



## Encontrando um intracódigo entre hebraico e português: Haroldo de Campos e a transcrição de *Qohélet*

Finding an Inter-Code In-Between Hebrew and Portuguese: Haroldo de Campos and the Transcription of *Qohélet*

Izabela Guimarães Guerra Leal\*

Márcio Danilo de Carvalho Carneiro\*\*

**Resumo:** Pretendemos refletir acerca de um intracódigo entre hebraico e português, presente na transcrição de *Eclesiastes*, empreendida pelo poeta Haroldo de Campos em *Qohélet/O-Que-Sabe Eclesiastes: poema sapiencial* (1991). A relevância dessa obra seminal para a tradução bíblica no país está na deliberação em respeitar a respiração prosódica e a disposição tipográfica da composição, originalmente escrita em Hebraico. Trata-se de uma prática de tradução criativa, que se executa como processo de antropofagia e recriação, contribuindo assim para a constituição de uma literatura nacional, brasileira, sendo um ato de devoração crítica do outro e assimilação do estrangeiro. A tradução de Haroldo de Campos será por fim posta frente à edição da Bíblia mais difundida no país, de João Ferreira de Almeida.

**Palavras-chave:** *Qohélet*. Transcrição. Haroldo de Campos.

**Abstract:** This paper intends to discuss the evidence of an intracode between Hebrew and Portuguese in the poetic transcription of *Ecclesiastes* by the Brazilian poet Haroldo de Campos. The author published *Qohélet/O-Que-Sabe Eclesiastes: poema sapiencial* in 1991. The book is relevant for the timeline of Bible translations in Brazil for respecting the Hebrew prosody (stress and pace) and typography. It is indeed a product of creative translation, by means of anthropophagy as a cultural mechanism and recreation, an act of critical devouring of the other and assimilation of the foreign, a project for Brazilian literature enrichment. In addition, this paper will compare the transcription of Haroldo de Campos to the Bible translation of João Ferreira de Almeida, the bestselling book in the country.

**Keywords:** *Qohélet*. Transcription. Haroldo de Campos.

Neste artigo, percorreremos os pressupostos teóricos que possibilitaram Haroldo de Campos a encontrar uma língua média entre hebraico e português, resultando em sua transcrição de *Eclesiastes* intitulada *Qohélet/O-que-sabe Eclesiastes: poema sapiencial* (1991). Neste texto, fruto da pesquisa iniciada em



agosto de 2015, revisaremos conceitos relevantes aos estudos da tradução que serviram como base à proposta tradutória haroldiana para analisarmos determinados versos do grande poema existencial que é o livro *Qohélet* (*Eclesiastes*), inserido no cânone bíblico judaico e cristão.

Haroldo de Campos advoga uma operação tradutória que transforme o signo linguístico a fim de “redesenhar sua forma semiótica dispersa, disseminando-a, por sua vez, no espaço da sua própria língua” (CAMPOS, 1981, p. 189). O intracódigo, que permite o “estranhamento” ou uma outra língua dentro da própria língua de chegada, só é possível após a abertura do tradutor ao estrangeiro. Segundo Izabela Leal (2013, p. 55), é “o estrangeiro pensado não como algo que está fora do próprio, mas que o constitui como alteridade em relação a si, que revela em seu âmago o núcleo silencioso de uma heterogeneidade irreduzível”. A poesia hebraica de *Qohélet* demanda uma abordagem tradutória que lhe seja congênita, ou seja, que receba a diferença entre idiomas não como impedimento, mas como possibilidade de criação, originalidade e poesia.

Intentei “hebraizar” o português. [...] Hebraização, no meu caso, não encerra a ambição desmesurada de reprimar o texto original em sua “autenticidade” perdida. Supõe, tão-somente, o projeto operacional de resgatá-lo, quando possível, em sua poeticidade, ampliando os horizontes de minha língua e explorando-lhe as virtualidades ao influxo do texto hebraico (CAMPOS, 1991, p. 31).

