

Poesia-palavra e narrativa bíblica

Poetry-word and biblical narrative

Cláudia Andréa Prata Ferreira*

Resumo: Haroldo de Campos em *Bereshit* procurou captar, na tradução para o português, o estilo bíblico, hebraizando as palavras para a língua portuguesa, tentando, poeticamente, estampar as suas vibrações originais. Este artigo analisa a narrativa bíblica e o seu potencial poético a partir da tradução, transcrição de Campos.

Palavras-chave: Bíblia. Tradução. Haroldo de Campos.

Abstract: Haroldo de Campos in *Bereshit* sought to capture, in translation to Portuguese, the biblical style, of the Hebrew to the English language, trying, poetically, stamping their original vibrations. This article discusses the biblical narrative and poetic potential from translation, "transcription".

Keywords: Bible. Translation. Haroldo de Campos.

*No princípio criou Deus os céus e a terra.
E a terra era desolada e vazia, e
(havia) escuridão sobre a face do abismo,
e o espírito de Deus pairava sobre a face por sobre as águas. (...)
E concluiu Deus, no sétimo dia,
a obra que fez e repousou, no sétimo dia, de toda a obra que fez.*

Gênesis 1:1-2; 2-2

A narrativa bíblica se inicia pela palavra do narrador.¹ Narrar remete para *narro*, ou seja, fazer conhecer, contar. O verbo, derivado de *gnarus*, significa "que conhece", "que sabe". Fundamentalmente, narrar é levar ao conhecimento e, também, contar, dizer. *Gnarus* possui a mesma raiz de *nosco*, conhecer, tomar conhecimento, começar a conhecer, aprender a conhecer. Ao acrescentar o prefixo *cum* ao *nosco*, tem-se o verbo *cognoscere*, conhecer. Narrar é, pois, essencialmente, levar o conhecimento.² O conhecimento é um nascer, um surgimento de algo que não havia. Logo, conhecer é um gerador de nascimentos. Pela palavra do narrador conheceu-se a obra da criação divina. É pelo agir do narrador que se cria, pois, a obra. Têm-se, dessa maneira, duas obras: a real, criada por Deus, e aquela que chega ao leitor pela palavra do narrador, a obra narrativa (CASTRO, 1999, p. 2). A narrativa é, assim, a manifestação das conjunturas que todo homem permanentemente vivencia na vida concreta.³ Narrar é fazer conhecer e a narrativa, nessa perspectiva, é a entrada no mundo do saber.⁴

Na narrativa bíblica, Deus criou os céus e a terra e também o homem. O homem só pode agir e narrar sobre a criação porque antes Deus o criou. O narrador simplesmente narra e não está em atitude de admiração perante a criação (CASTRO, 1999, p. 2-3). Na atitude de admiração, tem-se a origem do pensamento e da filosofia. E é esse mesmo admirar que leva à reflexão sobre a narrativa do *Gênesis*. Essa reflexão origina-se do questionar grego, do admirar-se grego. Ocorre que tal admiração não produziu apenas uma mas diversas respostas, entre elas, a resposta predominante foi a da metafísica. A metafísica explica as duas obras como homologia, ou seja, a narrativa é verdadeira porque o objeto obra (representação) corresponde ao que Deus fez (o real). (CASTRO, 1999, p. 3.) O agir do narrador é verdadeiro quando o que ele faz é homólogo

do homologado. Nesse caso, a homologia aparece como imitação ou representação, *mimesis*. Assim, a obra seria, para Castro, imitação ou representação verdadeira. O homem seria uma criatura de Deus, o narrador e sua narrativa, de forma análoga, seriam, pois, criações divinas. Para Castro, “só podemos falar do narrador como criador em um sentido segundo, pois tudo é explicado pelo fundamento transcendente, que é o Deus criador.” (CASTRO, 1999, p. 3)

Castro destaca, assim, três momentos da narrativa: 1) Deus é anterior a qualquer princípio; 2) enquanto criação, os céus e a terra têm um princípio e um início, como em “No princípio criou Deus os céus e a terra. 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” (Gn 1:1-2).⁵ Deus e a linguagem, propriamente, ainda não se manifestaram; 3) A linguagem só aparece quando o narrador relata: “E disse Deus: ‘Seja luz!’ E foi luz” (Gn 1:3). A Linguagem não é criada para depois Deus usá-la. Prossegue Castro: “A criação não manifesta apenas o criado, o que ainda não existia, mas também só nesse momento Deus passa a existir como criador. Do mesmo modo acontece com a Linguagem. Ela só passa a existir como discurso quando Deus diz.” (CASTRO, 1999, p. 3)

Desse modo, o próprio dizer de Deus só é a partir da Linguagem. Assim “como Deus se manifesta como criador do céu e da terra, a Linguagem se manifesta como luz e noite dessa mesma criação” (CASTRO, 1999, p. 3): “E chamou Deus à luz, dia, e à escuridão chamou noite” (Gn 1:5). Somente após a criação dos céus e da terra, da luz e da noite, o homem será criado.

