língua escrita, expressar idéias teológicas de forma figurada, além de trazer uma mensagem contemporânea do texto bíblico ao povo.

Outro conceito relevante para este estudo é aquele atribuído ao termo *Pšat*, do hebraico, “simples”. Esta palavra teria relação com o significado direto, mas nem sempre literal, de um versículo bíblico. Estaria em contraste com o *Midraš*, já que suas explicações dos versículos bíblicos fariam oposição a seus respectivos “significados diretos”. As interpretações “midráshicas”, nesse sentido, poderiam ser muitas e contraditórias, ao passo que o *Pšat* apresentaria apenas uma possibilidade de interpretação do versículo bíblico. Apenas uma pequena parcela dos comentaristas clássicos da Bíblia teria favorecido a interpretação *Pšat*, muito embora, por vezes, os excessos do *Midraš* teriam sido criticados. Segundo uma regra talmúdica, “um versículo nunca abandona seu significado direto”.

Uma terceira palavra igualmente importante é *Pardes*, de origem persa, que teria inicialmente sido usada na literatura hebraica como significado de “jardim” ou “pomar” e, posteriormente, de “paraíso”. Paralelamente a esse sentido, o termo *Pardes* expressaria outro diretamente ligado à atividade interpretativa da Bíblia, já que suas consoantes /p, r, d, s/ resumiriam as quatro categorias básicas de interpretação bíblica:

- I) *Pšat*: conforme o que foi mencionado acima, corresponderia ao significado simples e, algumas vezes, literal de um versículo bíblico.
- II) *Remez*: seria o significado “oculto” ou “escondido” nas entrelinhas do texto.
- III) *Deruš*: significado midráshico ou “homilético” de um versículo.
- IV) *Sod*: palavra hebraica que significa “segredo”; corresponderia ao significado místico do texto bíblico.

Targum seria o termo derivado do aramaico para expressar a noção de “tradução” propriamente dita. Corresponderia à tradução-comentário da Bíblia em aramaico, podendo ser de dois tipos: a primeira, a mais literal possível, cujo exemplo seria o *Onkelos*; a Segunda, contendo considerável “quantidade” de *Midraš*, teria como exemplo o Livro de Esther (*Targum-šeni*). As traduções da Torah teriam sido feitas, a princípio, linha a linha, por tradutores profissionais, conforme se lia o Pentateuco nas Sinagogas. O motivo seria permitir que judeus falantes do aramaico, que não entendiam hebraico, pudessem compreender o texto. Alguns trechos bíblicos teriam sido deixados sem tradução pois seriam considerados

impróprios às “pessoas comuns”. Além disso, as traduções dessas passagens teriam provocado controvérsias entre os estudiosos da Bíblia, pois se fossem puramente literais, não expressariam a exegese correta da Bíblia e se fossem puramente midráshicas, estariam arriscadas a se constituírem um acréscimo blasfemo à revelação.

É importante comentar, ainda, algumas implicações do termo “criação” na exegese bíblica. Ainda que não se constitua propriamente em termo ou conceito empregado diretamente no hebraico bíblico, trata-se de uma expressão que traduz toda a temática abordada nesta dissertação, ou seja, a história da criação do mundo em Gênesis.

Segundo a interpretação tradicional da história de Gênesis, na “*creatio ex-nihilo*”, isto é, a criação a partir do nada, os céus e a terra teriam surgido do nada, através apenas do Verbo Divino. De acordo com uma interpretação midráshica, entretanto, o mundo teria sido criado a partir de restos de mundos anteriores criados por Deus e por Ele próprio destruídos, ao encontrar-se insatisfeito com eles. Já a Cabala sustentaria que “níveis inferiores” de realidade teriam emanado de “níveis superiores”, que, por sua vez, teriam emanado da Divindade. O fato comum a todas essas interpretações seria todas aceitarem o mundo dependente de Deus: Ele o teria criado para sua própria glória e por piedade de suas criaturas. Desta forma, a leitura do Pentateuco viria “mapear” a história da criação do mundo, tal como a planta de uma dada construção lhe serviria de mapa.

2.9. As fontes bíblicas: a questão das origens autorais da Bíblia

Determinar com precisão o autor ou os autores da Bíblia seria uma missão impraticável. Entretanto, seguindo um critério literário-crítico, seria possível traçar certas características quanto a diferenças temáticas, estilísticas e lingüísticas, que apontariam para uma origem autoral em comum ou não.

Já no século XVIII, estudiosos teriam chegado à conclusão de que o Pentateuco teria se formado a partir de quatro fontes distintas. De acordo com suas características, os textos bíblicos poderiam ser divididos, então, em quatro diferentes grupos, cada um pertencendo a uma fonte autoral: a Javista (J), Elohistas (E), Sacerdotal (P) e a Deuteronomista. As duas primeiras se diferenciariam principalmente quanto aos nomes usados em atribuição a Deus, *Iehova* na fonte Javista e *Elohim* na fonte Elohistas. Essas diversificações para o nome de Deus

implicariam numa diferença de concepção da história da religião judaica e estariam melhor evidenciadas no livro de Gênesis. Nos demais livros do Pentateuco já não seria tão fácil perceber esta divergência, uma vez que a fonte Elohistas também passaria a usar o nome de Jeová em referência a Deus, após a saída dos hebreus do Egito.

A principal questão, que viria nortear a divisão dos textos bíblicos nas quatro fontes, estaria relacionada ao conhecimento de Deus pelo homem. Segundo a fonte Javista, *Adonai*, o Deus de Israel, já seria adorado na época de Enoch (Gn 4, 26), ao passo que na fonte Elohistas, o nome de Deus somente teria sido revelado pela primeira vez a Moisés, no episódio da sarça ardente (Ex. 3, 6 ss.).

A fonte sacerdotal teria uma concepção bem semelhante à da fonte Elohistas, além de não admitir um “ritual religioso regular” enquanto culto à divindade, antes da revelação divina a Moisés. Tudo isso levaria a crer que o Pentateuco já apresentaria a discussão a respeito do monoteísmo: se teria começado na época de Moisés, partindo, portanto, das fontes Elohistas e sacerdotal; ou se seria continuação da fé dos patriarcas, conforme apresentado na fonte Javista.

As diferenças entre as fontes Javista e Elohistas serviriam para explicar alguns paralelismos e contradições presentes em certos relatos de Gênesis, como a fuga de Agar duas vezes (no capítulo 16 e no capítulo 21); a história da criação relatada duas vezes (no capítulo 1 e no capítulo 2, a partir do versículo 4); ou ainda, os dois nomes atribuídos a Jacó (em oposição a Israel). Haveria também algumas diferenças na ideologia religiosa que permeia cada uma das duas fontes: na fonte Javista o contato entre Deus e os patriarcas ocorreria de forma direta, sem intermediações, ao passo que na fonte Elohistas o contato com Deus ocorreria por meio de um sonho ou através de um anjo (vf. Gn. 20, 3ss; 28, 12; 31,11 - 13, etc.).

Apesar de terem sido aqui mencionadas algumas de suas diferenças, haveria ainda uma certa dificuldade em se perceber a distinção entre as fontes Javista e Elohistas. A explicação para isso seria a de que o redator teria ajustado ambas as fontes de modo a minimizar as contradições existentes, produzindo uma uniformidade em seu todo. Disso poderia resultar a impressão de que as fontes Javista e Elohistas não seriam independentes, mas sim uma fonte antiga que teria sido complementada por uma outra mais recente.

A fonte Sacerdotal se diferenciaria das anteriores por possuir um estilo especial e um emprego lingüístico característico. Seria possível distinguir entre suas temáticas:

- a questão da validade do culto prestado a Deus: por não admitir a revelação do verdadeiro nome de Deus antes de Moisés, essa fonte não consideraria verdadeiro, o culto prestado a Deus no período patriarcal;
- a inexistência da distinção entre animais puros e impuros no relato do dilúvio (Gn. 6, 9 - 22);
- a preocupação com a pureza da raça de Israel, patente através das extensas listas genealógicas do Pentateuco;
- a circuncisão, a observância do Sábado e o arco-íris, ou seja, o conjunto de sinais que simbolizariam as alianças estabelecidas por Deus com a humanidade e os patriarcas de Israel.

Os elementos sacerdotais presentes no livro do Gênesis possuiriam uma finalidade sacerdotal bíblica, constituída como base da santidade de Israel e de suas instituições. Assim, o Templo e tudo o que está ligado a ele viriam constituir o centro da fonte Sacerdotal. Já o episódio da aliança, estabelecida entre Deus e Israel no Monte Sinai, ficaria relegado a um plano secundário.

Constaria ainda como episódio da fonte Sacerdotal um importante momento de revelação para os sacerdotes de Israel, ocorrido na inauguração do Tabernáculo, relatada em Levítico, quando Deus teria enviado fogo para consumir o holocausto e as banhas oferecidas no altar, simbolizando a descida do “Espírito Divino” sobre Israel. Nesse sentido, as leis da vida familiar e assuntos civis também fariam parte do arcabouço temático da fonte Sacerdotal, aprofundando assim, as questões jurídicas, o que deixaria claro o principal objetivo da fonte sacerdotal, a saber, o apelo à santidade da família e da terra.

A fonte Deuteronomista estaria reunida num só livro do Pentateuco, caracterizando uma obra orgânica. Estaria constituída sob uma forma de “discurso de despedida” de Moisés, que a teria redigido como uma autobiografia (cf. Dt 1-31). Teria influenciado o redator dos livros dos primeiros profetas, bem como o redator dos livros dos Reis e de Jeremias. Essa fonte seria considerada por muitos estudiosos como o ponto de partida para o estabelecimento da época das fontes do Pentateuco, vindo refletir, em conteúdo e forma, a época de Ezequias e Josias.

Servindo de base para o estabelecimento da formação do Pentateuco, o episódio relatado em II Reis 22 - 23, descreveria a descoberta do livro de Deuteronomio. Prova disso, seria a centralização do culto em Jerusalém, fato que teria iniciado somente com o rei

Ezequias. Deste modo, as fontes que supõem um culto descentralizado seriam anteriores à época de Ezequias e Josias, sendo posterior a eles, aquelas fontes que admitem somente cultos centralizados. Assim, as fontes Javista e Elohista seriam mais antigas do que a Deuteronomista.

Em relação à fonte Sacerdotal, não haveria parâmetros claramente estabelecidos que pudessem assegurar, com precisão, o período em que teria sido composta. Entretanto, alguns estudiosos como Welhausen (apud Weinfeld, op. cit.), admitiriam que essa fonte contaria da época do exílio da Babilônia, aceitando a centralização do culto. Já outros estudiosos, como Koifman (apud Weinfeld, op. cit.), não admitiriam, em nenhuma hipótese, a institucionalização da centralização do culto na fonte Sacerdotal, já que suas leis revelariam uma etapa anterior, como por exemplo, as leis da primogenitura, do dízimo e a do sacrifício da Páscoa.

Haveria, contudo, dois fatores decisivos, e que descartariam a suposição de Welhausen (op. cit.), para o estabelecimento da época da fonte Sacerdotal, a saber, a época das instituições de culto nela descritas, além de seu próprio estilo. Assim, instituições, como as apresentadas na fonte Sacerdotal, seriam comuns na região anos antes da chegada do povo a Canaã. Além disso não haveria nada no estilo sacerdotal que apontasse para uma época posterior.

Tudo isso levaria a crer que as fontes Javista, Elohista e Sacerdotal figurariam entre as mais antigas do Pentateuco, constando a Deuteronomista, como a mais recente. Contudo, haveria um traço comum somente às fontes Javista, Elohista e Deuteronomista, e que as aproximaria quanto às suas idéias e linguagem: o fato de serem tidas como fontes mais populares. Isso já não ocorreria com a fonte Sacerdotal, que teria surgido nos círculos sacerdotais, vindo refletir, por isso mesmo, uma perspectiva exclusivamente sacerdotal.

Apesar de ser tida como a fonte mais recente do Pentateuco, tendo se consolidado somente no século VII a.C., a fonte Deuteronomista teria sido a primeira a integrar o cânon bíblico, fato que teria ocorrido na época de Josias. Os demais livros teriam sido acrescentados ao Pentateuco, somente na época de Esdras, constituindo assim, a lei canônica.

Em relação às fontes Javista, Elohista e Sacerdotal, seria mais difícil estabelecer suas respectivas épocas, sendo certo, porém, que elas não teriam se consolidado antes da época da monarquia. A fonte Javista, em especial, seria o reflexo de um período de grandes acontecimentos político-nacionais, já que teria todo o seu enredo alicerçado nas promessas feitas aos patriarcas. Seu período de consolidação constaria como o da época da monarquia unida.

A fonte Sacerdotal também viria refletir uma época de grandeza política, revelando traços do período da monarquia unida. Contudo, poderia ainda ser admitida como uma obra “cumulativa” da lei sacerdotal, que teria vigorado durante muitos anos, sendo, por isso, difícil fixar-lhe uma época precisa. Haveria, entretanto, a convicção já mencionada, de que a fonte Sacerdotal dataria de uma época anterior à da composição do Deuteronômio, o século VII a.C.

A seguir, apresentarei seguintes as obras: Rashi, enquanto exegeta de maior referência neste estudo; Haroldo de Campos, com sua “poesia bíblica”, André Chouraqui e sua tradução etimológica; Melamed, o primeiro tradutor da Torah para o português, fundamentado na tradição rabínica e, por fim, Aryeh Kaplan, para quem a Torah seria um “documento vivo”. Analisarei e comentarei a interpretação dada por cada um desses estudiosos à história da criação em Gênesis, reservando, entretanto, algumas passagens das traduções de Campos, Melamed e Kaplan, para um posterior comentário, no terceiro capítulo desta dissertação, em que serão confrontadas com alguns trechos da minha tradução de Gênesis.

2.10. A interpretação “simples e literal” de Rashi

As informações a respeito da vida e obra de Rashi, aqui apresentadas, foram baseadas em duas obras: *Bíblia com comentários de Rashi*, revisada pelo Rabino Motel Zajac (Trejger, 1993), e *The Torah: With Rashi's Commentary-Translated Annotated, And Elucidated* (Rabbi Yisrael Isser Zvi Herczeg et alli 1995).

O nome Rashi seria uma abreviação de Rabbi Shlomo ben Itzhak, nascido na França em 1040, na cidade de Troyes na Champanha, onde também teria morrido aos 65 anos, em 1 de julho de 1105. Rashi teria reunido e sintetizado todos os estudos e comentários a respeito dos textos sagrados, anteriores a ele, acrescentando suas próprias reflexões. Teria proposto esclarecimento a trechos bíblicos difíceis e a complexas discussões talmúdicas. Desse modo, seu comentário teria contribuído fortemente para o desenvolvimento dos estudos sagrados, sendo atualmente uma importante referência na exegese judaica.

Em relação à sua preocupação com as regras gramaticais, Rashi teria elaborado um tipo de análise, denominada pelo Rabino Yisrael Herczeg (op. cit.) “*dikduk' comments*”, segundo a qual as palavras ou frases seriam interpretadas sob o ponto de vista gramatical. As informações contidas nos comentários de Rashi jamais teriam sido feitas por serem

simplesmente interessantes ou importantes, mas sim para solucionarem “problemas” dos textos sagrados. Nesse sentido, a Bíblia teria sido escrita com perfeita clareza e economia de linguagem. A justificativa para trechos eventualmente considerados obscuros ou irrelevantes seria a existência de uma mensagem, muitas vezes implícita, que não poderia ser comunicada através de simples palavras “esclarecedoras”. Toda e qualquer palavra bíblica teria sua razão de ser. Não haveria na Bíblia, portanto, palavras “em excesso”; todas teriam um significado próprio.

A escolha lexical na interpretação de Rashi poderia ser caracterizada por sua extrema precisão. O que o tornaria compreensível, somente ao se considerar, do mesmo modo como ele próprio teria feito, que nem mesmo o aspecto mais insignificante em relação à Bíblia seria arbitrário. Desse modo, poderiam ser explicitadas as bases do trabalho de Rashi, do mesmo modo como ele teria explicitado as bases das Sagradas Escrituras.

Uma última observação se faz necessário em relação à obra de Rashi. Não se trata, pois, de uma tradução do texto bíblico feita por Rashi, mas sim de uma tradução de seus comentários e explicações, para o português, que, a princípio, teriam sido feitos em hebraico com algumas eventuais intervenções do francês (língua materna de Rashi), grafadas, entretanto, nos caracteres do hebraico. Essas intervenções teriam sido feitas sempre que fosse buscada uma maior exatidão aos seus comentários.

2.11. Haroldo de Campos (“poesia lírica”)

O interesse específico que conduz a tradução de Gênesis de Haroldo de Campos (1993) revela que tudo em sua obra converge para um mesmo ponto, a “poética e a poesia bíblica”. Essa declaração pode ser encontrada logo nas primeiras páginas de Bere’shith – A Cena Da Origem: “Minha aproximação ao texto bíblico - assinale-se - é laica. Estou primacialmente interessado em poesia” (p.19). Para esse fim, menciona alguns recursos experimentais da poética a que chama de “poética da modernidade” (que vai de Mallarmé e Pound até os dias atuais), utilizados em seu trabalho de tradução, a saber: as “técnicas diagramáticas da poesia espacial”, a “dança anagramática de som e sentido” e a “retomada metafórico-etimológica” (p.20).

Suas traduções bíblicas não buscariam nenhuma suposta “autenticidade” ou “verdade textual”. Na verdade, o objetivo em questão seria o de reproduzir em português os mesmos efeitos, principalmente sonoros, do texto original hebraico, “uma reconfiguração das articulações fonossemânticas e sintático-prosódicas”. Sua pretensão seria a de obter, através da tradução, um texto “comparativa e coextensivamente forte, enquanto poesia em português, a ser cotejado com as versões convencionais” (Campos, op. cit., p.11).

As traduções da Bíblia consultadas por Campos (op. cit.) e por ele consideradas consagradas, teriam sido quatro. A primeira delas, Torah – A Lei De Moisés, tradução do Rabino Meir Matzliah Melamed. Essa versão teria lhe interessado particularmente “pela literalidade fundamental de seu impulso hebraizante que, embora sem reger-se pelos critérios operacionais da ‘função poética’, nos restitui, com mais vigor do que as demais, o ‘estranhamento’ lingüístico do original” (p.19). As demais versões consultadas teriam sido: *A Bíblia de Jerusalém* (tradução a partir das línguas originais, por uma equipe de especialistas); *Bíblia Sagrada* (tradução da *Vulgata* latina), Edições Paulinas e *Dios Habla Hoy* (Versão Popular das Sociedades Bíblicas Unidas).