É digno de nota que Walter Benjamin tenha feito remissão não a um filósofo ou crítico literário, mas ao poeta Mallarmé, antes de fazer suas considerações sobre o que chamou de ‘*die reine Sprache*’ (língua pura), ou ‘*Sprach der Wahrheit*’ (língua da verdade), em seu ensaio *Die Aufgabe des Übersetzers*<sup>1</sup> (*A tarefa do tradutor*, 2011), publicado em 1923, como prefácio à tradução dos *Tableaux Parisiens*, de Baudelaire. Transcrevemos aqui o poema citado por Benjamin como foi traduzido por Haroldo de Campos (1997, p. 161).

as línguas imperfeitas por isso que são muitas,  
falta a suprema: pensar sendo escrever  
sem acessórios nem murmúrio mas tática  
ainda a palavra imortal, a diversidade  
na terra, dos idiomas impede que se  
profiram as palavras que, senão haveriam de encontrar  
por um ato único de cunhagem, ela mesma materialmente  
a verdade<sup>2</sup>



Optamos por usar essa tradução por ser mais simples, a partir dela, apontar alguma ressonância entre Walter Benjamin e Haroldo de Campos. O filósofo preferiu inserir o trecho ensaístico em francês, sem qualquer tradução ou comentário detalhado, possivelmente para instigar um estranhamento por parte do leitor. Susana Lages, tradutora de Benjamin no Brasil, adverte que a própria frase usada por Mallarmé seria “extremamente elíptica” e “sintaticamente estranha” (LAGES, 2007, p. 198). É um caso peculiar de duplo estranhamento.

Ao fazer essa citação, Benjamin discorre sobre a “saudade” (*Sehnsucht* – aspiração de completude e redenção<sup>3</sup>) daquela “língua pura”, da “língua da verdade”, que é tarefa do tradutor resgatar. A relação com a “língua suprema” de Mallarmé não se dá pela suposta existência de determinado parentesco entre línguas, ou seja, não pressupõe uma raiz linguística comum entre os idiomas, mas pelo modo de intencionar em qualquer idioma. Para Mallarmé, é o poeta quem supre a imperfeição das línguas por intermédio do verso. Em Benjamin (2001, p. 112), isso se dá na figura do tradutor, cuja tarefa “consiste em encontrar na língua para a qual se traduz a intenção a partir da qual o eco do original é nela despertado”, i.e., achar o intracódigo que opera entre os idiomas, achar uma língua média que comporte a informação poética do texto de partida em um segundo idioma.

Em “Paul Valéry e a poética da tradução” (CAMPOS, 2013, p. 61), Haroldo de Campos afirma que Benjamin deixou de reproduzir um trecho “decisivo” (p. 70) em que Mallarmé defende que o “verso [...] remunera o defeito das línguas” (p. 70), ou seja: existe porque as línguas são imperfeitas. Campos ainda explica que não é o tradutor de uma obra de arte verbal em si que faz esse conserto, mas “é o próprio poema que presenteia as línguas ‘impuras’ com o suplemento remunerador (*múnus* [raiz do verbo ‘remunerar’ citado há pouco], em latim, quer dizer ‘presente’ ou ‘dom’), redentor do pecado babélico de dispersão que as afeta” (p. 70). Ou seja, “concluiremos que a cisão entre a ‘língua suprema’ e as múltiplas ‘línguas imperfeitas’ resulta da condição babélica, da precária condição da humanidade dispersa e dividida entre múltiplas línguas não inteligíveis entre si” (CAMPOS, 1997, p. 62).