A narrativa revelaria, assim, três núcleos: 1) um criador, e é criador porque age por intermédio da linguagem; 2) uma obra criada, na qual está incluído o próprio homem, ou seja, o homem, mesmo como narrador, só age como homologia do agir de Deus; 3) a linguagem antes de ser linguagem do narrador é linguagem como fundamento, pela qual e a partir da qual o próprio Deus se manifesta como Criador. Só posteriormente, aparece o agir do narrador. O narrador “é manifestado pela obra e pela Linguagem, assim como a terra e o céu são manifestados por Deus, e a luz e as trevas são manifestadas pela Linguagem.” (CASTRO, 1999, p. 3) A criação divina (os céus e a terra) e a linguagem (a luz e as trevas) não surgem, assim, a partir do momento que o narrador narra.

Como foi dito anteriormente, o narrador só pode narrar porque o homem já havia sido criado e ele só pode narrar porque já se move no horizonte e na linguagem. Esta, no entanto, ao ser usada pelo narrador não é a mesma que origina o dia e a noite. Observe-se que, na palavra do narrador, a linguagem pode ser lida (não necessariamente) como meio. Por sua vez, no aparecimento, na manifestação do dia e da noite, ela se mostra como medida. Daí concluir-se que para o narrador poder narrar e usar a linguagem, que já o precede. A filosofia denomina essa relação de homologia entre a obra criada e a obra narrada, entre a linguagem enquanto criação e a linguagem enquanto narração. (CASTRO, 1999, p. 3)

A frase *Bereshit bará Elohim et hashamaim ve-et haáretz*, no princípio criou Deus os céus e a terra, inicia a narrativa bíblica. Significativamente, a Torá(Pentateuco)⁶ começa com a segunda letra do alfabeto hebraico, a letra *beit*.

No *Midrash Bereshit (Gênesis) Rabá*, que segue abaixo, encontra-se a primeira questão suscitada pela primeira palavra da Bíblia, que é a de saber por que o relato da criação não é iniciado pela primeira letra do alfabeto hebraico e sim pela segunda. O termo *Midrash*, interpretação, deriva do verbo *darash*, cujo sentido original é “procurar”. A palavra admite, ainda, uma abrangência de significados, que vai desde o conceito de “buscar, solicitar informações a respeito de alguma coisa” (Jz 6:29) até o “procurar Deus” (Dt 4:29; Is 55:6; Sl 34:5) e, ainda, particularmente, na época pós-exílica, o significado de “perscrutar o texto bíblico a fim de encontrar ali a resposta

de Deus” (Esd 7:10). O *Midrash* é uma interpretação atualizada da fonte bíblica,⁷ isto é, dirigida ao momento presente: Gênesis Rabá 1, 10 sobre Gn 1, 1: Por que razão o mundo teria sido criado com a letra Bet? – Tal como a forma da letra *Bet* é fechada de três lados e aberta para frente, nós também não temos autorização para preocuparmo-nos com o que está debaixo ou por cima da terra, nem com o que aconteceu antes deste mundo ser criado... Devemos, tão somente, preocuparmo-nos com o que aconteceu desde a Criação do mundo, com o que está perante nós na terra. (*Midrash Bereshit Rabá* citado por IUSIM, 1966, p. 67)

Antes de comentar a divergência entre os mestres Ishmael e Aqiba no *Midrash* citado, cabe destacar alguns aspectos da língua hebraica, que se perdem com a tradução. A partícula *eth*, sem equivalente no idioma português, introduz o complemento do objeto direto determinado. Pode-se encontrá-la em Gn 1:1, diante das palavras que significam os céus e a terra, *eth hashamaim ve-ethhaáretz*. O verbo *bará* colocado no início da frase faz com que a ênfase seja dada à ação realizada pelo sujeito *Elohim*, Deus. Para Rabi Aqiba, discípulo do mestre Rabi Naum de Gamzo, cada particularidade do texto bíblico deve ser objeto de exegese, posição esta que se tornou predominante no judaísmo rabínico. Para a Escola de Rabi Ishmael, contrariamente, a “Torá falou a língua dos homens”, dessa forma, assim como pode haver no discurso humano termos expletivos, repetições às quais não há como atribuir um sentido particular, pode haver na palavra divina certas expressões que tornam impossível uma interpretação minuciosa. O curioso nesse *Midrash* é a explicitação das posições das duas escolas até certo ponto invertidas.