Como consequência de sua postura poética frente ao texto bíblico, Campos estaria interessado também por sua rítmica e prosódia. Teria se baseado para tanto, na obra de Henri Meschonnic (Meschonnic 1973 apud Campos op. cit.), que teria comentado os cinco primeiros versículos de Gênesis e analisado suas respectivas versões para o francês, considerando a *Vulgata* latina e a *King James Version*. Assim, Meschonnic (op. cit.) teria proposto uma transposição criativa (“tradução-texto”) para os cinco versículos analisados.

A contribuição mais significativa de Meschonnic para a obra de Campos (op. cit.) parece ter sido a escansão dos “segmentos frásicos” do texto num “sistema de brancos, um ritmo tipográfico visual” (p.20). Para Meschonnic, o sentido do texto estaria em sua estrutura rítmica. Desse modo, a principal preocupação de Campos estaria voltada para as pausas, para as quais teria convencionado uma sinalização, definida por ele como “ostensiva”, buscando salientar a “pneumática” ou “respiração” do texto.

Assim, para representar as pausas, teriam sido utilizados sinais “disjuntivos”, marcados graficamente por: §§§ §, mantendo, a partir da margem esquerda, um alinhamento invariável dos versículos. Isso implicaria numa certa imprecisão, que seria justificada, entretanto, em função de uma compensação efetivada pela repetição da conjunção “e”,

possibilitando-lhe ressaltar a anáfora como elemento constitutivo do texto. A configuração espacial de seu texto tornaria explícita a “compactura” da página do texto original, vindo a sugerir apenas uma “partitura prosódica”, que teria conseguido manifestar através de sua “tradução tipográfica”.

Em relação às opções de tradução, Campos teria procurado ressaltar apenas algumas de suas soluções, ou “efeitos de transcrição”, evitando, assim, um comentário que fosse por demais exaustivo. Com isso, ele pretenderia transferir, “paramorficamente”, para sua tradução aquilo a que chama de “giros sintáticos” do original ou, também, algumas peculiaridades lexicais, conseguindo assim recuperar alguns aspectos, tais como, a “etimologia metafórica” e o “jogo paronomástico”, que consideraria obscurecido nas traduções convencionais.

Por fim, para que fique claro qual seria a concepção de tradução subjacente à obra de Campos (op. cit.), transcrevo abaixo, um trecho em que ele relaciona literalidade e forma:

É evidente que uma hiperliteralidade à forma significante nada tem a ver com ‘barbarismos’ ingênuos ou inversões imperitas e mecânicas. Responde, isto sim, a uma operação de estranhamento e alargamento da língua do tradutor, muito distinta da bizarria canhestra. É um excesso lúcido, um vôo que só a aturada perícia artesanal permite ao poeta-tradutor perfazer sem colapso. (p. 24).

2.12. Campos e Rashi

Procuo relacionar, a seguir, os comentários de Haroldo de Campos (op. cit.) e Rashi, uma vez que fica claro que o referencial de Campos é a interpretação de Rashi, ao menos nos trechos que poderiam causar alguma polêmica. Para Campos, uma “súmula do pensamento hermenêutico de Rashi” seria: “Todo texto se divide em muitos significados, mas, afinal, nenhum texto é destituído jamais de seu sentido literal” (Paolo De Benedetti 1985 apud Campos, op. cit.).

A leitura das três primeiras palavras de Gênesis, “*bere’sit bara’ ’elohim*”¹⁰, poderia apresentar de antemão um problema, visto que “a criação a partir do nada” não estaria necessariamente implícita na leitura do original. Para Campos, o verbo “*bara’*” (normalmente traduzido por “criou, fez”) não implicaria nesse sentido, já “que deriva etimologicamente de

¹⁰ Por estar me referindo à obra de Campos, mantive, aqui, a transliteração por ele empregada.

cortar” (p. 24). Entretanto, segundo Berezin (op. cit.), “criar” e “cortar”, em hebraico, corresponderiam a dois verbos distintos, que coincidiriam apenas quanto às letras constituintes de suas raízes, mas não quanto às suas construções verbais, o que seria suficiente para distinguir o significado de cada um dos verbos (cf. item 2.6.2 - p.49, em que são abordadas as “construções verbais”).

O primeiro versículo de Gênesis, “No princípio, Deus criou os céus e a terra”, poderia despertar a suspeita de que os céus tivessem sido criados antes da terra. Entretanto, a primeira coisa a ser criada teria sido a luz, informação que se poderia inferir a partir da leitura do texto de Rashi. De fato, para Rashi a interpretação “simples” deste primeiro versículo seria: “No princípio da criação dos céus e da terra – que estava vazia, oca e escura – disse Deus: ‘Haja Luz’”. A prova de que a Bíblia não teria por objetivo explicitar, nesse versículo, a ordem da criação estaria no fim do segundo versículo, que daria a entender que as águas já existiam antes do céu e da terra: “E o espírito de Deus pairava sobre a face das águas”. Nesse sentido, a Bíblia nada teria mencionado a respeito da ordem cronológica ou da época em que teria ocorrido a criação das águas, antes desse momento no texto.

Assim como em várias passagens de sua tradução, a preocupação de Campos (op. cit.) quanto à sonoridade de sua “poesia bíblica” fica evidente no versículo em que Deus contempla sua obra, no sexto dia: “E Deus viu § o seu feito no todo”, o que seria uma fórmula “econômica e aliterante”. Comumente, entretanto, essa expressão é traduzida por “Deus contemplou toda a sua obra”¹¹, ao passo que a versão da Torah que apresenta os comentários de Rashi (Trejger, op. cit.) traz “E viu D’us tudo o que fez”.

O início do segundo capítulo marcaria o fim da primeira história da criação, através da expressão em hebraico “*behibar’am*”, que corresponderia a “enquanto eram criados”. A partir da segunda “sessão” do mesmo versículo, teria início a segunda história da criação, em que ao nome de Elohim passaria a ser associado ao de YHWH (comumente lido como Yahveh). O primeiro relato da criação teria sua origem na fonte Sacerdotal, uma das quatro fontes componentes da literatura bíblica, devendo ter sido escrito durante o grande Exílio ou pouco depois, aproximadamente no final do século VI da era cristã (entre 550 a 450 a.C.). O segundo relato teria vindo da fonte Javista, que designaria Deus por YHWH. Por isso, na tradução de

¹¹ *Bíblia Sagrada*. SP. AVE MARIA, 1994..

Campos (op. cit.), Deus passaria a ser designado pelo mesmo nome, YHWH. Essa fonte seria anterior ao período do grande Exílio, constando do século IX da era cristã, aproximadamente entre 960 a 930 a.C., durante o reinado de Salomão. A fonte Javista se caracterizaria por uma concepção mais realística de Deus no Pentateuco. Suas descrições de Deus lhe atribuiriam feições físicas humanas (características “antropomórficas”), além de sentimentos humanos (características “antropopáticas”).

A fim de preservar a característica de impronunciabilidade do tetragrama YHWH, Campos (op. cit.) o teria transcrito sem vocalizá-lo. Segundo a tradição, uma possibilidade de leitura para o tetragrama seria “*Elohim*”. Obedecendo à convenção de leitura judaica (*qerê*- o que deve ser lido), que estabeleceria que para “YHWH”, a pronúncia seria “*Adonai* “ ou “*hašem*” (literalmente, “o nome”), Campos (op. cit.) teria criado a expressão “Ele – O Nome”, que seria “mais expressiva para efeito de tradução, anunciando o nome divino sem enunciá-lo sob uma pronúncia discutível” (p.34). Na tradução que acompanha os comentários de Rashi, a solução para esse aparente impasse seria “O Eterno-D’us”, convenção atual de escrita, utilizada pelos judeus ortodoxos, como forma de preservar essa impronunciabilidade.

2.13. André Chouraqui (tradução etimológica)

Outro tradutor do livro de Gênesis é André Chouraqui (1995), cuja tradução deu-se do original hebraico para o francês. Sua obra foi traduzida, posteriormente, para outras línguas, dentre as quais, o português, sendo esta a versão consultada nesta pesquisa.

Chouraqui (op. cit.) teria se fundamentado nas raízes das palavras em hebraico, para justificar suas escolhas de tradução. Cada comentário de sua tradução viria acompanhando o próprio texto sagrado, “(...) porque um não pode vir sem o outro, já que o comentário esclarece a tradução que, por sua vez, origina o comentário” (p.10).

Chouraqui (op. cit.) inicia sua incursão pelo texto bíblico através de uma verdadeira “dissecção” que faz do termo que dá título ao primeiro livro da Bíblia em hebraico, *beré²šit*. Dentre as principais traduções, empregadas ao longo dos séculos, para essa expressão hebraica, estariam: *En archè*, expressão que teria sido apresentada na tradução dos LXX ou a *Septuaginta*; a tradução de *Áquila* teria vindo em seguida, para “corrigir” a tradução da *Septuaginta*, empregando a expressão *En kephalaio*. São Jerônimo seria quem, pela primeira

vez, teria usado a expressão *In Principio*, mas mesmo assim, teria hesitado entre as duas traduções gregas. *In Principio*, entretanto, seria a que teria permitido duas interpretações, uma mais concreta, próxima de *berē²šit*, a outra mais abstrata, próxima de *En archè*.

A façanha de “dissecar” a expressão *berē²šit* possibilita a Chouraqui (op. cit.) explicar porque empregou a palavra *Entête*, em francês, para traduzir este nome. Esse termo seria, na verdade, um neologismo criado por ele para “preservar a força e o mistério” do termo hebraico. Segundo o tradutor da edição brasileira, Carlito Azevedo, o neologismo francês, *Entête*, teria relação com o verbo “encabeçar” em português, já que teria sua origem em *En tête* (à frente) e *En-tête* (cabeçalho).

É possível entender o que viria a ser essa “força e mistério” da expressão *berē²šit*, através da afirmação de Chouraqui (op. cit.) segundo a qual, esse seria um termo empregado “substantivamente” uma única vez na Bíblia hebraica toda, já que nas outras vezes em que aparece, como no livro de Jeremias, por exemplo, teria um sentido bem diferente. No primeiro capítulo de Gênesis, o sentido de *berē²šit* seria mesmo o de “encabeçar”. Afinal, seria essa a função deste primeiro livro, a de encabeçar não só o Pentateuco, mas também toda a Bíblia. A intenção de Chouraqui (op. cit.), ao “forjar” o termo *Entête*, teria sido a de fazê-lo aparecer um só vez em todo o corpo de sua tradução de Gênesis, do mesmo modo como ocorre no original. Desse modo, esse neologismo estaria bem próximo da estrutura da palavra hebraica *berē²šit*, além de sustentar a multiplicidade de significações atribuídas pelos exegetas há mais de dois mil anos.

Nesse sentido, essa primeira palavra da Bíblia seria uma palavra “deliberada”, especialmente “criada”, na visão de Chouraqui (op. cit.). Constituindo-se da preposição *be-* (sem o artigo) e do substantivo *re²šit*, teria por significado, “começo, princípio, parte inicial”; o substantivo *re²šit*, por sua vez, seria constituído pelo substantivo *ro²š*, “cabeça”, e pelo sufixo – *it*, que indicaria uma marca de abstração. A ausência de artigo indicaria um “estado construído”, apontando para uma forte ligação com o termo seguinte, o verbo *barah*, “criar, construir”. Para esta afirmativa, Chouraqui (op. cit.) encontraria respaldo na interpretação de Rashi para o primeiro versículo bíblico, segundo a qual, o versículo “No princípio criou Deus os céus e a terra”, corresponderia a *berē²šit bero*, com o verbo no infinitivo, significando “No

princípio do ato da criação”. Isso levaria a crer que o versículo 2 — “criou Deus os céus e a terra” — seria um “inciso circunstancial”, tendo como versículo principal o versículo 3: “Elohîms diz”.

Deste modo, as traduções convencionais “*In principio*”, “*No começo*”, “*Au commencement*”, “*In the beginning*”, entre outras, seriam na verdade, uma “extrapolação mitificadora (...) que esvazia o texto de suas significações originais” (Chouraqui, op. cit., p. 29). Diferentemente, “*Entête*” ou o “*En kephalaio*” de Áquila, seriam “mais fiéis” do que o “*En archê*” dos LXX, por exemplo. E o “*In principio*” de São Jerônimo, apesar de representar uma certa distorção do original, teria sido a que mais buscou se aproximar do sentido concreto do hebraico.

Os tempos verbais também têm especial atenção de Chouraqui (op. cit.). Em sua tradução, a alternância entre os tempos do “imperfeito durativo” em “*Elohîms criava os céus e a terra*” e do “pontual” em “*Elohîms diz*”, serviria para resgatar a oposição que haveria no texto original hebraico entre a palavra “criadora de luz” e, aquilo que seria seu “pano de fundo”, o ato de criação dos céus e da terra, que “era desordem e deserto”. Em hebraico, o verbo *barah* (“criar”) teria valor de imperfeito, indicando um fato ainda inacabado no instante passado a que o texto se refere.

Quanto ao nome divino, *Elohîms* seria o primeiro nome atribuído a Deus na Bíblia e também o mais genérico, dando idéia de poder e propriedade. Teria sido comumente aplicado a simples homens ou a divindades ilusórias. A tradução para *Elohîms*, apresentada pela versão dos LXX, teria sido a de *Théos* ou *Kurios*. Entretanto, esses nomes não corresponderiam exatamente à idéia sugerida pelo nome de *Elohîms*. *Théos* designaria tão somente os deuses do Olimpo, podendo ser também uma derivação longínqua de *Zeus*. Com o passar do tempo, as designações *Deus* ou *Senhor* teriam se enchido de significações cristãs, recuperando um pouco, aquela imagem de Deus Único dos antigos hebreus. Mesmo assim, Chouraqui (op. cit.) teria dado preferência a transcrever o nome de Deus, diretamente do hebraico, a explicitar seu significado através de uma possível tradução. O -s acrescentado à sua transcrição serviria como forma de marcar o plural para o leitor falante do francês, tal como esse nome se apresentaria em hebraico.

O nome de *Elohîms* teria sido associado, pelos rabis, ao conceito de justiça e ao conceito das leis fundamentais da natureza, daí resultando a designação *hatèba*, o equivalente

numérico a *Elohîms* na guematria, “parte da cabala fundada sobre uma interpretação numérica das palavras da Bíblia” (Chouraqui, op. cit., p.31). Em contraposição, estaria o nome próprio *YHWH*, o “tetragrama inefável”, como expressão da unidade e do amor: *eħad*, “um” e *ahaba*, amor. Daí se explicaria a alternância entre esses dois nomes divinos nos dois relatos sucessivos da criação: *Elohîms* no primeiro e *YHWH* no segundo, “a criação apenas se opera sob os auspícios do rigor ordenador e do amor fecundante” (p.31). Esse uso alternado entre os dois nomes divinos, em cada um destes dois relatos da criação, teria sido um dos indícios que teria levado à elaboração da teoria das fontes do Pentateuco pela crítica bíblica.

Caberia ressaltar, em relação ao tetragrama *YHWH*, que esse seria o nome pessoal de *Elohîms*, aparecendo na Bíblia toda, 6823 vezes. Por esse motivo a Bíblia viria ser “o livro de *YHWH*” (Chouraqui, op. cit., p. 32). Teria sido um costume nas sinagogas ler-se o nome “*Adonai*”, todas as vezes em que os textos litúrgicos ou bíblicos apresentassem o nome *YHWH*. Outra tradição entre os antigos hebreus seria a de se pronunciar as consoantes *YHWH* com as vogais do nome *Adonai*, o que teria originado o “renitente equívoco” de se pronunciar Jeová ao ler-se o tetragrama. No intuito de “corrigir” essa pronúncia, alguns protestantes teriam passado a usar a forma *YAHWEH*, tendo sido seguidos por muitos católicos e judeus. Nos dias atuais esta hipótese não seria mais considerada, uma vez que lhe faltaria embasamento. A única atitude científica em relação ao tetragrama *YHWH*, aceita hoje em dia, seria a simples transcrição de suas consoantes, “respeitando o mistério deste nome, por essência impronunciável, uma vez que pretende designar o inefável mistério do ser” (p.33).

A versão bíblica dos LXX teria traduzido o tetragrama por *Kurios ho Théos*, *Kurios Kurios*, ou ainda, *Despotés Kurios*. A razão dessas “traduções” para o nome de *YHWH* teria sido a de respeitar o pudor dos judeus em relação à divulgação do nome divino, além de adequar a tradução da Bíblia à cultura do povo grego. Nesse sentido, seriam muitos os significados atribuídos ao nome *YHWH*. Um dos mais difundidos seria aquele segundo o qual o tetragrama derivaria do verbo “*hava*” (forma arcaica de “*haya*”, “ser”), na terceira pessoa do singular do passado. Nesse caso, as interpretações possíveis para esse nome seriam: “Aquele que sempre foi” ou “que sempre será”, “Aquele que sabe ser e se revela”, ou ainda, “Aquele que está com os homens para protegê-los, para salvá-los da desgraça”. Nos casos em que o tetragrama fosse considerado uma forma causativa do verbo “ser”, suas interpretações possíveis seriam as seguintes: “Aquele que faz ser e cria o mundo”, “o criador”, “Aquele que

fará ser o que ele fará ser”, “Aquele que faz ser e se revela” ou “Aquele que faz ser e cumpre suas promessas” (Chouraqui, op. cit., p. 33).

Outra linha de interpretações não consideraria o tetragrama como derivado da raiz do verbo “ser”, “*hava*” em hebraico. Outrossim, *YHWH* derivaria da raiz de “*hawa*” em árabe, significando então: “Aquele que plana e voa no ar”, “Aquele que faz chover e lança os raios”, “O Deus das tempestades”, ou ainda, “um meteorito caído dos céus”.

Pesquisas recentes, baseadas num suposto significado da raiz hebraica “*haya*”, teriam apontado para um novo significado de *YHWH*: “tribuno, proclamador, tonitruante, generoso”. Para outros pesquisadores, contudo, o tetragrama seria uma forma derivada dos nomes de *Yah* ou *Yahou*. Essa linha estaria fundamentada na interpretação de Martin Buber, segundo a qual “*Yah hou*” poderia ser uma manifestação de surpresa ou encantamento, significando, “*Yah Ele!*”.

Ainda hoje haveria muita controvérsia girando em torno do nome divino *YHWH*. Pesquisas recentes, como a descoberta da tradução de Áquila feita para o grego, levariam a crer que *YHWH* poderia tratar-se de um ideograma, pelo fato deste nome vir escrito com letras arcaicas do alfabeto hebraico em meio ao texto da tradução. Isso também seria um indício de que, provavelmente, o tetragrama seria lido juntamente com o termo grego *Kurios*, o qual viria sobreposto a ele. O nome *YHWH* seria assim considerado “um nome sagrado, e, talvez, o mantra mágico e secreto dos antigos hebreus” (Chouraqui, op. cit., p.33).

