

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

Daniela DAL FABBRO

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 — inclui 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.

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

* Texto Resultante da Dissertação de Mestrado, apresentada ao Curso de Lingüística Aplicada, do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), no dia 27 de fevereiro de 2002, sob a orientação do Prof. Dr. Eric Mitchell Sabinson.

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”.

Assim como existem “visões tradicionais” do ato tradutório, existe também uma visão da tradução fundamentada em estudos da textualidade. Teorias de tradução tradicionais e secularizadas são apresentadas, neste trabalho, segundo as reflexões 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, vista como 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.

A tradução concebida como processo textual está fundamentada nos trabalhos de Patrick DAHLET (1994), “A produção da escrita: abordagens cognitivas e textuais”- Trabalhos em Linguística Aplicada e de 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. Ambos os processos, tanto o da tradução quanto o da redação, apresentam, assim, uma certa complexidade, que se mostra mais acentuada, entretanto, na tradução.

Assentada sobre dúvidas religiosas e psicológicas acerca da viabilidade de 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. Daí a força depreciativa que adquiririam as transcrições interpretativas, nessa corrente, chegando a ser desvalorizadas. Conseqüentemente, todo ato tradutório estaria posicionado num patamar de inferioridade, já que a tradução seria uma banalização das coisas sagradas. Segundo uma crença judaica, encontrada na *Megillath Taaniith* (século I d.C.), três dias de completa escuridão cairiam sobre o mundo quando a Lei fosse traduzida para o grego.

Essa concepção, que Steiner (op. cit.) 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.

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 (op. cit.) lembra ainda que, de acordo com 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. Cabe ressaltar que 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 neste início de 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 Eco¹ (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.) sugerem, portanto, 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.

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.

O processo de elaboração de uma tradução seria semelhante ao da elaboração do resumo de um texto: o tradutor deveria entender o texto de uma outra pessoa, no entanto, em outra língua, a fim de interpretá-lo com propriedade, para depois reescrevê-lo em sua própria língua. 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.

¹ ECO, U. (1997). *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes.

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.

Tratar a tradução como retextualização de um texto previamente elaborado por outro autor, é exatamente o que faz Travaglia (1992) em sua obra A Tradução Numa Perspectiva Textual, em que o ato tradutório é concebido 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.

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.

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.

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. O termo *exegese* derivaria de uma palavra de origem grega, cujo significado seria “interpretar”, tradicionalmente empregado em referência à interpretação do sentido literal das Escrituras ou do significado que os autores bíblicos teriam intencionado dar a seus textos. Sentido diverso da palavra *exegese*, teria o termo *hermenêutica*, que também teria sua origem no grego, significando “interpretar”. Entretanto, 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.

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.

Pelo fato de abordar um desdobramento da temática judaica, proponho esclarecimentos para alguns termos próprios da hermenêutica desenvolvida na tradição rabínica, fundamentados na obra de Unterman (1992), que propõe explicações para conceitos no âmbito das lendas e tradições. Assim, o primeiro termo, *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.

Pšat, em hebraico, “simples”, palavra que 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.

Pardes, de origem persa, 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*).

Outro assunto tratado nesta dissertação diz respeito à questão das origens autorais da Bíblia, cuja determinação precisa traduz-se numa 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 dos textos bíblicos.

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), Elohista (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 Elohista. 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 Elohista também passaria a usar o nome de Jeová em referência a Deus, após a saída dos hebreus do Egito.

Algumas obras da exegese judaica foram norteadoras para este estudo. A primeira delas traz a interpretação de Rashi², cuja explicação para o texto bíblico, segundo o Rabino Motel Zajac³, 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

² Rabbi Shlomo ben Itzhak (1040-1105), nascido na França, na cidade de Troyes na Champanha.

³ Revisor da *Bíblia com comentários de Rashi* (1993).

texto. Mesmo assim, não teria hesitado 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.).

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 solucionar “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.

Outro autor importante nesta dissertação é Haroldo de Campos, que se refere à sua própria obra como “transcrição”, termo que ele próprio cunhou. O termo “transcrição” está em estreita relação com a maneira pela qual Campos 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, é possível perceber como tudo em sua obra converge para um mesmo ponto, a “poética e a poesia bíblica”. 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).

André Chouraqui (1995), outro tradutor e estudioso da Bíblia mencionado neste trabalho, elaborou, originalmente, uma tradução de Gênesis, do 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). 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*.

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.

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.

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.

A fim de aprofundar o conceito de interpretação, fundamento este trabalho na obra de Umberto Eco (1997), Interpretação e Superinterpretação, em que são estipulados três tipos de “intenções” distintas para a interpretação de um texto. 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 inaccessível do autor e a intenção discutível do leitor está a intenção transparente do texto que invalida uma interpretação insustentável” (Eco, op. cit., p. 93).

É preciso levar em conta, ainda, 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.

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 concibe, a partir da leitura do texto original, uma ressignificação, uma “interpretação traduzida”.

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.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 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. (1994). “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. (1993). Revisor de *Chumash Bíblia com comentários de Rashi*. São Paulo: Trejger.