Rabi Ishmael diz a Rabi Aqiba que, se ele fosse coerente com os ensinamentos recebidos de seu mestre Naum de Gamzo, as partículas *eth* encontradas no primeiro versículo do *Gênesis* deveriam ampliar o conteúdo das palavras “céus” e “terra”. Rabi Aqiba responde que nesse caso, a partícula *eth* tem por função impedir que se coloquem no mesmo plano Deus, os céus e a terra. Dessa forma, o Rabi prende-se, portanto, à estrita função gramatical da partícula, que é a de designar o complemento verbal, o objeto direto determinado. Rabi Ishmael responde que é possível compreender que a partícula *eth*, cuja função não é gramatical, pode ser interpretada, como que englobando o conteúdo dos céus e da terra.

A primeira palavra da Bíblia, *bereshit*, é composta pela preposição *be* “em”, “no”, vocalizada sem o artigo, e pelo substantivo *reshit*, começo, princípio, parte inicial. A palavra *reshit* é formada por *rosh*, cabeça, e por *it*, que marca abstração. A ausência do artigo indica um estado construído, comum a todas as vezes que surge a expressão *reshit* no texto bíblico (Gn 10:10; Dt 18:12; Jr 2:3; 26:1; 27:1; 28:1; 49:34; Pr 8:22). O termo *reshit* está intrinsecamente ligado ao seguinte, o verbo *bará* (BÍBLIA, 1995, p. 29). Tenta-se explicar o verbo *bará*: em analogia com outras línguas semíticas ou com a raiz hebraica *barar* por intermédio das ideias de “construir, talhar, formar” e, ainda, “separar, distinguir”; em relação com o aramaico *bar*, no qual se constata a noção de “exterior”, o que corresponderia à teoria cabalística do *Tzimtzum*, ou seja, “contração” ou “diminuição”, “limitação” e “restrição.”⁸ (Citado por KETTERER & REMAUD, 1996, p. 35)

A *Septuaginta* traduziu *bará* pelo verbo grego *poiêô*, fazer, o qual é utilizado indistintamente, para cento e dezoito verbos hebraicos diferentes. Essa tradução altera o sentido do texto original e expõe algo significativo: o pensamento grego ignora a noção de criação *ex nihilo*. Para o pensamento grego, o universo é o próprio Ser, existindo desde sempre, e confundindo-se, em última análise, como ocorre em outras cosmogonias antigas, com os deuses. As versões gregas posteriores a *Septuaginta* (Áquila, Símaco, Teodociano) traduzem *bará* para o grego *ktizô*, construir, fundar, mais de acordo ao sentido hebraico (Citado por KETTERER & REMAUD, 1996, p. 35). Ainda analisando a raiz *bará* é possível encontrar o sentido básico de “criar” (HARRIS, 1998, p. 212-213). É diferente de *iatzar*, modelar ou formar, pois este enfatiza o ato de

dar forma a um objeto, ou seja, moldar o objeto envolvido, enquanto *bará* enfatiza o início do objeto. A palavra é usada no *kal* (construção verbal ativa com sentido simples) somente com referência à atividade divina, sendo, portanto, um termo de sentido teológico.

Haroldo de Campos em *Bereshit* (CAMPOS, 1984, p. 6-8; 12) procurou captar, na tradução para o português, o estilo bíblico, hebraizando as palavras para a língua portuguesa, tentando, poeticamente, estampar as suas vibrações originais. Na interpretação de Campos (CAMPOS, 1984, p. 6-8; 12), o primeiro versículo de *Gênesis*, o Iom Echad, literalmente dia um, aparece como: ordena cardinalmente os dias da criação. Considerando os termos hebraicos, lê-se, pois, dia um, dia dois, dia três, até o dia sete, o sábado, dia culminante da criação. A ordenação do tempo se configura em termos de um dia primeiro, seguido do segundo, terceiro, e assim sucessivamente. (WALDMAN, 1994-1995)

A raiz *bará* denota o conceito de “iniciar alguma coisa nova” (Ex 34,10; Nm 16:30; Is 4:5; 41:20; 48:6-7; 65:17-18; Jr 31:22; Sl 51:10-12). A palavra tem, ainda, o sentido de “trazer à existência” em algumas passagens bíblicas (Is 43:1; Ez 21:30-35; 28:13-15). Observa-se que a palavra *bará* é usada de modo mais frequente para descrever a criação do universo e dos fenômenos naturais (Gn 1:1; 21:27; 2:3). A palavra *bará* “nunca ocorre com o objeto de material e visto que a ênfase principal da palavra recai sobre a novidade do objeto criado, o termo empresta-se bem ao conceito de *creatio ex nihilo*, embora tal conceito não seja necessariamente inerente ao sentido da palavra” (Citado por KETTERER & REMAUD, 1996, p. 213). No texto bíblico, observa Maurício Waldman (1994-1995),⁹ *bará* designa o ato criador realizado por Deus, pois só Deus pode criar, ou fazer jorrar, de maneira súbita e soberana, o tempo. Ainda segundo Waldman, a palavra *bereshit*, que inicia a narrativa bíblica, revela que o essencial ao narrador do *Gênesis* “não é o que houve no princípio, mas sim, que houve um princípio. *Bereshit*, não significa no princípio, mas num princípio.” (NEHER, 1975, p. 176-177)