Por essas razões, Chouraqui (op. cit.) teria transcrito, em sua tradução, tetragrama com o nome *Adonai* sobreposto a ele. Esse recurso permitiria a leitura conforme a tradição hebraica. Outro formato sob o qual aparece transcrito o nome *YHWH*, na tradução de Chouraqui (op. cit.), seria a sobreposição do nome *Elohîms* ao tetragrama. Sendo esse também um recurso que viria respeitar a tradição hebraica, segundo a qual *Elohîms* seria lido quando o nome *Adonai* viesse precedendo *YHWH*, o tetragrama inefável.

Adôn (“Senhor”, “*Maître*” em francês), *Adonāi* (“Senhores”, “*Maîtres*”): seria o nome mais usado pelo hebreu do Antigo Testamento para invocar a Deus, a *Elohîms*. *Adonāi* seria um plural gramatical, tal como *Elohîms*, nome que muitas vezes viria acompanhando: *Adonāi-Elohîms*. Na versão dos LXX o termo teria sido corretamente traduzido para o grego por *Kurios*. A partir daí, outras línguas européias teriam partido para o uso de algumas traduções tais como: *Dominus*, *Senhor*, *Lord*, *Herr*, etc.

Eloha seria outro nome pelo qual o Deus dos antigos hebreus seria invocado. Enquanto, por alguns estudiosos, considerado como a forma singular do nome de *Elohîms*, por outros seria considerado a derivação de uma raiz que teria por significado “aquele que faz tremer as criaturas” ou “aquele que protege contra todo o medo” (Chouraqui, op. cit., p.31). Além disso, poderia ser um nome genérico usado em referência às divindades dos povos vizinhos a Israel ou à estátua de algum ídolo. De um ponto de vista mais simplificado, contudo, poderia ser mais um nome para o “*Elohîms* de Israel”, que em última instância, corresponderia ao nome árabe, *Allah*.

Outro nome atribuído a Deus, no original da Bíblia, seria o nome *EL*, comum aos povos semíticos. Não haveria ainda um significado definido para este nome, mas segundo a opinião de muitos lingüistas, ele seria a derivação da raiz *élôn*, cujo significado viria a ser “forte, poderoso como o mais belo carvalho”. Daí surgiriam outras interpretações possíveis: *El* seria o “primeiro e anterior a qualquer outro”, “aquele que confirma e reforça”, “a vontade suprema”, “aquele que é o refúgio do homem” (Chouraqui, op. cit., p. 30).

Haveria, ainda, uma discussão que viria a levantar dois questionamentos distintos, de um lado, a pertinência quanto a ser o nome *El* um termo genérico para designar o conjunto das divindades do panteão semítico e, de outro, a pertinência em designar um deus em particular. Para os Cananeus, o nome *El* designaria o pai dos seus deuses, o chefe de seu panteão; enquanto que em Ugarit, *El* e *Ba'al* representariam dois aspectos de uma mesma divindade: *El*, “o ancião dos dias”, designaria a sabedoria e a experiência e *Ba'al*, a juventude, designaria “o herói que triunfa sobre todos os perigos”. Para os babilônios e assírios, a forma correspondente a *El* seria *Ilu*, tendo a mesma significação e sendo usada em referência a toda divindade celeste, mais especificamente, na Bíblia, ao Deus dos hebreus, designado por *Elohîms*.

Outro nome usado para a invocação a Deus seria *Yah*, considerado um diminutivo de “*YHWH-Adonai*”. Alguns lingüistas, contudo, entenderiam de forma contrária, considerando *Yah* como o nome original de Deus e, *YHWH-Adonai*, como sua derivação. Seria encontrado com mais facilidade em textos poéticos do que na Bíblia, em que teria sido empregado raras vezes.

Usado para resgatar a imagem de um grupo organizado e submisso a um mesmo senhor, o nome *šebaot* estaria presente nos livros de Samuel, Reis, Crônicas, Isaías, Jeremias e nos doze profetas menores, com exceção de Joel, Abdias e Jonas. Constaria ainda no livro dos

Salmos, como atributo a um dos nomes divinos anteriormente mencionados. Poderia ser usado em sua forma completa, *Adonai Elohîms šebaot* ou *Adonai šebaot*, ou ainda, *Elohé šebaot*. Uma tradução antiga para esse nome teria corretamente empregado as seguintes expressões: “Deus dos exércitos” ou “das milícias”. “Exércitos” ou “milícias”, que poderiam referir-se tanto às “milícias de Israel” (conforme trecho de Êxodo 12, 17), “dos astros” (Dt. 17, 3), “dos mensageiros (Jos. 5, 14), “dos servos do culto” (Nm. 8, 25), como às “criaturas dos céus e da terra” (Gn. 2,1).

Empregado seis vezes na *Torah* e uma vez sob a forma abreviada *šadai*, o nome *El šadai* seria freqüentemente associado a promessas de fecundidade em Gênesis e Êxodo. Etimologicamente seria originado de “*šad*”, “mama” em hebraico, ou em acadiano, “montanha”. A analogia aí predominante levaria à conclusão de que assim como as montanhas seriam férteis, dando à luz muitas fontes, do mesmo modo seria *El šadai*. Assim, *El šadai* poderia ser compreendido como o Deus “dos seios fecundos”, “das altas montanhas”, “o Senhor das rochas”. Segundo outra interpretação, preconizada por alguns Rabis, esse nome viria da expressão hebraica “*še dai*”, ou seja, “aquele que se basta a si mesmo”, “que dá seu limite à criação”. Outra interpretação possível seria aquela que teria vindo à tona através das versões gregas, com o advento do “Deus pantócrata”, ou através das traduções latinas, que teriam introduzido seu “Deus Todo Poderoso”. Essa interpretação aproximaria a denominação *šadai* da raiz *šadad*, “aquele cuja força é imensa”. Apesar de tradicional, entretanto, essa interpretação já teria sido por vezes questionada. Finalmente, uma última interpretação seria possível graças a um jogo de palavras, nos casos em que *šadai* seria empregado como um nome divino isolado. Nesse jogo de palavras, através da raiz “*šadad*”, “destruir”, a denominação divina seria associada à idéia de desastre ou castigo, uma vez que seria Deus, *šadai*, o responsável por fazer viver ou morrer e por abater ou curar.

Quanto ao primeiro verbo empregado na Bíblia, criava/criou, em hebraico, *barah*, seria importante sublinhar que apenas Deus (*Elohîms*) poderia ser o sujeito desta ação, tanto em relação às intervenções na história da vida humana quanto à criação do universo. Caberia ressaltar que o plural “*Elohîms*” viria seguido de verbo no singular, *barah*, que poderia ser explicado através da analogia com outras línguas semíticas ou com a raiz do verbo hebraico *barar*, significando “construir, talhar, formar”. Poderia ser explicado também através da raiz do mesmo verbo em aramaico, *bar*, “separar, distinguir”, relacionando-se mais à noção de

“exterior”. Essa interpretação corresponderia à teoria cabalística do “Sim-Soum” (ou *Tzim-Tzum*), segundo a qual Deus se “concentraria” para dar espaço ao mundo e ao homem. Em Berezin, R. (1995) *Tzim-Tzum* é traduzido por “redução, restrição; condensação; diminuição, contração”.

Segundo a tradução bíblica dos LXX, o verbo hebraico *barah* corresponderia ao grego “*poieô*”, “fazer”, que teria sido utilizado indistintamente para corresponder a 118 verbos hebraicos diferentes. Ignorando a noção de criação “*ex-nihilo*”, o pensamento grego consideraria o Universo equivalente ao próprio Ser, existindo desde sempre e confundindo-se assim, como em outras cosmogonias antigas, com seus próprios deuses. Versões gregas posteriores aos LXX (Áquila, Símaco, Teodocião, os LXX tardios) teriam substituído “*poieô*” por “*ktizô*”, que estaria em maior consonância com o espírito hebraico. Em suma, poderia-se concluir que para os gregos, responsáveis pela origem do pensamento ocidental, haveria uma grande correspondência entre o Universo e Deus, chegando mesmo ao nível da indistinção, ou seja, o Universo equivaleria a Deus e vice-versa. Já para os antigos hebreus, Deus teria formado o Universo a partir da criação “*ex-nihilo*”, conforme a teoria cabalística do *Tzim Tzum*, segundo a qual Deus teria se concentrado para dar espaço ao mundo e ao homem.

A expressão em hebraico *tohu wavohu* (versículo 2 do primeiro capítulo), traduzida por “desordem e deserto” na versão brasileira da obra de Chouraqui (op. cit.), teria sido comumente traduzida por “vazia e vaga” nas versões tradicionais da Bíblia, o que viria ser fruto de extrapolações às quais se teriam permitido estas versões. A interpretação de Rashi, calcada nas raízes das palavras, diria que *tohu* significa “espanto, estupefação” e *vohu*, “vazio, solidão”, sendo estes sentimentos que tomariam conta do homem ao se defrontar com o vazio. Entretanto, seria difícil precisar o significado exato destas palavras, uma vez que seriam muitas as lendas com as quais estariam relacionadas. Os aramaicos, egípcios e os gnósticos babilônicos teriam denominado a deusa mãe dos deuses, *Bahut*, nome que poderia ter se originado da denominação *Bohu* dada à mesma divindade em certas cosmologias fenícias. Portanto, *Tohu* e *Bohu* poderiam ter designado as deusas do caos primordial, que somente viria ter um fim a partir do momento em que *Elohîms* criasse os céus, a terra e a luz.

Dos versículos 3 ao 5 a luz seria mencionada cinco vezes, o que poderia ser entendido como uma espécie de encantamento, caracterizando o fim do caos. Essa interpretação encontraria suas raízes num mito, deliberadamente excluído da Bíblia, envolvendo também um

outro termo do versículo 2, “abismo”, em hebraico, *thom*. Segundo esse mito, as divindades do abismo, a mesopotâmica *Tiamar* ou a européia ugarítica *Yam*, teriam sido vencidas pelos deuses triunfantes Mardouk (na Babilônia) e Baal (em Canaã). O Deus “criador único e transcendente” poria um fim na desordem e no deserto (*tohu wavohu*), bem como na treva do abismo, ao dar origem à sua criação mais insubstituível, a luz.

O sopro divino, *ruahem* hebraico, designaria ao mesmo tempo, “o sopro da respiração, do vento, da vida, do espírito, a potência” de Deus (Chouraqui, op. cit., p. 36), correspondendo ao *atman* do sânscrito, ao *dem* dos persas e ao *pneuma* dos gregos. Esse sopro de Deus, juntamente com sua palavra, seria a origem de toda criação e de toda vida, fazendo do homem o “inspirado”. Constando originalmente do cenário da criação, onde apareceria pairando sobre as águas no final dos tempos, o sopro divino viria ser o quinhão da humanidade.

O terceiro versículo de Gênesis, “*Elohîms* diz”, mostraria que o ato de vontade de Deus seria a origem de sua palavra criadora, o que significaria que o mundo teria sido criado graças ao poder de sua palavra e não a partir de uma matéria pré-existente. Assim, o Deus criador do céu e da terra viria a ser o princípio e o fim da criação, fruto da ordem e palavra de *Elohîms*.

Baseados nesse versículo, os cabalistas teriam afirmado a identidade do pensamento, da palavra e do ato divino. Estas três funções, denominadas no *Sepher Yesira*¹², *sephar*, “número”; *sipur*, “relato” e *sepher*, “ato escrito” ou “livro”, corresponderiam às origens das *Sephirot*, “esferas de emanção da divindade, em razão do poder criador inerente à sua unidade funcional” (Chouraqui, op. cit., p.37). Segundo Unterman (op. cit.), as *Sephirot* seriam os dez componentes divinos responsáveis pela criação do mundo através da Emanção (expansão da essência de Deus em várias etapas), constituindo os diferentes níveis de realidade. Esses componentes divinos constituiriam uma unidade e não entidades separadas. Ao invés da crença mais filosófica do *creatio ex-nihilo*, a Cabala teria preferido a idéia da Emanção, que seria entendida não como um processo no tempo, mas sim como uma análise estrutural da realidade.

A expressão hebraica *ki tov* do quarto versículo, para a qual se teria empregado tradicionalmente “E Deus viu que (a luz) era boa”, apareceria outras seis vezes no relato da criação, o que a assemelharia ao refrão de um hino. A conjunção *ki* poderia expressar a idéia de

¹² Em hebraico, “Livro da Formação (ou Criação)”. Obra mística do início da tradição de *Maasse bereshit*, ramo do misticismo judaico ligado aos estudos da criação do mundo e do poder criador da linguagem. (Unterman, op. cit.).

continuidade (“pois”, “portanto”) ou de oposição (“entretanto”) e, após verbos de declaração ou constatação, tais como “ver” e “dizer”, exprimiria a essência daquilo a ser visto ou dito. Portanto, essa conjunção seria freqüentemente traduzida por “Sim!”, o que levaria à tradução “*Elohîms* vê: bem”. A fim de se evitar confusões, contudo, seria preferível o emprego da expressão “grande bem”, proposta por Chouraqui (op. cit.).

Para o encerramento do primeiro dia da criação, “dia um”, relatado no quinto versículo, seria também válida a tradução “primeiro dia”. O fato de ser este o dia de criação da luz, faria dele um dia especial, já que a luz seria considerada “a mais esplêndida” das criaturas de Deus. A expressão “grande bem” seria abolida nesse versículo, uma vez que o segundo dia corresponderia ao dia da divisão, da separação da unidade original.

No versículo seis, a palavra hebraica *raqia*² seria traduzida na versão brasileira de Chouraqui (op. cit.) por “teto”, visto que a raiz *raqa*², “laminar”, expressaria a idéia de uma divisão sólida entre dois níveis. Em Berezin (op. cit.) constam as seguintes derivações:

- *reqa*² - (substantivo masculino) - fundo, base, fundamento; passo, pisoteio;
- *raqa*² - (verbo) - pisar, pisotear; estender, achatado, estirar;
- *riqe*²*a* - (verbo) - estender, achatado, malhar; laminar, cobrir, revestir.

O termo “*firmamentum*” teria sido utilizado por São Jerônimo para traduzir *raqia*², que seria empregado dezesseis vezes na Bíblia, e para o qual os gregos dos LXX teriam usado a palavra *stéréōma*, significando “suporte, matéria sólida”. Nesse sentido São Jerônimo teria feito um bom emprego da tradução *firmamentum*. O problema com esse termo, no entanto, seria que, após o latim eclesiástico, a palavra teria adquirido um novo sentido, “abóbada celeste”, sentido este que não teria existido originalmente na tradução de São Jerônimo e, muito menos, no texto hebraico. Desse modo, seria preciso resgatar o sentido original de *raqia*², “laminar” ou “camada sólida” sobre os céus e a terra, como um teto luminoso represando as águas de cima, que cairiam apenas quando *Elohîms* abrisse as ‘lucarnas do céu’ (cf. Gn. 6, 11).

O nome dado pelos sumérios para traduzir “céu” seria o correspondente à palavra “bronze”: o céu seria comparado ao metal por causa de seus reflexos. Segundo os cabalistas, as “águas de cima” poderiam corresponder analogamente ao princípio masculino da fecundidade,

“chuva, rório, esperma”, enquanto que as “águas de baixo”, ao princípio feminino da fecundidade, “oceano, rios, matrizes” (p. 39). Assim, toda vida seria fruto da união desses dois fatores opostos: o superior e o inferior, o masculino e o feminino, o yin e o yang.

No versículo dez, o termo hebraico *miqve* derivaria da raiz *qav*, “linha”, mostrando que o enfoque deveria ser mais direcionado ao aspecto da horizontalidade das águas, do que à sua reunião como teriam traduzido os LXX. Um aspecto interessante, ressaltado por Chouraqui (op. cit.), seria a consonância entre *miqve*, “alinhamento” e *maqom*, “lugar”.

O versículo onze introduziria a “árvore-fruto” ordenada por Deus, que na tradição rabínica seria nitidamente diferenciada da “árvore-gerando-fruto”, produzida pela terra. Os rabis diriam que a vontade divina seria criar uma árvore que fosse toda ela um fruto. Aqui estaria a primeira desobediência a um mandamento de Deus: a terra produziria apenas árvores e não árvores-frutos, conforme seria a vontade do Criador.

No versículo doze, em que se dá o relato no qual a terra produz as plantas e a relva, a expressão tradicionalmente empregada em algumas versões consagradas, “segundo sua espécie”, não seria tão adequada quanto a expressão empregada na versão brasileira da tradução de Chouraqui (op. cit.), “por sua espécie”, já que a árvore não seria apenas o modelo, mas também a origem de toda sua espécie. “A espécie, o texto afirma, é criada a partir de um germe definido que lhe assegura a perpetuidade, não a partir de uma idéia eterna” (p. 41).

O versículo quatorze teria causado uma polêmica entre os exegetas, que teriam se esforçado por buscar uma explicação para o fato de a luz preceder a criação do sol e dos astros. Os luminares seriam antes de mais nada, “sinais” que serviriam para controlar as solenidades religiosas, os tempos e as estações, mais do que para servirem de “fontes de luz” na terra.

Para o versículo vinte e um, “*Elohîms* cria os grandes crocodilos (...)”, haveria duas interpretações possíveis na exegese judaica, sobre as quais estaria fundamentada a tradução de Chouraqui (op. cit.). A primeira interpretação seria a de Rashi, segundo a qual “os grandes crocodilos” seriam “os grandes peixes que vivem nos mares”. A segunda seria a do Talmud, segundo a qual a expressão “os grandes crocodilos” seria usada como referência ao grande Leviatã, cuja carne teria sido reservada para servir, no final dos tempos, ao banquete dos justos.

No versículo vinte e seis, “*Elohîms* diz: ‘Nós faremos Adam - o Terroso’ (...)”, estaria um raro emprego de verbo no plural numa fala proferida por Deus, outros exemplos de trechos em que isso se repetiria estariam em Gn. 3, 22 e 11, 7. Nesses casos o enfoque incidiria sobre

as relações de Deus, Ser Único, com a totalidade dos humanos. Em Isaías 6, 8 também se constataria a presença de verbo empregado no plural numa fala divina, “(...) Quem enviarei eu? E quem irá por nós? (...)”. O enfoque deste trecho, entretanto, estaria na relação entre Deus e um profeta muito especial.

De modo a evitar uma leitura politeísta da Bíblia, a exegese judaica usaria a justificativa de que Deus teria escolhido contar com a colaboração daqueles a quem já teria criado, inclusive os anjos. Para Chouraqui (op. cit.), o uso do plural mostraria a importância única do homem nas hierarquias do Universo, “a totalidade do real preside à sua criação” (p. 44).

Ainda no mesmo versículo, os termos hebraicos *selem* e *demout* estariam, na versão brasileira da obra de Chouraqui (op. cit.), em correlação com os termos “réplica” e “semelhança”, respectivamente. A réplica poderia ser entendida como uma espécie de “conformidade” a ser restabelecida como graça, após o pecado, o dilúvio e a salvação, que Deus viria a conceder a Noé e sua família. Já a semelhança estaria fundada na espécie e seria transmitida entre os homens, de geração em geração. Entretanto, após o pecado, os homens teriam perdido a “*demut* divina”.