O chamado “pecado original” ocorre no terceiro capítulo de *Gênesis*, resultando na expulsão da raça humana do paraíso. Tempos depois, os homens se reuniram e fundaram uma cidade com uma torre, cujo topo os elevaria até o céu, onde todos se congregariam, “vinculados por uma língua-lábio una (*safá’ebath*)” (CAMPOS, 1997, p. 159), mas que principalmente “lhes permitiria outorgar-se um nome” (p. 159). Eis a completude do castigo: no momento em que a humanidade se organiza a fim de resgatar o poder de nomear algo, que era exatamente a condição adâmica (*das adamitische Namengeben*, em Benjamin)



quando estávamos no paraíso, o criador (chamado, parece que ironicamente, de *HaShem* – O Nome) nos toma a “língua da verdade”, deixando-nos apenas com uma paródia dela, uma língua imperfeita, a “palavra exteriormente comunicativa” (p. 159). Segundo a interpretação benjaminiana, a história das línguas reserva, em seu final, um renascimento infinito da “língua suprema”. Por hora, enquanto essa redenção categórica das línguas não aconteça, a tarefa do tradutor é messiânica por fazê-la presente por meio do intracódigo, ou seja, uma língua de intermédio que reconstrua a poesia original em outro idioma.

Podemos voltar uma última vez à questão da Torre de Babel: George Steiner, professor e crítico literário francês, desenvolve o conceito de interlíngua a partir da suposição de uma língua universal, que precederia as diferentes línguas originadas em Babel. O texto bíblico afirma: “naquele tempo, toda a terra era uma só língua e as palavras eram as mesmas” (*Gênesis*, 11:1, tradução nossa). É nesse contexto que *After Babel: aspects of language and translation* (STEINER, 1976) oferece contribuições relevantes aos estudos da tradução e, em particular, às reflexões propostas neste artigo, por também debater a revelação do intracódigo (ou interlíngua) entre idiomas.

Em seu livro, Steiner aponta para vestígios dessa língua universal manifestos na unidade formada entre o texto original e sua tradução. Essa unidade evidencia a capacidade do tradutor em restituir as virtudes do primeiro texto. Embora Campos dedique-se a esse ofício seguindo nominalmente os princípios expostos por Benjamin, traçamos aqui uma afinidade particular entre a busca de um intracódigo entre idiomas, parte da proposta haroldiana de tradução, e o conceito de interlíngua apresentado por Steiner em *After Babel* (1976). Tal construção de pensamento faz com que uma tradução criativa de *Qohélet* seja capaz de vivificar a recepção do texto hebraico por escolher o caminho da transcrição isomórfica: “libertar na sua própria aquela língua pura, que está desterrada na língua estranha; liberar, através da transpoetização [...], aquela língua que está cativa [...] na obra, eis a tarefa do tradutor” (CAMPOS, 2013, p. 98).

O leitor brasileiro não dispunha de uma tradução da poesia hebraica canônica que lhe remunerasse o que foi eventualmente extirpado por versões que priorizaram a informação (conteúdo) em detrimento do teor poético – a forma. A abordagem purista dos teólogos e gramáticos gerou uma tradução semântica. Traduzir poesia, segundo o princípio benjaminiano que tanto fascinou Haroldo de Campos, é “extrair sua chama da eterna *pervivência*<sup>4</sup> das obras” (BENJAMIN, 2008, p. 57).



Os pontos resenhados aqui, por intermédio do diálogo entre diversos autores, nos serão úteis para identificar o intracódigo entre hebraico e português, desenvolvido por Campos em sua transcrição de *Qohélet* (1991).

*Eclesiastes* é um monólogo dramático que esmerilha as complexas experiências da vida de uma pessoa em conflito consigo mesma. *Qohélet*, seu autor, não se refere a Deus usando o tetragrama sagrado, considerado o nome próprio de Deus, o nome que fez o pacto com Israel no monte Sinai. Usa sempre *Elohim*, o Deus criador dos céus, da terra e da humanidade. Esse velho filósofo não questiona a fé hebraica ou qualquer problemática nacional, política ou sionista. Interpela o nome de Deus associado à origem do homem e de seu mundo, na forma de dois tons que se contrastam, demandando alta proficiência e estilo de seus tradutores: o tom oracular (autoritário-repetitivo, i.e., a “voz de *Elohim*”) e o mais imediato, a “voz do homem”. Haroldo de Campos lança mão do *paideuma* literário moderno nacional para caracterizar essa variação. Encontra uma retórica que o auxilie em Guimarães Rosa (*Grande Sertão: veredas*) e João Cabral de Melo Neto (*Autos*), “como também em certo estrato da dicção drummondiana” (CAMPOS, 1991, p. 34). Trata-se de obras que igualmente apresentam a tradição pela memória oral de um povo, mas a revitalizam literariamente. Campos relata:

Procurei, de minha parte, no *Qohélet*, preservando o “estilo-provêrbio”, aforismático-reiterativo, injetar, onde cabível, para determinados propósitos, a inflexão oral de expressões como “vivente” (em lugar de “ser vivo”) ou “feito” (em lugar de “como”), ou mesmo de um coloquial urbano de contornos próximos, correntios: “vou largar ao vinho / o meu corpo [...] e ligar-me ao delírio” (II, 3). Ao lado do tom elevado sentencioso, dominante em muitas passagens, busquei manter o registro irado, o registro irônico, o registro “gozoso” (do prazer no comer, no beber, no amar) além do registro pragmático, destinado à orientação dos discípulos numa sociedade em transformação submetida ao poder estrangeiro e ao impacto da cultura helenística (CAMPOS, 1991, p. 34).

O intracódigo (ou interlíngua) faz-se manifesto quando o tradutor, em seu caráter messiânico, amalgama o que recebe do texto de partida com o *corpus* literário coletivo já inerente à língua de chegada, que Campos chama nesse momento de “fundo retórico pré-constituído” (p. 34). O leitor recebe um conteúdo poético que lhe é estrangeiro, proveniente do universo linguístico e



fonético hebraico, em um alargamento possível de seu próprio universo linguístico. Vejamos:

וַיִּרָח הַשֶּׁמֶשׁ וַיָּבֵן הַשָּׁמַיִם

*vezarách hashêmesh uvá hashámesh*

e se levantará o sol e se porá o sol<sup>5</sup>

Haroldo de Campos conseguiu, de forma isomórfica, uma poesia no limiar entre hebraico e português. Uma língua média entre as duas culturas – um intracódigo: “E o sol desponta e o sol se põe” (p. 45).

Campos precisa de nove palavras, enquanto *Qohélet* usa apenas quatro. Analisando morfologicamente, vemos quatro compostos, pois as conjunções e artigos são prefixados às palavras hebraicas. Usaremos a transliteração para evidenciar as sílabas tônicas na frase. Note que prefixos (artigos e conjunções) são átonos, i.e., têm pronúncia fraca. Para evidenciar a mudança de tom durante a leitura, podemos escrever os prefixos em caixa-baixa: *veZARÁ haSHÊMESH*. A primeira palavra é oxítônica (cuja sílaba tônica é a última), como a maior parte léxico hebraico, enquanto a segunda é paroxítônica – a sílaba tônica é a penúltima.

Podemos ainda reconfigurar a transcrição de Haroldo de Campos para também evidenciar a mudança tonal: eoSÓL desPÔNTA. Exatamente a mesma sequência do texto em hebraico, uma palavra oxítônica seguida por uma paroxítônica, com as conjunções e artigos prefixados às palavras. Vejamos o resto do verso: *uVÁ haSHÁMESH*. Com Campos: eoSÓL sePÔE. Agruparemos também os pares de rima, em hebraico transliterado: *veZARÁ haSHÊMESH uVÁ haSHÁMESH*. Transcrito para o português: eoSÓL DESPÔNTA eoSÓL sePÔE.