1. Ncomeçar Deus criando: o fogoágua e a terra
 2. Eateria era lodo torvo
 3. Eatreva sobre orostodoabismo
 4. Eosopro-Deus revoa sobre orostodágua
 5. EDeusdisse seja luz
 6. Efoiluz
 7. EDeusviu queeraboa aluz
 8. EDeus dividiu luz etreva
 9. EDeus chamouàluzdia
 10. Eatreva chamounoite
 11. Efoitardeefoimanhã
- dia um

Outros elementos podem ser trazidos para contribuir na interpretação da passagem inicial de *Gênesis*. A fonte talmúdica denominada de *Pessachim 68* proclama que o Universo não teria sido criado se não fosse pelo mundo espiritual, pela palavra Divina, pela *Torá*, chamada de *Reshit*, princípio de tudo (TORÁ, 2001, p. 1). No *Zohar*, Esplendor, uma das fontes básicas para os estudos cabalísticos, encontra-se uma concepção emanacionista da criação, a palavra *Elohim* (Deus) seria objeto e não sujeito de *bará*, sendo *Reshit*, “a partida ou arranco primário pelo qual o Deus imerso em si é exteriorizado.” (CAMPOS, 1993, p. 25)

O exegeta medieval Rashi de Troyes (1040-1105) comentando a passagem inicial de *Gênesis* argumenta que a primeira coisa a ser criada teria sido a luz. Rashi quer que o primeiro versículo seja traduzido da seguinte maneira: “No princípio da criação dos céus e da terra – que estava vazia, oca e escura – disse Deus: ‘Haja luz’”. A Escritura Sagrada não quer mostrar a ordem da

Criação, pois se quisesse o texto deveria aparecer: “primeiro criou os céus...”. A palavra *bereshit* no texto bíblico tem o sentido de “no princípio da Criação” (Gn 10:10; Dt 18:4; Jr 27:1). Rashi comenta que o fim do segundo versículo dá a entender que as águas já existiam antes dos céus e da terra, pois está escrito: “E o espírito de Deus pairava por sobre a face das águas” (Gn 1:2). Contudo, a Escritura não revelava a ordem cronológica, nem quando foi a criação das águas. Dessa forma inferimos que as águas antecederam a terra. (BERESHIT, 1993, p. 2)

Em seus estudos bíblicos, Haroldo de Campos (CAMPOS, 1993, p. 26-28; 43-44) privilegia a poesia e as possibilidades de recriação poética do texto original para a língua portuguesa. Sua “transcrição” para a passagem inicial de *Gênesis* revela uma preocupação com a poética e não com questões teológicas. Campos utiliza uma construção com o infinito substantivado, no começar, e com o verbo no gerúndio, criando. Isso permite remontar-se ao cenário da origem, à circunstância da criação no “feito” o seu “em se fazendo”. Começar e criando aliteram (como *bereshit* e *bará*). As traduções dessa mesma passagem em versões editadas da Bíblia traduzem *bará* como “criou”, cingindo-se ao princípio da “ação acabada”. No caso específico do trabalho de Campos, o uso do gerúndio acaba por designar um fato ainda inacabado naquele instante passado a que o texto se refere. Dessa forma temos: “No começar § Deus criando §§§” (CAMPOS, 1993, p. 45). Outro dado curioso resgatado pelo autor e que enriquece seu trabalho é saber explorar a acentuação massorética. Assim, ele resgata os acentos rítmicos, as possibilidades de modulação oral, a estrutura rítmica de elevar ou cair do canto dos sinais, o que confere, ao leitor, uma maior amplitude para a compreensão do sentido do texto.⁹

A acentuação massorética foi criada por escribas, antigos mestres fariseus, que preservavam o texto bíblico. O termo *massoreta* origina-se do hebraico *massorá* “cadeias” ou “tradição”; donde, “legar”, “transmitir”. Como o alfabeto hebraico só possuísse consoantes, os massoretas criaram no século 9 um tipo especial de vogais, na realidade pontos e traços, colocados acima, ao lado e abaixo das consoantes, permitindo dessa forma, uma prosódia adequada do texto bíblico que preserva o seu sentido.

Os massoretas também criaram símbolos para os acentos musicais, chamados de *taamim*, que significam, literalmente, “gostos”; denominados às vezes, *nequimot* “notas” ou “melodias”. Essa acentuação constituía um sistema de notação musical para o cântico do texto hebraico nas leituras públicas da Torá.¹⁰

A entoação do texto bíblico por meio dos acentos colocados acima e abaixo das sílabas hebraicas pode ser descrita como uma forma de declamação musical, realizando a fusão da palavra com a melodia. Os *taamim* assemelham-se grandemente às *neumas*, o sistema de *sinais* musicais que a Igreja Bizantina foi a primeira a adotar. As *neumas* e os *taamim* apareceram no século 9, ambos representando sistemas rudimentares e inexatos de notação de cantigas.