Segundo Nachmânides (1194-1270), *selem* representaria o aspecto e a expressão facial, enquanto que *demut* representaria a forma corporal. Por seu corpo, o homem estaria em semelhança com os seres terrestres e, por sua alma, com os seres superiores. Desse modo, ele seria como um microcosmo do universo e de seu criador, apresentando a “sombra” divina projetada sobre a terra. “A dobra de YHWH sobre si mesmo, *tzim-tsoum*, permite, por amor, a projeção do mundo criado e de seu chefe, o homem, filho e pai do amor” (Chouraqui, op. cit., p. 44).

No versículo vinte e oito aparece aquela que seria a primeira ordem divina dada ao homem, a ordem do amor: “*Elohîms* os bendiz. *Elohîms* lhes diz: ‘Frutificai, multiplicai, enchei a terra, conquistai-a. Assujeitai o peixe do mar, o volátil dos céus, todo vivente que rasteja sobre a terra’” (Chouraqui, op. cit., p. 45). A vida recebida deveria, pois, ser transmitida em profusão. Entretanto, estaria expressa aí uma ordem mais específica, que iria um pouco mais além da simples missão de transmitir a vida. Assim, Deus ordenaria ao homem: “Frutificai”, ou seja, dar fruto, concluindo a obra divina, para em seguida multiplicar-se. Essa ordem faria do homem senhor da criação, que poderia, sem qualquer impedimento, possuir os bens e produtos da terra.

O primeiro homem, Adão (*Adam*), seria uma réplica de *Elohîms*, um ser perfeito saído da palavra divina, sendo a um só tempo, macho e fêmea, um ser andrógino. Para os antigos hebreus *Adam* seria um termo genérico, que viria referir-se a toda a humanidade, podendo então ser traduzido por: “o humano”, “o terroso” ou “o arruivado”. O nome *Adam* seria um termo derivado de *adama*, “gleba, terreno” ou de *adom*, “vermelho”. A relação entre estes termos seria explicada pelo fato de que no Oriente as argilas mais férteis e plásticas possuiriam uma cor avermelhada. Assim, “Homem” e “Húmus” ou “Terroso” e “Terreno” manteriam a mesma relação lingüística que *Adam* e *adama*. De fato, as palavras “homem”, “terra” e “vermelho” partilham, em hebraico de uma única raiz: *dam*. Em Berezin (op. cit.) encontram-se as seguintes palavras como derivadas desta raiz:

- *˚adam* - (substantivo masculino): “Adão, homem, pessoa, indivíduo”
- *˚adom* - (adjetivo): “vermelho”
- *˚adam/le˚edom* - (verbo): “avermelhar, ruborizar, corar”
- *˚adamdam* - (adjetivo): “avermelhado”
- *˚adamah* - (substantivo feminino): “terra, solo, território”
- *˚admumi* - (adjetivo): “avermelhado, de pele vermelha”
- *˚admon/˚admoni* - (adjetivo): “ruivo”
- *dam* - (substantivo masculino): “sangue”

Somente após a criação da mulher (em Gn. 2, 23) apareceria o nome do homem, *‘iš*, sendo a mulher, criada a partir de seu corpo, *‘iša*. Para sublinhar a identidade destes nomes, um termo possível para traduzir *‘iša*, seria “homesse”.

Encerrando-se o primeiro capítulo de Gênesis, haveria uma mudança na ótica da narrativa. Até então, a terra e os céus teriam sido o centro do relato da criação; a partir do segundo capítulo, seria o homem, o centro da terra e dos céus. Comumente, esse fato seria explicado pela crítica, através da atribuição de cada um dos trechos a autores diferentes, um da fonte elohísta e outro da fonte sacerdotal. Para Chouraqui (op. cit.), entretanto, ambos os trechos seriam complementares. Seria no segundo capítulo também que o tetragrama YHWH apareceria pela primeira vez,: “nome próprio, incomunicável e revelado a Israel por Moshè (Moisés), Ex 3,14” (p. 47).

O tema da criação seria central tanto na Bíblia como no Alcorão. Assim, as teologias judaica, cristã e muçulmana, partindo das mesmas fontes, teriam desenvolvido doutrinas paralelas e correlatas sobre o Criador e as conseqüências do ato da criação. Para as três religiões, a criação seria um “ato de amor livre” e Deus, a fonte de toda existência e de toda a vida.

O versículo três do segundo capítulo apresentaria um tipo de desfecho do relato da criação em que Deus abençoaria o sétimo dia, consagrando-o como dia do descanso. Assim teria sido fundada a instituição judaica, segundo a qual, a semana terminaria no *Šabat* (Sábado), o dia do repouso, quando o homem deveria cultivar sua semelhança com o Criador. O número sete teria, aqui, um significado especial, seria um número sagrado, comandando não apenas a organização do relato em sete dias, mas também muitos outros detalhes do texto, que poderiam ser interpretados como “a harmonia do número sete”:

- O total de versículos do relato da criação somaria 56 (7x7+7);
- O total de palavras do primeiro versículo bíblico (Gn. 1,1) somaria 7;
- O total de palavras do segundo versículo (Gn.1, 2) somaria 14 (7x2);
- O nome *Elohîms* apareceria 35 vezes (7x5) no relato da criação;
- A palavra “terra”, 21 vezes (7x3);
- A palavra “céus” (*šamayim* e *raqia'*) também apareceria 21 vezes.

2.14. A Lei de Moisés – Rabino Meir Matzliah Melamed (o primeiro tradutor da Torah para o português)

No início da década de sessenta, publicava-se no Brasil “a primeira tradução portuguesa verdadeiramente judaica” da Torah, por Meir Matzliah Melamed, “um rabino de conhecida erudição” (MELAMED, A Lei de Moisés. “Prefácio à nova edição”, p. X. 2001). O objetivo de Melamed com essa tradução teria sido o de observar as interpretações de exegetas judeus inspirados na Tradição, no Talmud e no Midrash, a saber: Rashi, Onkelos (Targum, que corresponde à tradução aramaica da Torah), Rashbam, Baal Haturim, Daat Zekenim Mibaale Hatossafot. Além disso, Melamed teria intencionado suprir o mercado editorial brasileiro da época, que oferecia somente Bíblias em português limitadas à tradução etimológica das

palavras em hebraico, mas desacompanhadas dos comentários dos “grandes mestres do judaísmo”.

Trinta e nove anos após sua publicação, a obra de Melamed (op. cit.) apresenta-se reeditada e revista pela Editora Sêfer de São Paulo. Os editores afirmam terem mantido intacta a tradução do texto bíblico feita pelo rabino, sem simplificá-la ou modernizá-la. A razão para isso seria a de que a obra de Melamed teria sido a única tradução brasileira realizada “de acordo com a milenar interpretação dos mestres do Talmud” (p.XI). Entretanto, atendendo às necessidades de atualização, em função das transformações ocorridas no português desde sua publicação, teriam sido efetuadas na obra, alterações quanto à gramática, acentuação, regência, concordância e pontuação. Além disso, os editores também teriam acrescentado comentários sobre passagens consideradas difíceis ou obscuras.

Tais comentários poderiam conduzir à seguinte pergunta: “Por que motivo os editores julgam ser necessária uma interferência desse tipo na obra de Melamed” ? Uma resposta plausível levantaria a possibilidade de estar havendo, atualmente, uma transformação no conceito de “ser judeu”, visto que já se foi o tempo em que um judeu, falante de uma língua que não o hebraico, não precisava de uma tradução para entender o texto bíblico. Não que hoje em dia todo e qualquer judeu, que não tenha por língua materna o hebraico, não seja mais capaz de entender o hebraico bíblico, mas creio que há algum tempo atrás isso fosse menos comum. Nesse caso, então, seria necessária uma tradução “autorizada”, que obedecesse à exegese judaica e à mais autêntica tradição rabínica, a fim de gozar de credibilidade junto à comunidade judaica. Concordo que estamos diante de uma questão complexa que envolve outros fatores, como por exemplo, qual é o significado do hebraico para esses judeus, nascidos fora do Estado de Israel e, conseqüentemente, não-falantes do hebraico? O que significa, para eles, aprender hebraico, uma vez que a língua pode ser vista como um instrumento do sagrado? Talvez, somente judeus possam responder a essas perguntas.

Em sua introdução ao Gênesis, Melamed (op. cit.) alerta para o fato de que os primeiros capítulos desse livro, em que os mistérios da história da criação são narrados, encerrariam em seu bojo profunda significação. Compreender esse texto em seu sentido literal aparente seria, além de ser proibido pelo judaísmo, uma tarefa impossível de ser empreendida. Para se chegar ao verdadeiro sentido da história da criação em Gênesis, seria necessário um estudo de todas as doutrinas e ensinamentos da Torah. A fim de esclarecer o que viria a ser esse “verdadeiro

sentido” do texto da criação, apresento a seguir alguns aspectos da tradução de Melamed que julgo interessantes e compatíveis com as análises de outras obras que venho tecendo ao longo deste trabalho.

No primeiro versículo de Gênesis, estaria sugerida a idéia de que tudo foi criado unicamente por Deus, o que poderia servir de resposta a alguns mitos antigos, segundo os quais o mundo teria surgido em consequência de lutas entre divindades ou de uma mera casualidade. Segundo a Torah, estaria claro que o Universo é expressão da vontade divina, o que teria sido demonstrado na teoria do “*Tzim-Tzum*”, já mencionada nesta dissertação (cf. p. 71, item 2.13). Disso decorreria a imagem de Deus enquanto o Criador, o Legislador e Condutor do Universo.

O encerramento de cada um dos dias em que uma obra da criação é completa, dá-se através da expressão “E viu Deus que era bom”. A modo de um refrão, que se repete após cada estrofe, esse adágio é omitido, entretanto, ao encerrar-se o segundo dia da criação. A explicação de Melamed (op. cit.) para esse fato fundamenta-se novamente em Rashi, para quem o motivo seria o de que a obra iniciada no segundo dia somente teria sido concluída no terceiro, não podendo ainda ser considerada como “boa”. Ademais, ao ser encerrada a obra do segundo dia e, executada a seguinte, a frase “E viu Deus que era bom” aparece duas vezes antes da conclusão do terceiro dia.

Para explicar a divisão das águas na criação do firmamento, Melamed (op. cit.) baseia-se na interpretação de Nachmânides, segundo a qual esse fenômeno teria servido para separar o mundo espiritual da criação do mundo material em que vive o homem, incluindo os mais distantes pontos do sistema solar. Entretanto, de acordo com interpretações de outros exegetas, a palavra “firmamento” corresponderia tão somente à atmosfera que envolve a Terra.

A questão da semelhança espiritual estabelecida entre o homem e Deus teria sido discutida por diversos exegetas, cada um dos quais com diferentes pontos de vista. Nachmânides a teria interpretado como a imortalidade concedida ao homem. Outros exegetas teriam entendido a espiritualidade humana como a autoconsciência, qualidade encontrada em nenhum outro ser vivo e que permitiria ao homem o conhecimento de que vive e deve morrer. Segundo a interpretação de Rashi, o homem seria aquele a possuir o privilégio do raciocínio, podendo analisar a realidade à sua volta, deduzindo conclusões racionais. Por fim, para o filósofo Saadia Gaon (882 – 942) a “imagem de Deus” indicaria o poder do homem sobre a terra, o que o tornaria semelhante ao seu Criador.

Abrindo o segundo capítulo de Gênesis, apresenta-se a conclusão do processo criador divino: “E acabaram (de criar-se) os céus e a terra, e todo seu exército”. De acordo com Nachmânides, a palavra hebraica para “exército”, *tseva²am*, estaria aí significando “a terra com seus reinos vegetal e animal, os corpos celestes, os luminares, as estrelas e também os seres espirituais, inclusive a alma dos seres humanos” (Melamed, op. cit., p. 04).

No sétimo dia da criação, Deus “cessou” toda sua obra, fato que viria a se constituir em exemplo para o homem. Através desse ensinamento, o homem aprenderia que no Sábado, o sétimo dia da semana, deveria descansar seu corpo e sua alma, cuidando da elevação de seu espírito. Assim, observando o Sábado, o homem professaria a Deus como Criador do Universo, admitindo-se testemunha de que a obra da criação teria sido concluída no sétimo dia.

No quarto versículo, o nome usado para designar Deus não é mais *Elohim*, agora aparece pela primeira vez, o Tetragrama impronunciável, consituído pelas quatro letras do alfabeto hebraico: יהוה (Y – H – W – H) (cf. p.63, item 2.12). Em seu lugar, lê-se uma associação de dois nomes divinos: *Adonai* (Eterno) *Elohim*, cujo emprego expressaria, segundo Melamed (op. cit.), o equilíbrio entre a justiça e a misericórdia. Segundo a interpretação talmúdica, o significado do primeiro nome, *Adonai*, faria referência ao atributo de misericórdia de Deus, enquanto o segundo nome, *Elohim*, faria referência ao atributo de justiça de Deus. O ensinamento de equilíbrio, entre ambos atributos, estaria confirmado numa passagem do Midrash que diz:

“Assim disse o Santíssimo, bendito seja: Se Eu criar o mundo com o atributo de misericórdia, haverá muitos pecadores, porém se o criar com o atributo de justiça, como o mundo poderá subsistir? Por isso, criarei o mundo com ambos e em conjunto, e tomara que ele perdure!” (op. cit., p.01).

As reflexões de Melamed sobre o texto bíblico que interessam a esta dissertação terminam aqui, uma vez que o trecho bíblico em estudo estende-se até o quarto versículo do segundo capítulo de Gênesis. Na seqüência, apresento a obra de Aryeh Kaplan.

2.15. A Torá Viva – Rabino Aryeh Kaplan

No mesmo ano em que a Editora Sêfer reeditou a obra de Melamed, foi publicada, no Brasil, a obra do Rabino Aryeh Kaplan (2000), uma versão em português de sua tradução e

anotações da Torah para o inglês. A proposta de Kaplan teria sido a de utilizar em sua tradução uma linguagem atual, mais acessível ao leitor moderno, diferente das traduções tradicionais que fazem uso de um linguagem arcaica.

As traduções da Torah publicadas até os dias de hoje poderiam ser divididas em duas categorias, a das traduções “tradicionais” e a das traduções “modernas”. No primeiro grupo estariam aquelas fundamentadas na tradução britânica de *King James*, uma tradução sem raízes na tradição do Talmud e do Midrash, com uma linguagem arcaica e de difícil acesso para um leitor moderno. No segundo grupo estariam traduções mais legíveis, contudo, mais distantes ainda da tradição judaica. Nesse sentido, a justificativa para mais uma tradução da Torah seria a de que Kaplan (op. cit.) teria recorrido diretamente às fontes judaicas para elaborar sua interpretação do texto sagrado.

Um dos critérios adotados por Kaplan (op. cit.) em sua tradução seria o de considerar a Torah como um “documento vivo”, demovendo seu caráter de documento palimpsesto, já que, apesar de muito interessantes, as descobertas arqueológicas e lingüísticas não se enquadrariam dentro de uma tradição sólida. Além disso, Rashi já teria afirmado que “cada dia a Torah deve ser como nova”, o que significaria que não seria correto fazer uso de uma linguagem arcaica ou ultrapassada na tradução da Torah (Rashi em Deut. 25, 15 apud Kaplan, op. cit., p. viii).

Um fato que fica evidente na obra de Kaplan é sua preocupação quanto às expressões idiomáticas encontradas na Torah, visto que, em inúmeras traduções, elas teriam sido interpretadas literalmente. A tradução literal de tais expressões, além de constituir um grave erro, faria oposição à própria tradição exegética do judaísmo, de acordo com o que se encontra no Talmud: “Aquele que traduz um versículo literalmente deturpa o texto. Mas acrescentar algo próprio é uma blasfêmia” (Kidushin 499, Tossefta, Meguilá 3:21 apud Kaplan, op. cit., p. viii).

Desse modo, alguém que se propõe a traduzir os textos sagrados deveria estabelecer, de modo claro, a diferença entre o que pode ser entendido literalmente daquilo que é idiomático. Para que seu trabalho fosse bem sucedido, o tradutor deveria não só entender o texto, mas interpretá-lo estando firmemente baseado na tradição. Para isso, seria necessário uma análise cautelosa, bem como um estudo de todas as obras que interpretaram aquele texto anteriormente.

As anotações do Rabino Kaplan (op. cit.) quanto a passagens específicas do texto bíblico serão apresentadas ao final do próximo capítulo, em que serão cotejadas com as reflexões elaboradas por alguns dos estudiosos apresentados neste trabalho (Campos e Melamed), além de minhas próprias observações ao traduzir a história da criação, narrada em Gênesis.

CAPÍTULO III “TRADUÇÃO COMENTADA”

Neste capítulo procuro justificar a minha própria tradução da história da criação em Gênesis, explicitando para isso, os parâmetros sobre os quais ela está fundamentada. Antes, porém, de acordo com o que foi mencionado na introdução deste trabalho, é necessário esclarecer melhor o que significa estar em busca da “intenção do texto”.

3.1. Interpretação e Intenção

Inicialmente é preciso definir alguns conceitos fundamentais para que se possa então definir os três tipos de “intenções”, postuladas por Umberto Eco¹³ (op. cit.), sobre as quais poderia estar baseada a interpretação de um determinado texto. O primeiro conceito que deve ficar claro é o que diz respeito ao autor do texto, desdobrado em dois tipos: o “autor empírico”, que corresponderia ao autor real do texto e o “autor-modelo”, que corresponderia a uma figura idealizada pelo leitor, à qual ele atribuiria um determinado conhecimento. O autor-modelo “nada mais é do que uma estratégia textual explícita”, através da qual poderia se revelar uma intenção lingüística (op. cit., p. 82).

Outro conceito importante, estabelecido por Eco (op. cit.), está relacionado ao leitor, que seria, também, de dois tipos: o “leitor-modelo”, aquele que levantaria hipóteses sobre a intenção do texto e o “leitor-empírico”, um agente que levantaria hipóteses sobre o tipo de leitor-modelo postulado pelo texto. Assim, caberia ao leitor-modelo “imaginar um autor-modelo que não é o empírico e que, no fim, coincide com a intenção do texto” (p. 75).

Eco (op. cit.) também estabelece a diferença entre “usar um texto” e “interpretar um texto”. Nesse sentido, um texto seria usado ao ser lido para finalidades diversas, as estritamente pessoais inclusive, ou tendo em vista contextos culturais diferentes. Interpretar um texto, entretanto, demandaria “respeitar seu pano de fundo cultural e lingüístico” (p. 81). Esse “pano de fundo” poderia ser entendido como o conjunto de regras gramaticais da língua, suas convenções culturais, bem como todo o histórico de interpretações anteriores de muitos textos,

¹³ *Interpretação e Superinterpretação* (São Paulo, 1997)..

compreendendo também, o texto em questão.