O que isso significa, então? E qual a relevância dessa análise? A prosódia, ou seja, o ritmo de leitura, foi reconstituído em português sem qualquer perda semântica. João Ferreira de Almeida, ministro da Igreja Reformada e idealizador da eu veio a ser a primeira tradução completa da Bíblia em português (1694), prefere transferir apenas as informações encontradas no verso: “O sol nasce, e o sol se põe” (ALMEIDA, 1960). Nessa versão, o leitor é privado da possibilidade de receber o texto como poesia por conta da inexistência de musicalidade, traço poético mais acessível ao leitor.

Para tanto, Campos consultou a tradução de *Qohélet* pelo poeta argelino André Chouraqui. Ao lê-la, e principalmente após compará-la com a versão mais tradicional em francês, traçamos paralelos e concluímos que os projetos tradutórios são correlatos: a transcrição de Haroldo de Campos para o



português compartilha os mesmos princípios da tradução hebraizante de Chouraqui, enquanto a tradução semântica de João Ferreira de Almeida obtém uma redação final semelhante à Bible de Jérusalem, que Campos considerou mais hermenêutica.

וַיִּרְחַח הַשָּׁמַיִם וַיִּבֶא הַשָּׁמַיִם

*vezarách hashêmesh uvá hashámesh*

Em português	
O sol nasce, e o sol se põe (Almeida)	E o sol desponta e o sol se põe (Campos)
Em francês	
<i>Le soleil se lève, le soleil se couche</i> (Bible de Jérusalem)	<i>Le soleil brille, le soleil decline</i> (Chouraqui)

A versão religiosa comunica que o sol “*se lève*, ou seja, se ergue, e também *se couche*”, se põe. Embora sejam informações verdadeiras, em conformidade com o texto de partida, não encontramos os mesmos pares sonoros que caracterizam a versão de Chouraqui, que rima “*brille*” (brilha) com “*decline*” (declina-se). A análise de outros projetos tradutórios é relevante por percorrer a bibliografia estudada por Haroldo de Campos, além de situar sua obra nessa mudança de paradigma quanto à tradução do texto bíblico.

Na língua alemã, consideramos que a Bíblia de Martin Buber e Franz Rosenzweig (1929) traz inovações à obra de Lutero (1534). O trecho analisado anteriormente foi traduzido seguindo a ordem sintática hebraica, com o verbo antes do sujeito: “levanta-se o sol, põe-se o sol”,<sup>6</sup> ordem aparentemente estranha ao ouvido alemão, que prefere uma forma mais direta, como o fez Lutero: “o sol sobe e desce”.<sup>7</sup> Buber e Rosenzweig eram judeus, íntimos à cultura e língua hebraica, mas desconsideraram (seguindo seu próprio projeto de tradução) a musicalidade do texto. Ainda assim, Campos considera a obra “um evento para a nossa época tão significativo como o foi, em seu momento, a aparição da Bíblia de Lutero” (CAMPOS, 2010, p. 28). Em paralelo, *La Bible du Rabinat*, de 1899, sob a edição do grão-rabino da França, posiciona-se mais hebraísta que a *Bible de Jérusalem*, de 1948. Quanto a essa última, Campos acredita tratar-se “de um empreendimento sério, de uma equipe de especialistas, no campo da moderna tradução da bíblia, mas destituído de projeto estético” (CAMPOS,



2010, p. 31). Haroldo de Campos revisou e comparou essas traduções antes de chegar a um texto próprio.