Os *taamim* eram indicações ligeiras ao leitor ou entoador, sugerindo quando elevar, abaixar ou sustentar a voz, ou quando deveria fazer uma pausa longa ou breve. Esse sistema de notação não colocava a ênfase na música, mas, nas sílabas das palavras hebraicas do texto, o ritmo provinha das sílabas que havia no cântico. Com o tempo, tropos ou grupos de notas foram justapostos para a ornamentação das sílabas mais significativas visando a dar-lhes maior ênfase musical e aprimorar o texto. Os *taamim* não indicavam valores dinâmicos precisos em tom e em tempo e não tinham escala nem ritmo. Não havia ordem na sequência de sons. O leitor-cantor não obedecia a regras, simplesmente improvisava elevando, baixando e sustentando as notas, fazendo pausa quando os sinais indicavam que devia fazê-lo. O leitor-cantor repetia, dessa forma, o esquema tal como aprendido a entoar segundo a tradição oral.

Surgiram várias formas de salmódias judaicas em diferentes países de acordo com diversas correntes da tradição musical judaica. Os *taamim* ainda são usados na leitura em cantilena do texto bíblico.¹¹ Conhecer a função de cada sinal, conjuntamente, com a passagem bíblica, permite compreender o sentido do texto muito além de apenas se considerar as regras gramaticais e as palavras isoladamente.

No livro de *Gênesis*, tem-se: “Façamos homem à nossa imagem segundo a nossa semelhança; (...) E criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; macho e fêmea criou-os” (Gn 1:26-27). Está escrito que o ser humano foi criado à imagem de Deus. Não somente na capacidade de pensar, como também *leemor*, dizer, e não tanto de falar, uma vez que se pode falar à toa. Onde, dizer é dizer efetivamente coisas, expressar e comunicar o próprio pensamento, realizar troca de ideias e relações com os outros seres humanos, e que, transmitindo ideias sempre mais elaboradas de uma geração à outra, tendem a participar da criação. Dessa forma, Deus cria o mundo e posteriormente, o ser humano, para ser seu parceiro para completar a criação. Essa criação não está restrita ao mundo, mas inclui, também, a narrativa bíblica.

A letra *Alef* é a primeira letra da palavra *Adam*, o nome do primeiro homem. *Adam* origina-se de *adamá* “terra”, pois, segundo o relato bíblico, *Adam* (Adão) foi feito de terra. É, igualmente, a letra inicial da palavra *emét*, verdade. Se se tirar a letra *Alef* da palavra *emét*, tem-se *met*, morto. Simbolicamente, parar e não fazer de tudo para entender e se comunicar é uma forma de morte. A interpretação do texto bíblico se realiza, assim, por meio do ser humano, que, criado à imagem divina, possui a capacidade de expressar e estar em constante diálogo com o projeto da criação.

Outro elemento constante na narrativa bíblica é o pacto que se estabeleceu entre Deus e o homem, especificamente, entre Deus e Israel. Tal pacto vai sendo, paulatinamente, desvelado ao longo do texto bíblico de acordo com a capacidade dos homens em compreender o sentido da vontade divina. Dessa forma, o pacto constrói-se e desconstrói-se na medida em que o homem vivencia os acontecimentos e se dispõe a estar aberto para compreender o sentido do mesmo.

O vocábulo latino *pactum/pactus* origina-se do verbo *paciscor*, fazer um tratado, acordo, pacto, convenção, em sua forma mais antiga, *pacere*. Quase sinônimo de *pactio*, pacto, convenção, acordo e contrato, possui a mesma raiz de *pax*, *pacis*, paz.¹² A ideia do pacto ganha, assim, uma nova dimensão, tendo como ponto de partida o verbo *paciscor*, contratar. Esse verbo é o incoativo de *pango*, que entre outros significados, tem o sentido de escrever poesias, poetar.¹³

Sendo assim, a Escritura, ao apontar para o princípio, ou seja, para a abertura que a Torá propicia, além do pacto de Deus com Israel e estes com a linguagem, iluminam o leitor para torná-lo capaz de pensar e falar sobre a vida. O pensar e falar não se reduzem a uma faculdade humana, mas significam, essencialmente, articular o destino do ser no homem.¹⁴ Desse modo, o pensar que acolhe a Palavra e tenta redizê-la, é poesia, pensamento originário. Pensando nos elementos Poesia-Palavra-Linguagem temos que, Deus como Linguagem é o pacto. O próprio texto bíblico é Linguagem. E nisso consiste a essência do pacto e da identidade do grupo judaico, o Povo do Livro/Linguagem.