Há que se considerar ainda o caso da “superinterpretação”, que ocorreria em decorrência de uma leitura excessivamente permissiva, admitindo qualquer interpretação, a qual poderia ser definida por uma “interpretação paranóica”. Esse tipo de leitura levaria o leitor a se perguntar por que motivo o autor teria feito especificamente determinada combinação de palavras ou, qual seria, por exemplo, o segredo escondido por detrás de um determinado exemplo dado pelo autor, entre outras questões do tipo. A interpretação paranóica seria definida, assim, como o resultado de uma leitura suspeita, fruto de um “método obsessivo” de interpretação.

Visto dessa forma, um texto corresponderia a uma ferramenta capaz de cunhar seu próprio leitor-modelo, a “um mecanismo concebido com a finalidade de fazer com que surjam interpretações” (Eco, op. cit., p. 100). Assim, a interpretação de um texto poderia estar baseada em três tipos de “intenções” distintas.

A primeira delas seria a intenção do autor, que corresponderia à intenção real do autor-empírico. Essa seria uma intenção quase impossível de ser detectada por vários motivos, primeiro porque poderia tratar-se de alguém já morto e, a menos que esse autor tivesse deixado algo registrado sobre sua verdadeira intenção, jamais seria possível uma confirmação de algo que não passaria de uma suposta intenção. Outro motivo seria o fato de se tratar de um autor desconhecido, como é o caso de Gênesis, aí então seria realmente impossível obter-se alguma certeza quanto à intenção do autor. Um terceiro motivo corresponderia ao fato de um texto apresentar determinados elementos semânticos, como sua coerência interna, por exemplo, que estariam fora do controle do autor a partir do momento em que a obra é dada por concluída. Nesse caso, mesmo que o autor esteja vivo e possa protestar contra essa ou aquela interpretação, o texto enquanto objeto pronto e acabado, apresentaria as vias de acesso a determinadas conclusões quanto à sua intenção. “Temos de respeitar o texto, não o autor enquanto pessoa (...)” (Eco, op. cit., p. 77).

O segundo tipo de intenção sobre o qual poderia estar baseada a interpretação de um texto seria a intenção do leitor. Enquanto intérprete, o leitor faria uso do texto, “desbastando-o”, até chegar a algo que lhe fosse conveniente. O texto, nesse caso, serviria a um único propósito de corresponder às expectativas do leitor, ficando sujeito a inúmeras interpretações, inclusive às mais absurdas.

Finalmente, o terceiro tipo de intenção seria a intenção do texto, uma estratégia semiótica que poderia ser “detectável com base em convenções estilísticas estabelecidas” (Eco, op. cit., p. 76). Essa intenção não seria revelada através de uma leitura superficial; seria preciso que o leitor desejasse “vê-la”, construindo hipóteses sobre ela. Tais hipóteses só poderiam ser constatadas através do próprio texto enquanto um todo coerente. Esse método teria tido sua origem com Santo Agostinho (*De doctrina christiana*), consistindo basicamente em buscar uma confirmação para a interpretação de determinada parte de um texto através da confirmação de outra parte do mesmo texto, devendo ser rejeitada no caso de uma contradição. Desse modo, “entre a intenção inacessível do autor e a intenção discutível do leitor está a intenção transparente do texto que invalida uma interpretação insustentável” (Eco, op. cit., p. 93).

Quando li a obra de Umberto Eco (op. cit.), identifiquei-me de imediato com sua reflexão a respeito daquilo a que ele denomina intenção do texto. Mas, ao mesmo tempo, deparava-me com uma dúvida: “se é a intenção do texto que motiva minha tradução, o que fazer então com a milenar exegese judaica”? Encontrei a resposta a essa questão através do próprio Eco. A partir do momento em que um texto fosse tido por “sagrado” em uma dada cultura, ficaria sujeito a uma leitura suspeita, que fatalmente culminaria em uma superinterpretação.

Tal processo teria atingido a interpretação de muitos textos clássicos, além da própria Torah. Nesse caso, os sentidos das Escrituras, que seriam em número de quatro (cf. “*Pardes*”, p.54, item 2.8), deveriam ser determinados segundo regras precisas. Cada um dos quatro não corresponderia a um sentido secreto, embora não fosse reconhecível na “superfície literal das palavras”. Para aqueles que soubessem ler o texto de modo acertado, seu sentido seria evidente e, quando não o fosse, caberia à tradição exegética determinar a interpretação mais adequada. Assim, creio que procurar a “intenção do texto” na leitura de Gênesis não seja uma tarefa incompatível com a tarefa de observar aquilo que diz a tradição rabínica em relação à interpretação dos textos sagrados, uma vez que “não podemos nos permitir licença excessiva, pois em geral há uma autoridade e uma tradição religiosa que afirmam dispor da chave de sua interpretação” (Eco, op. cit., p. 62).

3.2. Comentando e confrontando minha tradução

O ponto de partida no trabalho de um tradutor é, a meu ver, a seqüência de palavras e frases, formada por elementos do léxico e da gramática que lhe facilitarão o acesso ao sentido e aos conceitos implícitos no texto original. Desse modo, para elaborar minha tradução, foram necessários, principalmente, conhecimentos acerca das transformações semânticas entre o hebraico bíblico e o hebraico moderno. Outros conhecimentos, tais como de sintaxe, gramática e léxico também foram necessários.

Início o comentário de minha tradução, ao mesmo tempo em que analiso alguns trechos das traduções de Campos, Melamed e Kaplan (op. cit.), confrontando-os com a minha interpretação da história da criação. Na análise que segue, apresento o versículo bíblico a ser comentado, extraído de minha tradução, seguido dos versículos correspondentes das traduções de cada um dos três autores. Cada versículo é identificado pelas iniciais de seu autor: “HC” para Haroldo de Campos, “M” para Melamed e “AK” para Aryeh Kaplan. Seguem, abaixo dos versículos, as observações correspondentes a cada um deles.

- “¹No princípio criou Deus o oceano celeste e a terra.”
“No começar § Deus criando §§§ O fogoágua § e a terra” (HC)
“No princípio criou Deus os céus e a terra” (M)
“No princípio D’us criou céu e terra”(AK)

A expressão de abertura do texto bíblico, *bereshit*, é tradicionalmente traduzida para o português por No Princípio. Entretanto, a tradução literal para essa expressão, que é também título do primeiro livro da Torah, é “Num princípio”, já que é precedida, em hebraico, pela preposição indefinida *be-* (equivalente à preposição em do português). Buscando uma análise centrada nos níveis sintático e léxico-semântico, decidi manter a tradução “No princípio”, por considerá-la mais enfática, o que reforça sua singularidade e importância. Afinal estamos falando de um termo carregado de sentido, que é também, título do primeiro livro da Torah. Além disso, a opção “No princípio” é mais corrente em português, em relação a “Num princípio”, que já não é uma expressão tão usual como a primeira. Isso mostra como, muitas vezes, o tradutor tem de sair do sentido literal do texto para se fazer entender. Nesse sentido,

contam, na tradução, não somente as características lingüísticas da língua de chegada, mas também pragmáticas, como a “compreensão por parte do leitor”.

O termo hebraico ao qual corresponde a palavra “princípio”, tem sua origem na raiz da palavra *ro²š*, “cabeça”, significando aquilo que inicia, que surge primeiro. O que se vê, aqui, é um processo de derivação, que ocorre devido ao fato de o léxico hebraico ser basicamente todo formado a partir daquilo a que se chama *šoreš*, “raiz”. Assim, duas ou mais palavras pertencentes a uma mesma raiz, compartilham a mesma idéia, por exemplo: “cabeça” (*ro²š*), “primeiro” (*ri²šon*), “antecessores” (*ri²šonim*) e “princípio” (*rei²šit*).

Quanto à tradução de Campos (op. cit.) para esse primeiro versículo, a utilização do “infinitivo substantivado” (“No começar”), com o verbo no gerúndio (“criando”), teria lhe permitido fazer uma alusão ao cenário da criação, como num “*flash-back* sintático (...) à circunstância da criação, recapitulando no ‘feito’ o seu ‘em se fazendo’ ” (p.27). Podemos notar aí uma análise centrada no nível semântico. Além disso, sem deixar de lado o nível estilístico, haveria ainda uma preocupação em assegurar a sonoridade do versículo, ou seja, da mesma forma que ocorreria uma aliteração em *bere²šit* e *barah*, também ocorreria em “começar” e “criando”.

Para Melamed (op. cit.), que se fundamenta no nível semântico, haveria uma consonância entre *bere²šit* e “por causa de *re²šit*”, ao que corresponderia o verdadeiro sentido da expressão “No princípio”. “*Re²šit*”, de acordo com o ensinamento talmúdico, significaria o princípio de tudo, a Torah, a palavra divina, sem a qual o Universo não teria sido criado. Nesse sentido, a expressão “No princípio”, que intitula o livro de Gênesis, estaria perfeitamente adequada, já que a temática abordada diz respeito à criação do mundo, às origens do gênero humano e ao início da história do povo hebreu.

Kaplan (op. cit.), que propõe uma tradução mais legível ao leitor moderno, ou seja, manifestando uma preocupação mais pragmática, substitui “No princípio” por “No início”, sem perder de vista, contudo, a interpretação de Rashi, já mencionada e segundo a qual esse versículo deixaria subentendido que o primeiro item da criação a surgir teria sido a luz. Uma terceira possibilidade, constatada em Bereshit Rabá¹⁴ seria uma combinação dos três primeiros

¹⁴ “A mais importante parte da coleção conhecida como *Midrash Rabá*, que trata do Livro de Gênesis. Está escrita num comentário corrido, baseado em material dos tempos talmúdicos, e serve como base para muitas interpretações posteriores” (Kaplan, 2001, p. E – 110).

versículos: “No início da criação por D’us... quando a terra estava sem forma e vazia... D’us disse: ‘Que haja luz’” (p. 02).

O emprego do nome de Deus costuma render inúmeras discussões. No original, consta o nome ^o*Elohim*, desde o primeiro versículo do primeiro capítulo, até o terceiro versículo do segundo capítulo. Do quarto versículo em diante é empregado o nome composto, *Yehowah* ^o*Elohim*, para o qual a Bíblia com comentários de Rashi (op. cit.), apresenta a tradução em português, o Eterno D’us, seguida da explicação de Rashi segundo a qual Eterno seria o nome de Deus, significando o Deus “que governa e julga tudo” ou “O Eterno, que é D’us soberano”. Os comentários de Rashi em inglês, publicados por Mesorah Publications, Ltd. (The Sapirstein Edition, 1995), apresentam, para o nome *Yehowah* ^o*Elohim*, a tradução Hashem¹⁵ God, para a qual a explicação de Rashi afirmaria ser Hashem o nome divino, tendo por significado, portanto, o nome composto “Hashem Who is ^o*Elohim*”. Considerando-se que a interação leitor/texto tem uma certa importância, neste trabalho, quis privilegiar o nível pragmático para interpretar o nome divino ^o*Elohim*. Assim, do começo ao fim de minha tradução, mantive sempre o mesmo nome para designar a divindade criadora do universo. “Deus” é o termo mais empregado para traduzir em português o nome ^o*Elohim*, estando em maior consonância com seu significado. A meu ver, no mundo ocidental, o nome que melhor representa a imagem evocada tanto por ^o*Elohim*, como para o tetragrama YHWH, ainda é “Deus”.

Campos (op. cit.), por sua vez, emprega a palavra “Deus”, durante todo o primeiro capítulo até o terceiro versículo do segundo capítulo. No quarto versículo do segundo capítulo, aparece a tradução “Ele-O nome-Deus”. A princípio, para preservar a característica de impronunciabilidade do tetragrama YHWH, Campos o teria transcrito sem vocalizá-lo. Posteriormente, entretanto, obedecendo à convenção de leitura judaica (*qerê*- o que deve ser lido), que estabeleceria que para “YHWH” a pronúncia seria “^o*Adonai*” ou “*hašem*” (o nome), Campos teria criado a expressão “Ele – O Nome”, que seria “mais expressiva para efeito de tradução, anunciando o nome divino sem enunciá-lo sob uma pronúncia discutível” (p.34). O acréscimo do artigo definido, no masculino, revela uma opção que abarca vários níveis lingüísticos: o sintático, com a noção de gênero; o semântico, com relação ao significado; o

¹⁵ Hashem do hebraico *hašem*, literalmente, “O Nome”.

pragmático, que tem a ver com o uso mais difundido e com seu leitor em potencial; além da variação estilística, que cumpre com seus objetivos.

Fundamentando-se no nível semântico, Melamed (op. cit.) lembra que, em hebraico, o nome divino utilizado nesse primeiro versículo vem empregado no plural – ^o*Elohim* – ficando subentendido que Deus seria aquele a reunir em si “todas as forças infinitas e eternas” (p. 01). Como o emprego desse nome no plural poderia fazer crer que se trata não de um único Deus apenas, mas de vários, o verbo “criou”, *barah*, em hebraico, teria sido colocado no singular, seguindo-se imediatamente após ao nome ^o*Elohim*. De acordo com os atuais editores da obra de Melamed, outra explicação para o nome de Deus no plural, estaria fundamentada na interpretação do exegeta Abraham Ibn Ezra (1089-c. 1164), segundo a qual esse plural seria, na verdade, um “plural majestático”, criado para traduzir as infinitas e variadas manifestações de Deus.

Kaplan (op. cit.) emprega a tradução “Deus” (“D’us”, de acordo com a convenção ortográfica ortodoxa), tanto para o nome “^o*Elohim*” como para o tetragrama YHWH, já que corresponderia ao nome mais difundido; escolha que mostra uma preocupação mais pragmática por parte do autor. Outras alternativas, como “Senhor” na Septuaginta, por exemplo, pareceriam profundamente “não-judaicas”. O nome “Senhor” teria sido usado, na tradução de Kaplan, apenas em segundo plano, como na expressão “D’us Nosso Senhor” ao invés de “Senhor Nosso D’us”.

O conhecimento de mundo também vem a contribuir para com a reconstrução do sentido do texto original, já que ela se dá por meio de instrumentos fornecidos pelo próprio texto, como os elementos lingüísticos. Para a minha tradução do termo *šamayim*, literalmente, “lá (onde estão) as águas”, foi o conhecimento de mundo que me possibilitou explicitar como poderia ser o cenário celeste na tradição rabínica. Esse termo é traduzido, via de regra, por céu. No entanto, encontrei a expressão oceano celeste numa nota de rodapé da bíblia das Edições Loyola (outra tradução do hebraico), que enfatizava a importância desta expressão. Apropriei-me dela, primeiramente, por considerar que se trata de uma expressão que vem de encontro a uma análise baseada no nível semântico; em segundo lugar, por considerá-la uma expressão que demonstra um certo respeito e transparência em relação à cultura do texto original, em que o céu é mostrado como um oceano celeste com seu suporte sólido e translúcido, o firmamento,

transparecendo assim, o mundo ao ser criado, novo e intocado. O nome “céu” aparecerá somente no oitavo versículo, quando Deus apresenta um nome para o recém-criado firmamento.

Campos (op. cit.), que privilegia o nível estilístico, teria escolhido a expressão “fogoágua”, ao invés de “céu”, para a palavra *šamayim*, fundamentado na conclusão de Rashi segundo a qual poderia haver na palavra hebraica um composto de “*ʿeš*” (“fogo”) e “*mayim*” (“água”). Essa solução representaria um verdadeiro “pictograma etimológico”.

Melamed (op. cit.) e Kaplan (op. cit.) preservam, ambos, a tradução convencional, mantendo suas análises centradas no nível semântico. Há, entretanto, uma diferença sutil em suas traduções: Melamed emprega “os céus e a terra”, no plural e precedido de determinante (grifo meu); enquanto Kaplan utiliza simplesmente “céu e terra”, no singular e sem determinante. Ocorre que no original consta o artigo definido *ha*, em hebraico, precedendo a palavra *šamayim* que, conforme já foi mencionado, deriva da palavra *mayim*, ou seja, “águas” que, em hebraico, sempre aparece no plural.

- “²A terra era desolada e desordenada, havia escuridão sobre a face do abismo e o espírito de Deus pairava sobre a face das águas.”
“E a terra § era lodo § torvo §§ e a treva § sobre o rosto do abismo §§§ E o sopro-Deus § revoa sobre o rosto da água” (HC)
“E a terra era vã e vazia, e (havia) escuridão sobre a face do abismo e o espírito de Deus se movia sobre a face das águas.” (M)
“A terra era sem forma e vazia, com escuridão sobre a face das profundezas, mas o espírito de D’us movia-Se sobre a superfície da água.” (AK)

Entre as versões bíblicas tradicionais consta a tradução “caos e deserto” para a expressão hebraica *tohu wavohu*. Outras traduções, como a das Ed. Loyola e das Ed. Paulinas (tradução da Vulgata) empregam a expressão “informe e vazia”. Eu, entretanto, traduzi *tohu wavohu* por desolada e desordenada, querendo evitar a idéia de desespero, como sugere o termo “caos”, além de procurar recuperar em português o mesmo significado da expressão no original: “desolação, caos, desordem” conforme propõe Berezin (op. cit.). A partir do que se

pode inferir com o termo “desordem”, entendemos que Deus cria o mundo através de um processo de organização dos elementos, separando-os uns dos outros.

A expressão hebraica, “*tohu wavohu*”, teria sido traduzida por Campos (op. cit.) por “lodo torvo”, com o objetivo de reproduzir o “jogo fonossemântico” do original, assegurando, assim, o desempenho estilístico do versículo. Os vocábulos comumente atribuídos a essa expressão, “desolada”, “informe”, “vazia”, seriam quase todos sinônimos, mas não preservariam a sonoridade do hebraico. O único comentário de Rashi em relação a essa passagem é o de que a expressão “*tohu*” seria de assombro e admiração, tendo como sinônimo em francês arcaico, o termo “*estordison*”; já “*vohu*” seria uma expressão de vazio e desolamento. Essa interpretação também teria fundamentado a tradução empregada por Melamed (op. cit.), “vã e vazia”, que figuraria ainda na interpretação aramaica de Onkelos. O “assombro” sugerido por Rashi teria por motivação o “vazio” em que se encontrava a terra no estado primordial da criação. Kaplan (op. cit.), por sua vez, mantém o tradicional “sem forma e vazia”, o que não foge das acepções de *tohu* encontradas em Berezin (op. cit.): “desolação, vazio, caos”. Como vimos, as alternativas propostas como tradução da expressão “*tohu wavohu*” refletem diferentes interpretações, de acordo com o significado que cada tradutor atribui aos termos, revelando análises centradas no nível semântico.