Vejam agora outro exemplo em que ele transpõe de maneira eficaz a prosódia do hebraico para português, algo que o autor chama de “orquestração frásica” (2010, p. 30). Ao comentar esse verso, esclarece o ponto chave de seu projeto tradutório: “o problema da tradução poética em geral – do qual a tradução bíblica é um caso específico – consiste em redesenhar, na língua de chegada, todos os traços formais e semânticos do original” (p. 29). O *Qohélet*, às vezes chamado por Campos de “velho sábio de Jerusalém”, apresenta caráter complexo: é com certeza um poeta, filósofo com forte influência helenística, e ainda cultiva sua fé semítica no Deus criador. Não acreditava, porém, que a alma fosse eterna ou fosse sofrer um julgamento póstumo, para recompensa ou punição. Sobre isso, também não acreditava que o bom fosse recompensado e o mau fosse punido, porque já tinha vivido o suficiente para saber que a vida não é tão justa. Bem, mal, recompensa e punição são assuntos centrais no discurso desse “Velho Sabedor” (p. 31). Estamos falando de alguém que detesta o ascetismo e entrega-se aos prazeres da vida (comer, beber e amar), ao mesmo tempo em que pensa sobre os erros humanos e a própria morte. Eis uma diferença irreconciliável entre a leitura judaica e a cristã sobre pecado e punição: enquanto o novo testamento, que é a base teológica do cristianismo, afirma drasticamente que “o salário do pecado é a morte” (*Romanos 6:23*), Haroldo explica que

a noção de pecado, na concepção hebraica, envolve a ideia de ‘errar’ no sentido de não ser capaz de acertar o alvo, de não responder adequadamente ao projeto divino, inclusive no plano da fruição dos bens com que Elohim nos aquinhoa. É essa a acepção do termo *hoté*, ‘pecador’, aquele que falha quanto à meta a atingir (p. 31).

Em suas elucubrações sobre o tema, *Qohélet* afirma que só a morte iguala homens e animais.

אֲמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי עַל־דְּבַר־תְּבוּנָה בְּנֵי הָאָדָם לְבָרֵם הָאֱלֹהִים וְלִרְאוֹת שְׁהֵם־בְּהֵמָה הֵמָּה לָהֶם:

*amárti aní belibí al-dorát bnêi ha’ádam levaram ha’elohím velir’ót shehém-behemá héma lahém*

Falei eu em meu coração por conta dos filhos dos homens: O D’us irá purificar a fim que vejam eles mesmos: são animais. Deles para eles.

Podemos comparar algumas traduções antes de ver como Haroldo de Campos, em sua “orquestração frásica” (*op. cit.*), traduz o verso por intermédio do





intracódigo entre hebraico e português, transpondo a paronomásia das últimas quatro palavras.

### Três traduções em português

Disse ainda comigo: é por causa dos filhos dos homens, para que Deus os prove, e eles vejam que são em si mesmos como os animais.	Aí cheguei à conclusão de que Deus está pondo as pessoas à prova para que elas vejam que não são melhores do que os animais.	Acerca dos homens pensei assim: Deus os põe à prova para que vejam que por si mesmos são animais. (Bíblia de Jerusalém)
(João Ferreira de Almeida)	(Nova tradução na linguagem de hoje)	

Na transcrição de Haroldo de Campos:

Eu disse eu § para o meu coração §§  
quanto aos § filhos do homem §§  
Elohim § os esmerilha §§§  
E que vejam §§  
Não são mais que animais ademais § não mais

Podemos analisar a comparação final.

Que eles vejam que são em si mesmos como os animais (Almeida)
Para que elas vejam que não são melhores do que os animais (Linguagem de hoje)
Para que vejam que por si mesmos são animais (Bíblia de Jerusalém)

As três traduções ignoram que a comparação seja reforçada foneticamente. O trecho apresenta semântica peculiar e só seria aceito nesse contexto poético, ou seja, a língua hebraica encontra-se moldada à linguagem poética, ou como explica Haroldo de Campos: “a semântica se deixa engasgar numa quádrupla paronomásia” (p. 31). O autor refere-se à relação entre som e sentido, algo exemplificado pelas figuras tônicas: sheHÉM beHEMÁ HÊMMA IaHÉM. Literalmente: “que eles animal eles para eles”. Na transcrição haroldiana: “Não são mais que animais ademais § não mais”. Podemos afirmar que a tradução poética, ou transcrição, consegue ser correspondente ao texto hebraico em sentido (semântica) e sonoridade (fonética), configurando um produto final mais completo que as outras versões citadas, por encontrar uma língua média (intracódigo) entre os idiomas.