* **Claudia Andréa Prata Ferreira** é Doutora em Letras, professora do Setor de Hebraico do Departamento de Letras Orientais e Eslavas da Faculdade de Letras da UFRJ e do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) do Departamento de História da UFRJ.

Notas

1 Tomou-se, como referência, o trabalho do Professor Manuel Antônio de Castro, Titular de Poética da Faculdade de Letras da UFRJ: CASTRO, M.A. (1999a) e (1999b) e a versão atualizada disponível em: <<http://acd.ufrj.br/~travessiapoetic/ensfilosoficos.htm>>. Acesso em: 18/10/2006.

2 O ato de narrar torna-se possível à medida que o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. Segundo Walter Benjamin, (BENJAMIN, p. 114-119; p. 197-221) a arte de narrar origina-se na experiência (*Erfahrung*). A palavra alemã *Erfahrung* origina-se do verbo *erfahren*, que significa "chegar a saber". Narrar é a capacidade de cada um trocar experiências com o outro. No seu sentido etimológico completo, o verbo latino *narrare* significa "fazer conhecer". Portanto, *erfahren* e *narrare* fazem chegar o conhecimento ao homem.

3 CASTRO, [s/d]. Disponível: <<http://acd.ufrj.br/~travessiapoetic/ensfilosoficos.htm>>.

4 Para este artigo, usou-se a edição da TORÁ. A Lei de Moisés. (2001). Salvo indicação em contrário.

5 Em hebraico, com o significado de "Orientação", "Ensino". Primeira parte do *Tanach* (Bíblia Hebraica) a ser escrita, composta pelos Cinco Livros de Moisés (Pentateuco): *Bereshit* (Gênesis), *Shemot* (Êxodo), *Vayikrá* (Levítico), *Bamidbar* (Números) e *Devarim* (Deuteronômio). Uma observação sobre os nomes dos livros que compõem o Pentateuco: Os nomes que derivam do grego estão relacionados com o conteúdo, enquanto que as denominações hebraicas são constituídas pela primeira ou principal palavra do início de cada livro.

6 Na tradição judaica, a Bíblia Hebraica (erradamente designada por Antigo Testamento, em oposição a Novo Testamento) é conhecida pelo termo *Tanach*, palavra que é composta pelas iniciais de três grupos diferentes de escritos: Torá (Pentateuco), *Neviim* (Profetas) e *Ketuvim* (Escritos). O conjunto do *Tanach* foi canonizado na época do Segundo Templo, entre os períodos persa e helenístico, tornando-se a parte central da Tradição Escrita, *Torá Shebik'tav*. A Tradição Escrita serve de referência e matéria-prima para a Tradição Oral, *Torá Shebealpe*, que a permeia constantemente, interpretando-a, atualizando-a e transmitindo-a para as gerações. Para os judeus, as histórias e os ensinamentos da Tradição Escrita estão associadas aos *Midrashim*. O *Midrash* é uma interpretação livre e imaginosa do texto bíblico, especialmente da Torah (Pentateuco) e caracteriza-se por usar as formas literárias como aforismos sábios, máximas morais, provérbios populares, metáforas poéticas, analogias, lendas, fábulas, parábolas, alegorias e anedotas. Os *Midrashim* se originaram em palestras e homilias populares que eram realizadas na sinagoga, na Casa de Estudo, em hebraico *Beit HaMidrash* ou na Academia Talmúdica. Acredita-se que tal costume foi iniciado pelos escribas da Judeia ou por Antígono do Sokho, no século 3 a.E.C. Essas exposições ou sermões eram pronunciados no *shabat*, nos dias santos e por ocasião do surgimento da lua nova. A forma midráshica ou discursiva de livre exposição de uma lição popular tendo como ponto de referência a Tradição Escrita já se revela em alguma das obras pré-cristãs dos Apócrifos e dos Pseudo-epígrafos e nas obras gregas de Filon de Alexandria no século 1.

7 O método *peshat* consiste na interpretação do texto bíblico ao pé da letra. Corresponde ao significado simples e evidente que ressalta da primeira leitura do versículo. Comparado aos outros três métodos, que interpretam o versículo sob um ponto de vista relativamente subjetivo, o *peshat* nos fornece seu significado objetivo, natural. Os mestres talmúdicos, ainda que reconhecendo a razão de ser dos demais métodos, estabeleceram que, via de regra, *ein micrá iotzé miedei p'shutó* "o versículo não deve sair do seu sentido natural". O método *remez* supõe que ao lado do sentido literal do texto bíblico existe outro, colateral e mais elevado, que insinua um significado mais profundo. Este significado pode ser atingido por meio de uma interpretação alegórica, tomando os termos do verso como símbolos e alusões. Segue abaixo, um trecho da *Mishná - Talmud Ierushalmi Rosh Hashaná 3,8* - comentando um texto bíblico - Ex 17:11 - pelo método *remez*: / "E Josué fez conforme lhe dissera Moisés, pelejando contra