O termo hebraico que traduz a palavra Espírito é *ruah*, que também pode ser traduzida por “brisa”. Isso poderia ser um indício de que a imagem do espírito divino fosse tomada por uma brisa suave pairando por sobre o abismo. Nesse caso, Haroldo de Campos (op. cit.) demonstra uma maior preocupação com os níveis sintático e semântico, do que com o nível estilístico. Desse modo, ele teria criado o termo “sopro-Deus”, para traduzir a expressão “*weruah ʾelohim*”, a fim de resgatar aquilo que seria a “força paratática do genitivo-construto”. Paralelamente a isso, o verbo hebraico “*merahefet*”, comumente traduzido por “pairar”, equivaleria a “revoar”. Segundo a interpretação de Rashi para esse trecho, a imagem aí seria a de uma flutuação: “O trono da glória estava suspenso no ar e flutuava sobre a face das águas com o alento do Divino (...) e sob a palavra (...) como uma pomba sobrevoa seu ninho” (p. 03).

Segundo Melamed (op. cit.), que mantém o nível semântico fundamentando sua interpretação para esse termo, a frase “... e o espírito de Deus se movia...”, conteria palavras de

difícil tradução e seu sentido não seria facilmente apreendido pela limitada compreensão humana. Sua explicação, que segue a interpretação de Rashi, seria a de que o trono de Deus movimentava-se acima das águas, por ordem sua e através do sopro exalado de sua boca que, aparentemente, serviria para animar aquilo que era sem vida. Essa explicação poderia ser confirmada nas passagens de Gênesis (2,7), Isaías (42, 5) e da tradução aramaica de Ionatan ben Uziel (apud Melamed, p. 01), que se seguem respectivamente:

“O Senhor Deus formou, pois, o homem do barro da terra, e inspirou-lhe nas narinas um sopro de vida e o homem se tornou um ser vivente”.

“Eis o que diz o Senhor Deus que criou os céus e os desdobrou, que firmou a terra e toda a sua vegetação, que dá respiração a seus habitantes, e o sopro vital àqueles que pisam o solo (...)”.

“(...) e o espírito de misericórdia procedente de Deus soprava sobre a face das águas”

Kaplan (op. cit.), apesar de não diferir de Melamed quanto à tradução da palavra *ruah*, lembra que outras interpretações seriam possíveis, como, “o vento de Deus”.

- “Houve tarde e houve manhã: dia um.”
“E foi tarde e foi manhã § dia um.” (HC)
“E foi tarde e foi manhã, dia um.” (M)
“Era tarde e era manhã, um dia” (AK)

Na marcação dos dias, durante o curso da criação, destaca-se o primeiro dia, “dia um”. Num primeiro momento da elaboração de minha tradução, meu ímpeto foi o de manter a tradução tradicional do português, “primeiro dia”. Entretanto, lendo Rashi e outros estudiosos, entendi que o mais adequado seria empregar a tradução “dia um”, dado “o caráter excepcional deste dia singular em que o Único fez a mais esplêndida das criaturas, a luz” (Chouraqui, op. cit., p. 38). Assim, após interpretar e refletir sobre o significado da expressão nesse contexto bíblico, mantive minha análise centrada no nível semântico.

Ao traduzir o primeiro dia da criação, Campos (op. cit.) teria seguido a interpretação de Rashi, segundo a qual “dia um” corresponderia à idéia exata de “*yom ʿeħad*” do original, já que o hebraico traria o cardinal em vez do ordinal, assim como nos demais dias. A justificativa de

Rashi para isso seria a de que o numeral cardinal simbolizaria a unicidade de Deus, “único em seu mundo” (p. 03). Melamed (op. cit.) e Kaplan (op. cit.) também empregam o número cardinal em lugar do ordinal; Kaplan, entretanto, altera a ordem de “dia um” para “um dia”. As interpretações desses três tradutores também se mostram centradas no nível semântico. Cabe ressaltar, entretanto, que a interpretação de Kaplan, que empregou “um dia”, pode revelar, ainda, uma preocupação pragmática, por estar empregando uma forma mais usual.

Ao encerrar-se o segundo dia da criação, bem como os demais, a maioria das traduções menciona simplesmente “segundo dia, terceiro dia”, etc. Resolvi marcar cada uma destas passagens com o artigo indefinido “um”, buscando ressaltar de certa forma, o aspecto seqüencial da narração; recurso que constatei, posteriormente em Kaplan (op. cit.). A exceção está no sexto dia, em que empreguei o artigo definido “o”, ao invés de “um”. A razão para isto é que no original consta o artigo definido “há” em hebraico; a expressão “o sexto dia” é então lida “*yom hašiši*”; novamente observei que Kaplan fez o mesmo. Segundo Rashi, o artigo definido representado pela letra hebraica “hei” (ה), cujo valor numérico seria 5, teria sido acrescentado a esse trecho como uma alusão ao fato de que Deus teria imposto às suas criaturas a condição de que continuariam existindo somente se aceitassem os cinco livros da Torah, ou seja, do Pentateuco.

A contagem dos dias na história da criação, por vezes, viu-se em conflito com a ciência. Muitos doutores da Lei já teriam tentado dissolver esse conflito, através das descobertas científicas da desintegração das substâncias radioativas das rochas, fenômeno conhecido como “relógio de Urânio” ou “atômico”, estimando a idade da Terra em torno de quatro bilhões de anos. Entretanto, os doutores da Lei teriam fracassado nesta empreitada, já que esse número não condiz com os fatos bíblicos.

Na tentativa de obter uma conciliação definitiva entre dados bíblicos e científicos, os responsáveis pela presente edição da obra de Melamed (op. cit.) propõem que seria possível admitir-se, atualmente, que o dia tal qual apresentado na história da criação não corresponde a um dia regular, mas sim a um extenso período de tempo, de acordo com o que se apresenta no salmo 90: “Pois mil anos em Teus olhos são como o dia de ontem que passou, e como uma vigília noturna”. Os judeus religiosos, contudo, que atém-se exclusivamente à fé nas Sagradas Escrituras, ainda contariam os anos com base nos dados bíblicos, segundo os quais, o ano de 2001 corresponderia ao de 5761.

Além disso, a teoria científica mais aceita atualmente seria a do Big Bang, formulada por George Gamow em 1946. Segundo essa teoria, há quinze bilhões de anos, aproximadamente, teria surgido repentinamente do nada, uma imensa fonte de energia, denominada bola de fogo primordial, que teria dado origem ao Universo. Essa explicação viria diametralmente de encontro à concepção de criação *ex-nihilo* formulada em Gênesis. Some-se a isso o fato de que muitos comentaristas já teriam afirmado que os seis dias da criação em Gênesis não corresponderiam a dias com vinte e quatro horas, mas sim a períodos consecutivos de duração variável. Assim, cairia por terra o mito segundo o qual a Bíblia contradiz a ciência.

- “⁶Disse Deus: ‘Exista um firmamento dentre as águas e que ele separe águas de águas’.”
“E Deus disse §§ seja uma arcada § no seio das águas §§§ e que divida entre água § e água.” (HC)
“ E disse Deus: ‘Haja expansão no meio das águas e que separe entre águas de águas’.” (M)
“D’us disse: ‘Seja um firmamento no meio da água, e ele dividirá entre água e água’.” (AK)

Em Berezin (op. cit.), verifica-se as seguintes acepções da palavra *raqi^ca*: “firmamento, céu; dossel, cobertura”, o que me levou a preservar a tradução usual “firmamento”, privilegiando ainda o nível semântico em minha análise. Esse termo, segundo a interpretação de Rashi, deveria deixar claro que o ato criador de Deus, nesse versículo, seria o de solidificar os céus, constituídos de água. Caberia ressaltar que a mesma distância entre as águas inferiores (o mar) e o firmamento, haveria em relação às águas superiores e o firmamento .

Campos (op. cit.), mantendo sua análise estilística, teria feito “ARCada” aliterar com *RAQia*, dando a idéia de uma “expansão sólida”, já que a abóbada do céu ou o firmamento seriam considerados pelos antigos hebreus como algo sólido, que suportava as águas. A essa “arcada” Deus atribuiria um nome, para o qual Campos teria criado o termo “céufogoágua”. Kaplan (op. cit.), centrado, aqui, no nível semântico, também emprega o termo “firmamento”, atestando, contudo, que em hebraico o significado literal da palavra *raqi^ca* corresponderia a “expansão”, tradução empregada por Melamed. (op. cit.)

- “¹¹Disse Deus: ‘Seja a terra gramada de relva, de erva que produza semente, de árvore frutífera que dê fruto segundo sua espécie, dentro do qual haja semente, sobre a terra’.”
 “E Deus disse § que vice a terra § de relva § de erva § que gere semente §§ de árvore-de-fruto § que dê fruto § de sua espécie §§ com a semente dentro § por sobre a terra §§§” (HC)
 “E disse Deus: ‘Produza a terra ervagem; erva que dá semente; árvore de fruto, que dá fruto de sua espécie, cuja semente esteja nele, segundo sua espécie’.” (M)
 “D’us disse: ‘A terra brotará vegetação. Plantas que produzem sementes e árvores frutíferas que produzam suas próprias espécies de frutos com sementes, estarão na terra’.” (AK)

Um tradutor deve estar ciente de que nem sempre há perfeita coincidência entre as informações contidas no original e as informações a constarem no texto traduzido. Privilegiando o nível léxico-semântico na interpretação desse versículo, considero sua tradução como uma das mais complexas, uma vez que o verbo “produzir” (“erva que produza semente”) não corresponde ao sentido literal do verbo em hebraico. No original, o que acontece, na verdade, é um “pleonasma”, recurso estilístico muito recorrente não só em poesias, como também na língua falada do dia-a-dia, até os dias de hoje. Explicando melhor, devo dizer que o verbo *mazrîa*, em hebraico, partilha da mesma raiz que a palavra *zera*, semente, enquanto que o prefixo *m-* indica o causativo do verbo, significando assim, “fazer semear”.

A tradução que traz o comentário de Rashi apresenta: “Produza a terra vegetais; erva que produza semente (...)”; enquanto que a tradução de Haroldo de Campos (op. cit.) traz: “que vice a terra de relva de erva que gere semente (...)”. Em minha opinião, ambas as opções são profícuas e, por isso, acabei optando pelo verbo “produzir”, que considero tão adequado quanto o verbo “gerar”, empregado por Haroldo de Campos (op. cit.). Ele, aliás, deixa clara sua preocupação com a “disseminação de sons do original”, mais do que com o sentido propriamente dito, ou seja, está mais interessado no nível estilístico, do que no nível semântico. Por isso, teria “provocado”, propositadamente, uma aliteração entre suas escolhas lexicais para

esse versículo, a saber: “disse”, “vice”, “vicejou”, “terra”, “relva”, “erva”, “gere”. “O trabalho sonoro, nesses casos, rege-se pela lei da compensação” (p. 29).

Enquanto a tradução de Melamed (op. cit.) apresenta “Produza a terra ervagem”, a de Kaplan (op. cit.) apresenta “A terra brotará vegetação”, tradução que, a mim, pessoalmente, mais agradou. Trata-se de uma saída que considero mais funcional, semanticamente falando, do que a minha própria tradução para esse trecho, entretanto, minha preocupação maior foi a de tornar o hebraico o mais explícito possível.

- “¹⁴Disse Deus: ‘Existam fontes de luz no firmamento do céu para separar o dia da noite e sejam elas sinais para as épocas, os dias e os anos. ¹⁵E que sirvam essas fontes de luz, no firmamento do céu, para iluminarem sobre a terra’.”
“E Deus disse § sejam luminárias § no arco do céufogoágua §§ para dividir § entre o dia § e a noite §§§ e para ser quais sinais § para as estações §§ e para os dias § e os anos / E que sejam luminárias § no arco do céufogoágua §§ para iluminar § a terra §§§” (HC)
“E disse Deus: ‘Sejam luzeiros na expansão dos céus, para separar entre dia e entre noite, e sejam por sinais, e por prazos, e por dias e anos. E sejam por luzeiros na expansão dos céus para iluminar sobre a terra!’” (M)
“D’us disse: ‘Sejam luzes no firmamento celeste para dividir entre dia e noite. Elas serão como presságios (e definirão) os festivais, dias e anos. Elas serão luzes no firmamento celeste para brilharem sobre a terra!’” (AK)

O termo hebraico *me²orot* corresponderia à tradução adotada pelas versões tradicionais, “luminares”. Apesar da observação feita por Chouraqui (op. cit.) (cf. p. 74) de que a função destes luminares seria, a priori, marcar os tempos, estações e celebrações religiosas, escolhi a expressão “fontes de luz”, mantendo, mais uma vez, a análise semântica em minha interpretação, por considerar que a função de “iluminar” também é designada aos astros por Deus. É afirmação de Rashi: “deverão servir para iluminar o mundo” (op. cit., p. 05).

Em sua tradução para esse versículo, Campos (op. cit.) teria empregado os termos “luminárias”, “luzeiros” e “iluminar”, com a intenção de manter presente em todos eles a mesma raiz latina LUC (*lux, lumen*). Esse recurso lhe teria permitido ser fiel aos seus objetivos

estilísticos para com o texto bíblico ao reproduzir, em português, as mesmas transformações que sofreria a palavra em hebraico “^oor”: “*me^oorot*”, “*leha^oir*” e “*hama^oor*”. Para Rashi, haveria uma correspondência entre a criação da luz e o primeiro versículo, já que esses elementos de luz teriam sido criados desde o primeiro dia, mas suspensos no firmamento, somente a partir do quarto dia. Assim também, todos os derivados do céu e da terra teriam sido criados desde o primeiro dia, mas “cada um foi fixado no dia em que lhe foi decretado (para revelar-se)” (p. 04).

Tanto Melamed (op. cit.) quanto Kaplan (op. cit.), centrados no nível semântico, empregaram termos próximos para a palavra hebraica *me^oorot*, “luzeiros” e “luzes”, respectivamente, que correspondem a traduções usuais para a expressão. Outras palavras hebraicas desse versículo foram traduzidas com termos diferentes em cada uma das obras. A palavra *otot*, por exemplo, é traduzida por Melamed (assim como por Campos e por mim) por “sinais”, enquanto Kaplan a traduz por “presságios”. Em Berezin (op. cit.) constata-se que a palavra possui três sentidos distintos: o primeiro deles vai de encontro à idéia sugerida por “sinais”, podendo ser “sinal, signo, marca, símbolo, insígnia, emblema”; o segundo sentido é o de “testemunho, prova” e o terceiro sentido é o que vai de encontro à conotação do termo “presságio”, podendo ser “milagre, presságio, prodígio”. Em minha opinião, “sinais” é o termo que mais se aproxima ao sentido da palavra *otot*, ao menos nesse trecho da história da criação, já que a idéia por ele sugerida é a de “indício, marca”, enquanto “presságios” teria uma conotação mais próxima a “agouro” ou algo ruim, de implicações negativas.

Outro caso é o da palavra *mo^cadim*, a qual Melamed (op. cit.) traduziu pelo termo “prazos” e Kaplan (op. cit.), por “festivais”. Constam dentre as acepções da palavra propostas por Berezin (op. cit.) as palavras “prazo” e “época”, enquanto que a palavra “festa” (ou “festival”) aparece em referência ao termo hebraico *mo^ced*, isto é, “segunda das seis divisões da *Mischná*, que trata das festas religiosas judaicas” (p. 347).

Para a palavra hebraica *leha^oir*, vemos que as traduções de Melamed (op. cit.) e Kaplan (op. cit.) divergem mais uma vez: “iluminar” e “brilhar”, respectivamente. Segundo Berezin (op. cit.) os termos “iluminar, acender; explicar, esclarecer” são significados possíveis para o verbo *leha^oir*. Já a palavra “brilhar” corresponderia, em hebraico, a uma palavra com raiz distinta, pertencente ao verbo *lehavhiq*.

- “²⁶Disse Deus: ‘Façamos um homem à nossa imagem, conforme nossa semelhança e domine ao peixe do mar, à ave do céu, ao animal, a toda a terra e a todo réptil que rasteja sobre a terra’.”

“E Deus disse §§ façamos o homem § à nossa imagem § conforme-a-nós-em-semelhança §§§ E que eles dominem sobre os peixes do mar § e sobre as aves do céu § e sobre os animais-gado § e sobre toda a terra §§ e sobre todos os répteis § que rastejam sobre a terra” (HC)

“E disse Deus: ‘Façamos homem à nossa imagem segundo a nossa semelhança; e que domine sobre o peixe do mar e sobre a ave dos céus, e sobre o quadrúpede e em toda a terra, e em todo réptil que se arrasta sobre a terra!’.” (M)

“D’us disse: ‘Façamos o homem com nossa imagem e semelhança. Que ele domine o peixe do mar, os pássaros do céu, o gado e toda a terra e todo réptil que rasteja sobre a terra’.” (AK)

Esse versículo poderia despertar interpretações que viessem a relacioná-lo a alguma origem politeísta na religião judaica. A explicação de Rashi para o emprego do plural no verbo “fazer” é a de que, neste trecho, a Escritura estaria ilustrando a virtude da humildade, ensinando que “o maior deve se aconselhar e pedir permissão ao pequeno” (op. cit., p. 06). Isso significaria que Deus estava se dirigindo à sua corte celestial, aos anjos, ao dizer “Façamos um homem”. A prova cabal de que o homem foi criado por um só Deus estaria no versículo seguinte, em que se apresenta “criou Deus” e não “e eles criaram”. Outra interpretação para o uso do verbo “fazer” no plural em hebraico é a de Melamed (op. cit.), que está centrada no nível semântico e segundo a qual teria sido costume de reis e grandes personalidades da antigüidade empregar o “plural majestático” ao falar de si mesmos. Kaplan (op. cit.) lembra a interpretação de Targum Yonatan¹⁶ e Ramban¹⁷, segundo a qual, ao dizer “Façamos”, Deus estaria se dirigindo a todas as criaturas que trouxera à existência de modo que participassem na criação do homem.

¹⁶ “Tradução para o aramaico da Torah, atribuída a Yonatan bem Uziel. (Kaplan. op. cit.. p. E-128).

¹⁷ “Rabi Moshé bem Nachman (1194-1270), destacando-se seu comentário sobre a Torah, publicado primeiro em Roma, em 1472”. (Kaplan. op. cit.. p. E-124).

É interessante notar, também, o uso do artigo indefinido “um”, ao invés do artigo definido “o”, antecedendo a palavra “homem”. Comumente, a tradução empregada neste versículo é “Façamos o homem” (conforme as traduções de Campos e Kaplan). Ocorre entretanto, que no original hebraico não consta o artigo definido, o que torna o sintagma nominal, portanto, indefinido. Nesse sentido, a tradução de Melamed (op. cit.), “Façamos homem”, é bem interessante, já que no sintagma não consta artigo algum.