Após esses exemplos, evidencia-se a diferença entre uma tradução semântica e o exercício poético de transcriber um verso para a língua do tradutor, muitas vezes ampliando-a, fazendo não apenas uma retomada etimológica de determinado sentido em hebraico, mas verdadeiramente reconstruindo o traço fonético original. Retomando a argumentação benjaminiana, o devir da tradução está em reconfigurar a forma significante de um verso. Enfatizamos a necessidade da existência física desse intracódigo, dessa interlíngua, caso contrário, estaríamos apenas refletindo acerca da metafísica da tradução, quando na verdade o projeto haroldiano valoriza a materialidade da palavra.

בְּיוֹם טוֹבָה הָיְתָה כְּטוֹב וּבְיוֹם רָעָה רָאָה

*beyôm tová heyê vetôv uvayom ra'á re'ê*

Em um dia de prosperidade, esteja em bondade. Mas em um dia de adversidade, reflita.

### Três traduções em português

No dia da prosperidade, goza do bem; mas, no dia da adversidade, considera.	Em tempo de prosperidade desfruta, em tempo de adversidade reflete.	Sinta-se feliz nos dias afortunados e pondere nos dias da adversidade.
(João Ferreira de Almeida, versão revista e atualizada)	(Bíblia de Jerusalém)	(David Gorodovits)

As três versões falham em verter os pares fonossemânticos da composição: טוֹבָה (*tová*, i.e., 'prosperidade') e טוֹב (*tôv*, i.e., 'bom') compartilham a mesma raiz, sendo aqui diferenciados apenas pelo sufixo feminino -á. רָעָה ; (*ra'á*, i.e., 'adversidade') e רָעָה (*re'ê*, i.e., 'reflita') são sintagmas com raízes distintas, porém fonicamente idênticos, pois não há qualquer distinção sonora entre as consoantes 'Aleph (א) e 'Ain (ע), ambas mudas.

Lemos no original hebraico: Beyom TOVÁ heyê veto / Uvayom RA'Á RE'Ê.

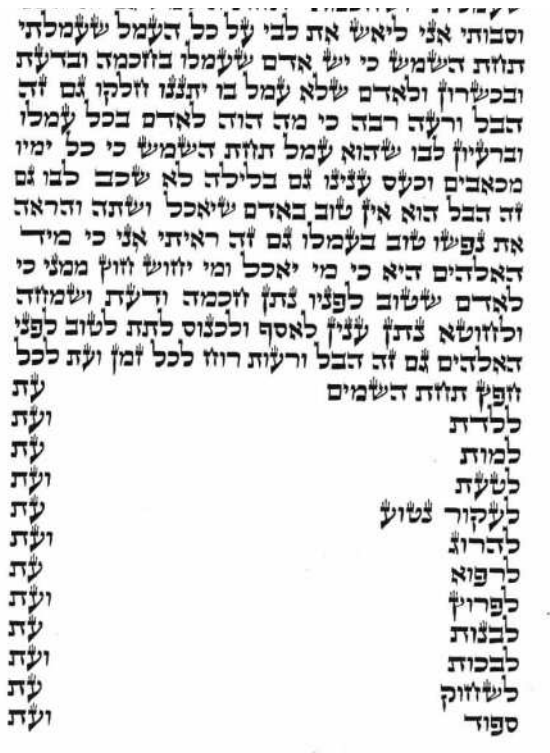
Traduzimos רָעָה (*re'ê*) por 'reflita', em concordância com a Bíblia de Jerusalém. A versão de Almeida traz 'considera', enquanto o tradutor brasileiro David Gorodovits prefere 'pondera'. Em uma versão literal, poderíamos traduzir "em um dia mau, vê". Refletir, considerar e ponderar são ações reflexivas, que dão tom introspectivo ao verso. Mesmo usando um verbo com sentido relativamente distante, Haroldo faz o contrário dos outros tradutores e restitui o tom ativo da composição original, além de não abrir mão do paralelismo fonossemântico:



Em dia BENÉficio § vive a BENEse §§  
E em dia ADVERso § ADVERte

Esses versos confirmam a relevância de Haroldo de Campos para a tradução bíblica no país. Mesmo uma tradução hebraizante, mais literal, limita-se em traduzir apenas o significado das palavras.