Amaléc... E acontecia que, quando Moisés levantava a sua mão, Israel prevalecia; mas quando ele baixava a sua mão, prevalecia Amaléc.” Ora, foram porventura as mãos de Moisés que fizeram ou acabaram com a guerra? – Claro que não! Mas para te ensinar que, enquanto os filhos de Israel olhavam para o Alto e submetiam o seu coração ao Pai do Céu, eles predominavam; mas deixando de fazê-lo, eles sucumbiam. Da mesma forma, deves interpretar este outro (verso): ‘E o Eterno disse a Moisés: Fazei-te uma serpente abrasadora, põe-na sobre uma haste; e todo o que for mordido, olhando para ela, viverá’. Ora porventura adianta olhar a serpente? Não! Mas enquanto os filhos de Israel olhavam para o Alto e submetiam o seu coração ao Pai do Céu, sentiam-se aliviados/. O método *remez* procura encontrar nexos entre palavras e expressões iguais situadas em pontos diferentes do texto e as une entre si de maneira reflexiva ou narrativa, de acordo com os casos, a fim de enfatizar a unidade do conjunto, cujas partes estão estreitamente ligadas umas às outras. Podemos observar que o método *remez* não se opõe ao *peshat*, apenas procura completá-lo, dando-lhe um sentido mais elevado. O método *drash* é o principal método de exposição interpretativa e consiste numa análise minuciosa do texto, versículo por versículo, letra por letra, numa correlação próxima e remota. O *Drash* é a explicação alegórica. A palavra *darash/drash* é derivada da mesma raiz da palavra *Midrash*. Donde *drash* ter o sentido de “expor”, “interpretar” e “deduzir”. O verbo *darash* opera a ideia de uma pesquisa intensiva e de um esforço inerente à vontade de encontrar. Quando aplicado ao texto bíblico, significa pesquisar o sentido da palavra divina e, de certa forma, procurar o próprio Deus em sua palavra. A ideia de procura intensiva presente no verbo *darash* sugere, quando este é aplicado pela tradição rabínica na exegese do texto bíblico, que este não diz tudo de si mesmo e que deve haver esforço para dele escutar o sentido. O trabalho do método *drash* é de desbastar o texto para fazer vir o seu sentido oculto. O método *drash* chegou ao auge no século II com Rabi Akiva. Lemos em *Pirkei Avot*: “Aprofunda-te (na Torá) e volta continuamente a ela, pois tudo nela está contido” (*Pirkei Avot* 5,25). A própria Bíblia leva-nos às origens do estudo e da exegese do texto bíblico no *Neemias 8*, quando relata a maneira como, após a volta do exílio, Esdras e os escribas realizam a leitura do texto (bíblico) colocando-o no centro da vida do povo de Israel. O método *sod* (segredo) é o que interpreta o texto bíblico em seu sentido místico, visando descobrir-lhe seu sentido *oculto*. Contrariamente aos métodos *remez* e *drash*, o *sod* se opõe ao *peshat* e afirma audaciosamente que o versículo diz uma coisa e significa outra, pois quer ocultar seu verdadeiro significado que pertence a *sitrei Torá* “mistério da Torá”. Finalmente, o *Sod* “segredo” é o sentido místico e secreto investigado pela *Cabalá*. A palavra *Cabalá* tem seu sentido derivado do verbo hebraico *Lekabel* “receber”. A *Cabalá* entendida como a tradição mística é uma das facetas do misticismo judaico. A mística é a tentativa do indivíduo de uma nova Revelação por intermédio da união com o divino, da compreensão do cosmos, do homem, da Criação. A mística é o processo inverso da Revelação da religião clássica. Nesta, a comunidade recebe a manifestação por meio do gênio religioso que se dirige a seus irmãos. No misticismo, é o indivíduo que procura a comunicação com o seu Deus, em uma revelação individual, para ele próprio, o que significa a “união mística”. O acrônimo *Pardes* abrange os quatro métodos da exegese judaica cristalizado na Idade Média e passa a ser amplamente empregado pelos exegetas daquele período. Estamos nos referindo às quatro classes de sentidos, na interpretação da Bíblia, conforme o dístico de Nicolas Delira, que se tornou famoso na Idade Média: *Littera gesta docet, quid credas alegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia*, isto é, a letra ensina os feitos, para que creias na alegoria, para que faças as coisas morais, nas quais tenha comparação. Tem-se, então, que, o sentido literal se ocupa com a realidade histórica; em que se deve crer, ensina o sentido alegórico; como se deve agir, ensina o sentido moral e, por fim, a finalidade, ensina o sentido anagógico, místico.