- “²⁷Criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou, masculino e feminino os criou.”
“E Deus criou o homem § à sua imagem §§ à imagem de Deus § ele o criou §§§ Macho e fêmea § ele os criou” (HC)
“E criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou, macho e fêmea criou-os.” (M)
“D’us (assim) criou o homem com Sua imagem. Na imagem de D’us, Ele o criou, macho e fêmea Ele os criou.” (AK)

A criação do homem segundo “a imagem de Deus” significaria, segundo Rashi, que o homem teria sido moldado por Deus; ou seja, tal como é cunhada uma moeda, o homem teria sido cunhado com um molde, *coin* em francês arcaico. Além disso, essa imagem do Criador teria sido especialmente preparada para o homem.

Para Campos (op. cit.), a importância da tradução desse versículo estaria em “recapturar, semântico-sintaticamente, a disposição do texto hebraico” (p. 31). Os termos *selem* e *dmut* (cf. p. 74, item 2.13) corresponderiam a conceitos vizinhos, envolvendo idéias de imagem e similaridade, assim como algo “talhado” ou “cortado”. O motivo para o aparecimento concomitante de dois termos afins seria o de conferir “ênfase dignificadora” a um ato único a partir do qual homem e mulher são criados, o que estaria marcado na passagem do singular em “ele o criou” para o plural em “macho e fêmea ele os criou”.

A interpretação de Melamed (op. cit.) para esse versículo, que novamente vem apoiada no nível semântico, fundamenta-se na obra de Maimônides (1135-1204), O guia dos perplexos, segundo a qual, os conceitos de “imagem” e “semelhança” seriam distintos dos conceitos de “aspecto” e “configuração”. Desse modo, os conceitos bíblicos de *Selem* e *Demut* fariam

menção à forma espiritual do homem, opondo-se aos conceitos de *To³ar* e *Tavnit*, referentes à sua figura material. Definido o espírito humano, através de *Selem* e *Demut*, estaria traçado, nesse versículo, um dos princípios fundamentais do judaísmo, segundo o qual não se alcança a Deus por meio da matéria, mas somente por meio do espírito. A forma humana daí criada seria, portanto, semelhante a Deus por ser espiritual e não material, já que Deus não possuiria forma alguma, sendo “incorpóreo”.

Outra interpretação para *Selem* e *Demut*, também centrada no nível semântico, seria a de Kaplan (op. cit.), segundo a qual, a associação “imagem e semelhança” implicaria na existência humana enquanto microcosmo de todas as forças da criação. O homem seria, assim, o único ser semelhante a Deus quanto ao livre-arbítrio.

- “E assim foram concluídos o céu, a terra e todo seu exército. ²Finalizou Deus no sétimo dia toda obra que fizera e descansou no sétimo dia de toda obra que fizera. ³Abençoou Deus o sétimo dia e santificou-o, porque nele descansou de toda a obra que criou Deus ao fazê-la. ⁴Eis as histórias do céu e da terra, quando criados, no dia em que o Deus de Misericórdia e Justiça fez terra e céu.”

“E foram conclusos § o céufogoágua e a terra § e seu todo-plenário

E Deus concluiu § no dia sétimo §§ a obra § do seu fazer §§§

E ele descansou § no dia sétimo §§ da obra toda-feita § do seu fazer

E Deus bendisse § o dia sétimo §§ e o § santificou §§§

Pois nele descansou § da obra toda-feita §§ que Deus criou § no fazer

4. Esta a gesta do céufogoágua § e da terra § enquanto criados §§§ No dia § de os fazer § Ele-O nome-Deus § terra e céufogoágua ” (HC)

“E acabaram (de criar-se) os céus e a terra, e todo seu exército. E terminou Deus, no dia sétimo, a obra que fez. E abençoou Deus ao dia sétimo, e santificou-o, porque nele cessou toda sua obra, que criou Deus para fazer. ⁴Estas são as origens dos céus e da terra ao serem criados; no dia de fazer, o Eterno deus, terra e céu.” (M)

“Céu e terra, e todos os seus componentes foram (assim) completados. Com o sétimo dia D’us terminou todo o trabalho que havia feito. Ele (assim) cessou, no sétimo dia, de todo o trabalho que Ele tinha feito. D’us abençoou o sétimo dia, e Ele o declarou santo, pois foi nesse dia que D’us cessou todo trabalho que Ele tinha

criado (do modo que iria continuar) a funcionar. ⁴Essas são as crônicas do céu e terra quando eles foram criados, no dia em que D'us completou terra e céu.” (AK)

Esses quatro versículos iniciais do segundo capítulo de Gênesis têm suscitado discussões controversas entre muitos estudiosos. À primeira vista, podem parecer ao leitor, um parágrafo de conclusão ou encerramento da primeira história da criação. Nesse sentido, alguns comentaristas teriam considerado que esse parágrafo pertenceria, na verdade, ao primeiro capítulo de Gênesis, sendo que o segundo capítulo, em que se daria o segundo relato da criação, teria seu início, somente a partir do versículo cinco.

Segundo Bottero (1986 apud Campos, op. cit.), a primeira história da criação (compreendida entre os capítulos 1 e 2, 1-4 de Gênesis) seria procedente da Fonte Sacerdotal (cf. 56, item 2.9), redigida aproximadamente na época do grande Exílio, por volta de 550-450 a. E. C. Já a segunda história da criação (que começa a partir de Gn. 2, 5) pertenceria à Fonte Javista, redigida em torno de 960-930 a. E. C., aproximadamente durante o reinado de Salomão. Desse modo, no registro final dos relatos da criação em Gênesis, não teria sido mantida a seqüência diacrônica de cada uma das narrativas, já que a mais recente precederia à mais antiga. Para alguns estudiosos isso seria um indício de que os primeiros quatro versículos do segundo capítulo exercessem o papel de “sumário” da primeira história da criação. Outros estudiosos, como Cassuto (1972 apud Campos, op. cit.), teriam entendido tratar-se de um parágrafo de ligação de ambos os relatos, pertencendo, contudo, ao segundo, ao qual lhe serviria de “intróito”. Cabe ressaltar que para Rashi, a expressão ²*eileh toldot*, normalmente traduzida por “Essa é a história (do céu e da terra)”¹⁸, retomaria os fatos narrados anteriormente ao versículo quatro do segundo capítulo.

Em minha tradução, seguindo as acepções da palavra *toldot* encontradas em Berezin (op. cit.), mantive a palavra “histórias”; enquanto Melamed (op. cit.) usou o termo “origens” e Kaplan (op. cit.), “crônicas”. Servindo-se da interpretação segundo a qual *toldot* significa “relato de um homem e de sua descendência”, Campos (op. cit.) teria utilizado o termo “gesta”. Assim, considerando o sentido “gerativo-genealógico e épico” da expressão, teria buscado reproduzir, em português, a aliteração do original, através da combinação de elementos

¹⁸ Bíblia Sagrada. Ed. Paulus. 1999.

aliterantes no versículo: “Esta a gesta”. Todas essas análises mostram-se centradas no nível semântico, sendo que a de Campos mantém, também, o nível estilístico.

Para o nome de Deus, que passa de ²*Elohim* para *YHWH* ²*Elohim* a partir do quarto versículo (cf. p. 88, item 3.2), empreguei o epíteto “Deus de Misericórdia e Justiça”. Fundamentei-me na observação encontrada em Melamed (op. cit.) (cf. p. 80, item 2.14), segundo a qual haveria uma associação dos nomes divinos ²*Adonai* ²*Elohim* aos atributos de misericórdia e justiça, respectivamente. O nome ²*Adonai* ²*Elohim* poderia ser traduzido também por “Senhor Deus”, já que ²*Adon*, de onde deriva ²*Adonai*, significa, literalmente, “senhor”; entretanto, em respeito ao comentário de Kaplan (op. cit.), que considera a expressão “Senhor Deus” como “distintamente não judaica”, preferi evitar essa tradução.

3.3 Considerações finais

(...) Mas certas interpretações podem ser reconhecidas como malsucedidas porque são como uma mula, isto é, incapazes de produzir novas interpretações ou por não poderem ser confrontadas com a tradição de interpretações anteriores.

Umberto Eco

Após a análise das principais escolhas de interpretação de cada tradutor, cabe ressaltar que o texto bíblico não pode ser interpretado fora do contexto em que foi produzido: certas características da cultura hebraica devem ser consideradas, através de pesquisas de exegetas de renome, e também de determinadas características da língua hebraica (sintaxe, léxico e semântica). Aspectos esses, que podemos observar em todas as traduções aqui apresentadas, além de um ponto importante comum a todas elas: o texto como ponto de partida. Desse modo, os tradutores fundamentam-se na “intenção do texto” (e não na “intenção do autor” ou na “intenção do leitor”).

Certas variações estilísticas entre uma tradução e a outra se explicam em função do “leitor-modelo” de cada tradutor. Assim, o leitor de Campos está mais interessado no prazer estético; o meu, que é brasileiro, está interessado em compreender a história da criação. Por isso, Campos é cuidadoso com a forma, com a sonoridade dos versículos, ao passo que eu

procuro facilitar o acesso do leitor ao texto bíblico. Quero dizer, com isso, que procuro o leitor que ainda não teve ou não tem a oportunidade de ler o texto no original e que gostaria de tomar contato com propostas que tragam à luz novas interpretações bíblicas, através de um discurso diferenciado, que venha fornecer-lhe as ferramentas necessárias para entender alguns conceitos inerentes à tradição rabínica.

Dentre as diferenças mais marcantes entre as interpretações, aqui apresentadas, destaco as seguintes:

- Haroldo de Campos (op. cit.), que propõe uma “transcrição” como forma de tradução do texto bíblico por encará-lo como um texto poético, volta-se, primordialmente, para os efeitos sonoros do texto, enfatizando, por isso mesmo, o estilo;
- Rashi, que faz uma interpretação alegórica, simples e literal do texto bíblico, baseia-se, principalmente, no significado das palavras e na sua origem; enfatiza, portanto o nível léxico-semântico e o morfológico;
- Chouraqui (op. cit.), baseando-se no léxico e na origem das palavras, resgata a complexidade da linguagem original, dando ênfase aos níveis morfológico e léxico-semântico;
- Melamed (op. cit.), procurando manter-se fiel às interpretações de exegetas judeus, também privilegia o nível léxico-semântico;
- Kaplan (op. cit.), além de enfatizar, a modo dos outros tradutores, o nível léxico semântico, demonstra também uma preocupação mais pragmática ao voltar-se ao leitor moderno.

Com relação às posições teóricas sobre o ato tradutório, destaco dois aspectos principais: o primeiro deles é o paradoxo lançado por Steiner (op. cit.), para quem a tradução é, ao mesmo tempo, um tabu impraticável e perfeitamente necessário. O segundo, que se confronta com esse, diz respeito à minha própria postura teórica que considera a tradução como um ato praticável e necessário.

A minha tradução, centrada nos níveis morfológico, sintático e léxico semântico, caracteriza-se por fundamentar-se em Chouraqui, que examina as raízes das palavras em hebraico, e em Rashi, por sua explicação objetiva da mensagem bíblica. Levando em conta, também, o nível pragmático, é uma tradução, primordialmente, voltada para o leitor, tendo em vista, aquele habituado às traduções ditas “consagradas” (Vulgata, Septuaginta, etc), ou seja, as traduções ocidentalizadas.

Considerando um dos meus principais objetivos, o de tornar o hebraico o mais explícito possível, mantive inalteradas algumas construções sintáticas do original, como por exemplo a posição verbo-sujeito, que reproduzi em minha tradução: “disse Deus”, “viu Deus” ao invés de “Deus disse”, “Deus viu”. Constatei o mesmo procedimento em Melamed (op. cit.).

Outra preocupação foi a de tornar minha tradução adequada ao registro escrito, visto ser esse o contexto no qual se insere, o que me levou a eliminar as conjunções aditivas “e” presentes no texto original. Minha intenção, com isso, foi a de extinguir vestígios de oralidade, que remontem à suas origens de texto oral (cf. p. 41 “*Torah be ’al peh*”).

Os pontos centrais do meu trabalho são dois: não aceitar qualquer leitura ao interpretar, bem como, levar em conta a coerência textual e o sistema de significação do original. Desse modo, trabalho a tradução no contexto da produção textual, em que se concebe, a partir da leitura do texto original, uma ressignificação, uma “interpretação traduzida”.

Assim, considerando a produção textual, retomo, em meu trabalho, os três níveis operacionais de Dahlet (op. cit.), da seguinte forma

- Planificação: não aparece no ato tradutório, uma vez que ele ocorre a partir de um texto que já está pronto;
- Textualização: seria o equivalente a uma “interpretação traduzida”, na qual ocorrem as operações predicativas e enunciativas;
- Revisão: corresponde ao retorno crítico ao texto, em que ocorre a adequação definitiva do texto enquanto tradução.

Finalmente, os pressupostos teóricos subjacentes à minha tradução vão de encontro às pressuposições de Travaglia (op. cit.), por conceber o ato tradutório como uma “representação do processo de produção de textos” e por entender que “não se traduz uma língua, mas textos” (cf. p. 20). Da mesma forma, concordo com a afirmação de Eco (op. cit.), segundo a qual “interpretar um texto (...) demandaria respeitar seu pano de fundo cultural e lingüístico” (cf. p. 83). Assim, busco a “intenção do texto”, levando em conta a materialidade lingüística do original, para facilitar ao leitor o acesso ao sentido e aos conceitos implícitos, ou seja, aquilo que está dito na entrelinhas do texto original.

A tradução pode, assim, ser entendida como um “reflexo”, palavra que deriva de *reflectere* (do latim), cujo significado é “curvar, dobrar”. Segundo o Dicionário Enciclopédico Koogan-Larousse Seleções (1978), “refletir” significa “desviar-se da primitiva direção;

espelhar-se”. Assim, entendemos que, enquanto no espelho, a imagem refletida se transforma, na tradução (uma ressignificação a partir de um texto igual ou semelhante) existe uma essência que é preservada (a materialidade lingüística do texto). Ou seja, não é qualquer leitura, não é qualquer transformação que deve ser aceita como reflexo do texto original.

A atividade de confrontar minha tradução com outras me levou a perceber que essa seria uma forma de facilitar ao leitor, ainda que parcialmente, a compreensão da interpretação da história da criação em Gênesis segundo a tradição rabínica. A tarefa de perseguir uma interpretação que possa ser considerada “fiel” aos mais de dois mil anos de exegese bíblica do judaísmo é árdua, principalmente quando a empreitada origina-se externamente ao universo judaico. Jamais uma tarefa como essa poderá dar-se por completa ou encerrada, sempre haverá algo a ser acrescentado, questionado ou, mesmo, modificado.

BIBLIOGRAFIA

- A Bíblia.** (1995) São Paulo: Edições Loyola.
- ALTER, R. & KERMODE, F. (1997) **Guia Literário da Bíblia.** São Paulo: Unesp.
- _____ (1996) **Genesis – Translation and commentary.** New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- BAKHTIN, M. (1997) **Marxismo e Filosofia da Linguagem.** São Paulo: Hucitec.
- BEREZIN, R. (1995) **Dicionário Hebraico-Português.** São Paulo: Edusp.
- Bíblia Sagrada.** (1981) São Paulo: Edições Paulinas.
- Bíblia Sagrada.** (1994). São Paulo: Ave-Maria.
- Bíblia Sagrada.** (1999). São Paulo: Paulus.
- CAMPOS, H. de (1993) **Bere'shith – A cena da origem.** São Paulo: Perspectiva.
- CHOURAQUI, A. (1995) **A Bíblia - No Princípio (Gênesis).** Rio de Janeiro: Imago.
- DAHLET, P. “A produção da escrita: abordagens cognitivas e textuais”. **Trabalhos em Linguística Aplicada 23.** Campinas, Universidade Estadual de Campinas.
- DAL FABRO, D. (1998) *Uma nova tradução de Gênesis (cap. 1 e 2, 1-3).* Em: Anais do VIII Congresso da Assel – Rio/UFRJ.
- Dicionário Enciclopédico - Koogan-Larousse- Seleções.** (1978) Rio de Janeiro: Larousse.
- ECO, U. (1997). **Interpretação e Superinterpretação.** São Paulo: Martins Fontes.
- FRYE, N. (1982) **The great code – the Bible and literature.** New York: Hartcourt Brace Jovanovich.
- GOLDBERG, D. J. & RAYNER, J. D. (1989) **Os judeus e o judaísmo.** Rio de Janeiro: Xenon.
- GOLDFAJN, T. (1993). **Temporality and the biblical hebrew verb.** Tese de Doutorado. Oxford: University of Oxford.
- HADAS-LEBEL, M. (1992) **L'hébreu, trois mille ans d'histoire.** Paris: Editions Albin Michel.
- HALKIN, A. S. (1970) **201 Hebrew Verbs.** New York: Barron's Educational Series, Inc.
- HERCZEG, Y. I. Z. (et alli) (1995) **The Torah: with Rashi's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated.** New York: Mesorah Publications.
- KAPLAN, A. (2000) **A Torah viva – O Pentateuco e as Haftarot.** São Paulo: Maayanot.

- KUTSCHER, E. Y.(1982) **A history of the hebrew language**. Jerusalém: The Magness Press.
- LEIBOWITZ, N. (1976) **Studies in Bereshit (Genesis)**. Jerusalém: Alpha Press.
- MELAMED, M. M. (1962) **A Lei de Moisés – E as “Haftarot”**. Rio de Janeiro.
- _____(2001). **Torah - A Lei de Moisés**. São Paulo: Sêfer.
- REHFELD, W. (1987) **A experiência do tempo do homem bíblico e suas relações com a experiência religiosa**. Tese de Livre Docência. São Paulo: USP.
- SÁENZ-BADILLOS, A. **A history of the hebrew language**. Londres: Cambridge University Press.
- STEINER, G. (1975) **After Bable**. Oxford: Oxford University Press.
- The Book of Genesis (vol. 1)**. Tradução e comentários: ROSENBERG, A. J. (1993). New York: The Judaica Press.
- The Pentateuch (Translation of the text and excerpts from the commentary of Samson Raphael HIRSCH with all Haftarat and the Five Megilloth)**. (1990) Tradução do original alemão Hirschler, G. New York: The Judaica Press.
- TOV, E. (1992) **Textual Criticism of the Hebrew Bible**. Minneapolis: Fortress Press.
- TRAVAGLIA, N. (1992) **A tradução numa perspectiva Textual**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.
- UNTERMAN, A. (1992) **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- VAN DEN BORN, A. (et alli) (1971) **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis, R.J.
- WEINFELD, M. (inédito) “Capítulos de Introdução à Bíblia”. Universidade Hebraica de Jerusalém.
- ZAJAC, Motel. Revisor de **Chumash Bíblia com comentários de Rashi**. (1993). São Paulo: Trejger.

ANEXOS

Anexo A – A tradução de Haroldo de Campos

I.