8 Sobre a doutrina do *Tzimtzum*: o processo de criação é precedido por uma contração de Deus, a Sua retirada de um ponto, para ceder lugar à Criação.

9 WALDMAN, Maurício. *Bereshit: a criação da diversidade*. 1994-1995.

Disponível em: <http://www.mw.pro.br/mw/mw.php?p=p04_04_17&c=r>. Acesso em: 09/10/2006.

10 Os acentos hebraicos servem basicamente a três propósitos: 1) Eles marcam a tonicidade da palavra. Ela geralmente será a última sílaba da palavra, mas também poderá ser a penúltima. 2) Eles regulam a recitação dos textos bíblicos, pois os rolos de textos bíblicos lidos nas sinagogas não têm pontuação, e as vogais e os acentos são recitados de memória. 3) Eles servem como sinais de pontuação, mostrando como era percebida a estrutura da frase por ocasião quando foram colocados no texto. Como sinais de pontuação, os acentos podem ser disjuntivos, que separam, ou conjuntivos, que ligam. Esses sinais nos ajudam a identificar as partes que compõem uma frase hebraica e são, desta forma vital para a compreensão do sentido do texto.

11 A leitura do texto bíblico é ainda realizada nos dias atuais na forma de canto.

12 Veja-se: <<http://bible.ort.org/default.asp>>, uma das possibilidades de cantilação do texto hebraico bíblico.

13 Ver: ALBERTONI, E. A. (1989) v. 14. p. 23.

14 CASTRO, 1976, p. 71.

Documentação Textual

BERESHIT. CHUMASH. *Bíblia*. Com comentários de Rashi. São Paulo: Trejger Editores, 1993. v.1, Sefer Bereshit (Gênesis). p. 2-3, 8.

BÍBLIA, A. *No princípio* (Gênesis). Tradução para o francês e comentários de André Chouraqui. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

TEB. BÍBLIA, A. Tradução ecumênica. São Paulo, Loyola: Paulinas. 1995.

TORÁ. A Lei de Moisés. Edição revisada e ampliada da obra A Lei de Moisés e as Haftarót. Inclui a tradução das Cinco Meguilot por David Gorodovits e Ruben Najmanovich. São Paulo: Sefer, 2001.

Referências

ALBERTONI, Ettore. Pacto. In: *Enciclopédia Einaudi. Estado-Guerra*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989. v. 14. p. 11-43.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, v. 1, [s.d.].

CAMPOS, Haroldo de. *Bereshit: a gesta de origem*. In: *A Bíblia revisitada*. Edição Especial do Folhetim, número 369, São Paulo, *Jornal Folha de S. Paulo*, 12 de fevereiro de 1984. p. 6-8, 12.

CAMPOS, Haroldo de. *Bereshit: a cena de origem (e outros estudos de poética bíblica)*. São Paulo: Perspectiva, 1993. (Signos, 16).

CASTRO, Manuel Antônio. *O homem provisório no Grande Ser-tão: um estudo de Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: INL, 1976. (Biblioteca Tempo Universitário, 44)

CASTRO, Manuel Antônio. *Etimologia: significado e alcance*. Rio de Janeiro, 1999a. (Manuscrito)

CASTRO, Manuel Antônio. *Etimologia: significado e alcance*. Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://acd.ufrj.br/~travessiapoetic/ensfilosoficos.htm>>. Acesso em 18/10/2006.

FERREIRA, Cláudia A.P. *O pacto da memória: interpretação e identidade nas fontes bíblica e talmúdica*. Rio de Janeiro: UFRJ/Faculdade de Letras, 2002. Tese de Doutorado em Ciência da Literatura (Poética).

FUKCS, Betty. *Freud e a judeidade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2000.

HARRIS, R. Laird et alii. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Trad. Márcio L. Redondo et alii. São Paulo: Vida Nova, 1998.

IUSIM, Henrique. *Uma visão panorâmica da história do judaísmo clássico em perguntas e respostas*. Rio de Janeiro: Biblos, 1966.

KETTERER, Eliane e REMAUD, Michel. *O midraxé*. Trad. Maria C. de M. Duprat. São Paulo: Paulus, 1996. (Documentos do mundo da Bíblia, 9)

NEHER, André. Visão do tempo e da história na cultura judaica. In: *As culturas e o tempo*. Coletânea de estudos reunidos pela UNESCO. Petrópolis: Vozes; São Paulo: EDUSP, 1975.

TREBOLLE BARRERA, Julio. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*: introdução à história da Bíblia. Trad. Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1995.

WALDMAN, Maurício. *Bereshit*: a criação da diversidade. 1994-1995. Disponível em: <http://www.mw.pro.br/mw/mw.php?p=p04_04_17&c=r>. Acesso em: 09/10/2006.