1. No começar § Deus criando §§§
O fogoágua § e a terra

2. E a terra § era lodo § torvo §§
e a treva § sobre o rosto do abismo §§§
E o sopro-Deus §§
revoa § sobre o rosto da água

3. E Deus disse § seja luz §§§
E foi luz

4. E Deus viu § que a luz § era boa §§§
E Deus dividiu §§
entre a luz § e a treva

5. E Deus chamou à luz § dia §§
e à treva § chamou noite §§§
E foi tarde e foi manhã §
dia um

6. E Deus disse §§
seja uma arcada § no seio das águas §§§
E que divida §§
entre água § e água

7. E Deus fez § a arcada §§
e dividiu § entre água § sob-a-arcada §§

e água § sobre-a-arcada §§§

E foi assim

8. E Deus chamou § à arcada § céufigoágua §§§

E foi tarde e foi manhã

dia segundo

9. E Deus disse § que se reúnam as águas §

sob o céufigoágua § num sítio uno §§

e que se aviste § o seco §§§

E foi assim

10. E Deus chamou ao seco § terra §§

e às águas reunidas § chamou mar-de-águas §§§

E Deus viu § que era bom

11. E Deus disse § que vice a terra § de relva §

de erva § que gere semente §§

de árvore-de-fruto § que dê fruto § de sua espécie §§

com a semente dentro § por sobre a terra §§§

E foi assim

12. E a terra vicejou § relva §

erva que gera semente § de sua espécie §§

e árvore que dá fruto § com a semente dentro §

de sua espécie §§§

E Deus viu § que era bom

13. E foi tarde e foi manhã §

dia terceiro

14. E Deus disse § sejam luminárias §
no arco do céu fogo água §§
para dividir § entre o dia § e a noite §§§
E para ser quais sinais § para as estações §§
e para os dias § e os anos
15. E que sejam luminárias § no arco do céu fogo água §§
para iluminar § a terra §§§
E foi assim
16. E Deus fez § os dois luzeiros § grandes §§§
O luzeiro maior § para a regência do dia §§
e o luzeiro menor § para a regência da noite §§
e § as estrelas
17. E Deus § os deu § ao arco do céu fogo água §§§
Para iluminar a terra
18. E para reinar § sobre o dia e sobre a noite §§
e para dividir §§
entre a luz § e a treva §§§
E Deus viu § que era bom
19. E foi tarde e foi manhã §
dia quarto
20. E Deus disse §§
que as águas esfervilhem §§
seres fervilhantes § alma-da-vida §§
E aves § voem sobre a terra §§
face à face § do céu fogo água

21. E Deus criou §§
os grandes § monstros do mar §§§
E todas as § almas-de-vida rastejantes §
que fervilham nas águas § segundo sua espécie §
e todas as aves de pena § segundo sua espécie §§
E Deus viu § que era bom
22. E Deus § os bendisse § dizendo §§§
Frutificai multiplicai § cumulai nas águas §
do mar-de-águas §§
e que a ave § multiplique na terra
23. E foi tarde e foi manhã §
dia quinto
24. E Deus disse § produza a terra § almas-de-vida §
segundo sua espécie §§
animais-gado e répteis § e animais-feras §
segundo sua espécie §§§
E foi assim
25. E Deus fez os animais-feras § segundo sua espécie §
e os animais-gado § segundo sua espécie §§
e § todos os répteis do solo § segundo sua espécie §§§
E Deus viu § que era bom
26. E Deus disse §§
 façamos o homem § à nossa imagem §
 conforme-a-nós-em-semelhança §§§
 E que eles dominem sobre os peixes do mar §
 e sobre as aves do céu §

e sobre os animais-gado § e sobre toda a terra §§
e sobre todos os répteis § que rastejam sobre a terra

27. E Deus criou o homem § à sua imagem §§
à imagem de Deus § ele o criou §§§
Macho e fêmea § ele os criou

28. E Deus § os bendisse §§
E Deus § lhes disse §§§
Frutificai multiplicai § cumulai na terra §
e subjugai-a §§§
E dominai § sobre os peixes do mar §
sobre as aves do céu §§
e sobre todo animal § que rasteje sobre a terra

29. E Deus disse §
eis que vos dei §
toda a erva § que gera semente §
sobre a face de toda a terra §§
e toda a árvore § onde o fruto-da-árvore §
gera semente §§§
Isto vos caberá § por alimento

30. E para todo animal da terra §
e para toda ave do céu §
e para tudo § o que rasteja sobre a terra §
com alma-de vida dentro §§
a erva o verde-todo-verdura § por alimento §§§
E foi assim

31. E Deus viu § o seu feito no todo §§

e eis que era § muito bom §§§
E foi tarde e foi manhã §
dia sexto

II.

1. E foram conclusos § o céufogoágua e a terra §
e seu todo-plenário

2. E Deus concluiu § no dia sétimo.....§§
a obra § do seu fazer §§§
E ele descansou § no dia sétimo §§
da obra toda-feita § do seu fazer

3. E Deus bendisse § o dia sétimo §§
e o § santificou §§§
Pois nele descansou § da obra toda-feita §§
que Deus criou § no fazer

4. Esta a gesta do céufogoágua § e da terra §
enquanto eram criados §§§
No dia § de os fazer § Ele-O Nome-Deus §
terra e céufogoágua

Anexo B - A tradução de Melamed

1.

¹No princípio criou Deus os céus e a terra. ²E a terra era vã e vazia, e (havia) escuridão sobre a face do abismo, e o espírito de Deus pairava sobre a face das águas.

³E disse Deus: “Seja luz!” e foi luz.

⁴E viu Deus a luz, que (era) boa e separou Deus entre a luz e a escuridão. ⁵E chamou Deus à luz, dia, e à escuridão chamou noite; e foi tarde e foi manhã, dia um.

⁶E disse Deus: “Haja expansão no meio das águas e que separe entre águas e águas”. ⁷E fez Deus a expansão; e separou entre as águas debaixo da expansão e entre as águas de cima da expansão. E foi assim.. ⁸E chamou Deus à expansão, céus. E foi tarde e foi manhã, segundo dia.

⁹E disse Deus: “Juntem-se as águas debaixo dos céus em um lugar, e se veja o (elemento) seco”. E foi assim.. ¹⁰E chamou Deus ao (elemento) seco, terra, e à reunião das águas, chamou mares. E viu Deus que era bom.

¹¹E disse Deus: “Produza a terra ervagem; erva que dá semente; árvore de fruto, que dá fruto de sua espécie, cuja semente esteja, sobre a terra”. E foi assim. ¹²E produziu a terra ervagem, erva que dá semente de sua espécie, e árvore que dá fruto, cuja semente está nele, segundo sua espécie. E viu Deus que era bom. ¹³E foi tarde e foi manhã, terceiro dia.

¹⁴E disse Deus: “Sejam luzeiros na expansão dos céus para separar entre dia e entre noite e sejam por sinais, e por prazos, e por dias e anos. ¹⁵E sejam por luzeiros, na expansão dos céus para iluminar sobre a terra!”. E foi assim. ¹⁶E fez Deus os dois grandes luzeiros: o luzeiro maior para governar o dia, e o luzeiro menor para governar a noite e (fez também) as estrelas. ¹⁷E os colocou Deus na expansão dos céus para iluminar sobre a terra, ¹⁸e para governar no dia e na noite, e para separar entre a luz e entre a escuridão. E viu Deus que era bom. ¹⁹E foi tarde e foi manhã, quarto dia.

²⁰E disse Deus: “Produzam as águas réptil de alma viva e ave que voe sobre a terra, sobre a face da expansão dos céus”. ²¹E criou Deus os grandes peixes e toda alma viva que se arrasta, que as águas produziram segundo suas espécies e toda ave segundo sua espécie. E viu

Deus que era bom. ²² E abençoou-os Deus dizendo: “Frutificai e multiplicai e enchei as águas nos mares! E que a ave se multiplique na terra”. ²³ E foi tarde e foi manhã, quinto dia.

²⁴ E disse Deus: “Produza a terra alma viva segundo sua espécie, quadrúpede e réptil e animal da terra segundo sua espécie”. E foi assim. ²⁵ E fez Deus o animal da terra segundo sua espécie e o quadrúpede segundo sua espécie, e todo réptil da terra segundo sua espécie. E viu Deus que era bom.

²⁶ E disse Deus: “Façamos homem à nossa imagem segundo nossa semelhança; e que domine sobre o peixe do mar e sobre a ave dos céus, e sobre o quadrúpede e em toda a terra e em todo réptil que se arrasta sobre a terra!”. ²⁷ E criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; macho e fêmea criou-os. ²⁸ E abençoou-os Deus e disse-lhes: “Frutificai e multiplicai, e enchei a terra e subjgai-a, e dominai sobre o peixe do mar e sobre a ave dos céus, e em todo animal que se arrasta sobre a terra. ²⁹ E disse Deus: “Eis que vos tenho dado toda erva que dá semente que (se acha) sobre a face de toda a terra, e toda árvore em que há fruto de árvore que dê semente; a vós será para comer. ³⁰ E para todo animal da terra e toda ave dos céus, e tudo o que se arrasta sobre a terra, em que haja alma viva; e toda verdura de erva (será) para comer”. E foi assim. ³¹ E viu Deus tudo o que fez e eis que era muito bom. E foi tarde e foi manhã, o sexto dia.

2.

¹ E acabaram (de criar-se) os céus e a terra, e todo seu exército. ² E terminou Deus, no dia sétimo, a obra que fez. ³ E abençoou Deus ao dia sétimo, e santificou-o, porque nele cessou toda sua obra, que criou Deus para fazer. ⁴ Estas são as origens dos céus e da terra ao serem criados; no dia de fazer, o Eterno Deus, terra e céu.

Anexo C - A tradução de Kaplan

1.

Criação, o Primeiro Dia

¹No início D'us criou céu e terra. ² A terra era sem forma e vazia, com escuridão sobre a face das profundezas, mas o espírito de D'us movia-Se sobre a superfície da água.

³ D'us disse: “Seja luz!” e a luz surgiu. ⁴ D'us viu que a luz era boa, e D'us dividiu entre a luz e a escuridão. ⁵ D'us chamou à luz “Dia”, e à escuridão Ele chamou “Noite”. Era tarde e era manhã, um dia.

O segundo dia

⁶ D'us disse: “Seja um firmamento no meio da água, e ele dividirá entre água e água”. ⁷ D'us (assim) fez o firmamento; e separou a água abaixo do firmamento da água acima do firmamento. Ele permaneceu dessa maneira. ⁸ D'us chamou o firmamento “Céu”. Era tarde e era manhã, um segundo dia.

O terceiro dia

⁹ D'us disse: “As águas sob do céu serão juntadas num lugar, e a terra seca será vista”. Assim foi. ¹⁰ D'us chamou a terra seca “Terra”, e ao ajuntamento das águas Ele chamou “Mares”. D'us viu que era bom.

¹¹ D'us disse: “A terra brotará vegetação. Plantas que produzem sementes e árvores frutíferas que produzam suas próprias espécie de frutos com sementes, estarão na terra”. Isto aconteceu. ¹² A terra brotou vegetação, plantas ostentando suas próprias espécies de sementes, e árvores produzindo frutos, contendo suas próprias espécies de sementes. D'us viu que isto era bom. ¹³ Era tarde era manhã, um terceiro dia.

O quarto dia

¹⁴ D'us disse: “Sejam luzes no firmamento celeste para dividir entre dia e noite. Elas servirão como presságios (e definirão) os festivais, dias e anos. ¹⁵ Elas serão luzes, no firmamento celeste para brilharem sobre a terra”. Isto aconteceu. ¹⁶ D'us (assim) fez as duas grandes luzes, a luz maior para governar o dia, e a luz menor para governar a noite. (Ele também fez) as estrelas. ¹⁷ D'us as colocou no firmamento celeste para brilharem sobre a terra, ¹⁸ para regerem de dia e de noite e para dividir entre a luz e a escuridão. D'us viu que era bom. ¹⁹ Era tarde era manhã, um quarto dia.

O quinto dia

²⁰ D'us disse: "A água fervilhará com populações de criaturas vivas. Criaturas voadoras voarão acima da terra, na face do firmamento celeste". ²¹ D'us (assim) criou os grandes monstros marinhos, juntamente com todas espécies particulares de coisas vivas que rastejam, com as quais as águas fervilham, e todas as espécies particulares de criaturas aladas. D'us viu que era bom. ²² D'us os abençoou, dizendo: "Frutifiquem e tornem-se muitos, e encham as águas dos mares. Que as criaturas voadoras multipliquem-se sobre a terra". ²³ Era tarde e era manhã, um quinto dia.

O sexto dia

²⁴ D'us disse: "A terra produzirá espécies particulares de criaturas vivas, espécie particulares de gado, répteis e animais da terra". Isto aconteceu. ²⁵ D'us (assim) fez espécies particulares de animais da terra, espécies particulares de gado, e espécies particulares de animais que rastejam no chão. D'us viu que era bom.

²⁶ D'us disse: "Façamos o homem com nossa imagem e semelhança. Que ele domine o peixe do mar, os pássaros do céu, o gado, e toda terra e todo réptil que rasteja sobre a terra". ²⁷ D'us (assim) criou o homem com Sua imagem. Na imagem de D'us, Ele o criou, macho e fêmea Ele os criou. ²⁸ D'us os abençoou. D'us lhes disse: "Sejam férteis e tornem-se muitos. Encham a terra e a conquistem. Dominem o peixe do mar, os pássaros do céu e todo animal que rasteja sobre a terra". ²⁹ D'us disse: "Eis que Eu lhes dei toda planta que produz sementes na face da terra, e toda árvore que tem fruta com sementes. Será para vocês por alimento. ³⁰ Para todo animal da terra, todo pássaro do céu, e tudo o que rasteja na terra, que tem nele alma viva, toda vegetação de planta será alimento". E assim foi. ³¹ D'us viu tudo que Ele fez, e eis que era muito bom. Era tarde e era manhã, o sexto dia.

O Shabat

2.

¹ Céu e terra, e todos os seus componentes foram (assim) completados. ² Com o sétimo dia D'us terminou todo o trabalho que havia feito. Ele (assim) cessou, no sétimo dia, de todo o trabalho que Ele tinha feito. ³ D'us abençoou o sétimo dia, e Ele o declarou santo, pois foi nesse dia que D'us cessou todo trabalho que Ele tinha criado (do modo que iria continuar) a funcionar. ⁴Essas são as crônicas do céu e terra quando eles foram criados, no dia em que D'us completou terra e céu.

Anexo D - A minha tradução

1.

¹No princípio criou Deus o oceano celeste e a terra. ² A terra era desolada e desordenada, havia escuridão sobre a face do abismo e o espírito de Deus pairava sobre a face das águas.

³Disse Deus: “Exista luz” e existiu luz.

⁴Viu Deus a luz, que era boa e separou a luz da escuridão. ⁵ Chamou Deus à luz “dia” e à escuridão, “noite”. Houve tarde e houve manhã: dia um.

⁶Disse Deus: “Exista um firmamento dentre as águas e que ele separe águas de águas”.

⁷ Fez Deus o firmamento e o separou das águas que estavam debaixo do firmamento, daquelas que estavam por cima do firmamento. E assim foi. ⁸ Chamou Deus ao firmamento “céu”. Houve tarde e houve manhã: um segundo dia.

⁹Disse Deus: “Juntem-se as águas debaixo do céu num único lugar e apareça o solo”. E assim foi. ¹⁰Chamou Deus ao solo “terra” e ao ajuntamento das águas, chamou “mares” e viu Deus que era bom.

¹¹Disse Deus: “Seja a terra gramada de relva, de erva que produza semente, de árvore frutífera que dê fruto segundo sua espécie, dentro do qual haja semente, sobre a terra”. E assim foi. ¹²A terra produziu relva, semente de sua espécie e árvore de fruto, dentro do qual havia semente segundo sua espécie. E viu Deus que era bom. ¹³ Houve tarde e houve manhã: um terceiro dia

¹⁴Disse Deus: “Existam fontes de luz no firmamento do céu para separar o dia da noite e sejam elas sinais para as épocas, os dias e os anos. ¹⁵ E que sirvam essas fontes de luz, no firmamento do céu, para iluminarem sobre a terra”. E assim foi. ¹⁶ Fez Deus as duas grandes fontes de luz: a maior fonte de luz para o regimento do dia, e a menor fonte de luz para o regimento da noite e das estrelas. ¹⁷ Deus os colocou no firmamento do céu para iluminarem sobre a terra, ¹⁸ para reger o dia e a noite e para separar a luz da escuridão. E viu Deus que era bom. ¹⁹ Houve tarde e houve manhã: um quarto dia.

²⁰Disse Deus: “Pululem as águas de ser aquático de alma viva e ave que voe sobre a terra, sobre a face do firmamento do céu”. ²¹ Criou Deus os grandes animais marinhos, todo réptil de alma viva, que as águas pulularam segundo suas espécies e toda ave alada segundo

sua espécie. E viu Deus que era bom ²² e abençoou-os ao dizer: “Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei as águas nos mares e que a ave multiplique-se na terra”. ²³ Houve tarde e houve manhã: um quinto dia.

²⁴ Disse Deus: “Gere a terra ser de alma viva de sua espécie, fera, réptil e animal terrestre segundo sua espécie”. E assim foi. ²⁵ Fez Deus o ser vivo terrestre segundo sua espécie, o animal segundo sua espécie e todo réptil da terra segundo sua espécie. E viu Deus que era bom.

²⁶ Disse Deus: “Façamos um homem à nossa imagem, conforme nossa semelhança e domine ao peixe do mar, à ave do céu, ao animal, a toda a terra e a todo réptil que rasteja sobre a terra”. ²⁷ Criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou, masculino e feminino os criou. ²⁸ Abençoou-os Deus e disse-lhes: “Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra e conquistai-a, dominai ao peixe do mar, à ave do céu e a todo animal que rasteja sobre a terra. ²⁹ Disse Deus: “Eis que vos dei toda erva germinadora de semente que está sobre a face de toda a terra e toda árvore que contenha fruto de árvore germinadora de semente, para vós será por alimento. ³⁰ E a todo animal terrestre, a toda ave do céu e a todo réptil sobre a terra que haja em si alma viva, toda erva verde para alimento”. E assim foi. ³¹ Viu Deus tudo o que fizera e eis que era muito bom. Houve tarde e houve manhã: o sexto dia.

2.

¹ E assim foram concluídos o céu, a terra e todo seu exército. ² Finalizou Deus no sétimo dia toda obra que fizera e descansou no sétimo dia de toda obra que fizera. ³ Abençoou Deus o sétimo dia e santificou-o, porque nele descansou de toda a obra que criou Deus ao fazê-la.

⁴ Eis as histórias do céu e da terra, quando criados, no dia em que o Deus de Misericórdia e Justiça fez terra e céu