Vejamos um último exemplo, possivelmente o mais relevante, para identificar os pontos debatidos neste artigo: ressaltar o teor poético da composição bíblica; apontar divergências entre a transcrição de Haroldo de Campos e outras traduções, em especial a de João Ferreira de Almeida (de maior circulação no país), por não apenas traduzir suficientemente o texto hebraico, mas transpor tal teor poético por meio de paronomásia, isomorfismo e um intracódigo (interlíngua) entre hebraico e português. Finalmente, demonstraremos como *Qohélet*, assim como outros textos do cânone hebraico, lança mão de atributos poéticos e espaciais que nos permitem traçar similaridades com os poemas visuais concretistas, outra fase criativa imprescindível à carreira de Haroldo de Campos. Analisaremos tanto o texto original hebraico quanto a transcrição de Haroldo de Campos dos primeiros versos do terceiro capítulo do livro de *Qohélet*. Vejamos o texto como encontrado nos pergaminhos:





Trecho inicial de *Eclesiastes*, cap. III.

A organização espacial do poema, sua disposição no branco da página, nos remete ao uso concretista das palavras. A repetição sistemática do sintagma תָּמָּ (e't, i.e., 'tempo') tem propósito triplo: explicar o primeiro verso do capítulo (Para tudo § seu momento §§§ E tempo para todo evento § sob o céu); marcar foneticamente o início de cada verso, além de distinguir visualmente um verso de outro.

Dada a extensão do trecho, analisaremos apenas algumas palavras a partir da transcrição de Haroldo de Campos:

Para tudo § seu momento §§§

E tempo para todo evento § sob o céu

Tempo de nascer §

e tempo de morrer §§§

Tempo de plantar §

e tempo § de arrancar planta

Tempo de matar §

e tempo de curar §§§

Tempo de destruir §

e tempo de construir

Tempo de pranto §

e tempo de riso §§§

Tempo de ânsia §

e tempo de dança

Tempo de atirar pedras §§

e tempo § de retirar pedras §§§

Tempo de abraçar §§

e tempo § de afastar os braços

Tempo de procurar §

e tempo de perder §§

Tempo de reter §

e tempo de dissipar

Tempo de rasgar §

e tempo de coser §§



tempo de calar §

e tempo de falar

Tempo de amar §

e tempo de odiar §§

Tempo de guerra §

e tempo de paz

Ainda sobre a disposição espacial do poema, Haroldo de Campos explica:

O texto hebraico original normalmente é formatado em várias colunas verticais ao longo do rolo com um alinhamento justificado. Porém, nessa poesia do verso 2 ao 8 o autor (ou um de seus copistas) faz o contraste entre os diferentes “tempos” alinhando um à direita, outro à esquerda, causando um grande espaço vazio no meio do texto, como se apresenta em nossa tradução (CAMPOS, 1991, p. 124).

De fato, podemos afirmar que essa é a única tradução para o português que segue o alinhamento dos rolos em hebraico.

O verso inicial já apresenta dificuldade ao tradutor:

לְכֹל זְמַן וְעֵת לְכָל-חַפֵּץ תַּחַת הַשָּׁמַיִם:

*lacol zeman ve'et lechol-chafêtz tachát hashamayim*

Para tudo: uma estação. Um tempo para todo propósito sob o sol.

Os dois substantivos que remetem ao tempo (זְמַן - *zeman* e עֵת - *'et*) possuem pares análogos em grego: χρόνος (*kronos*) e καιρός (*kairós*). *Zeman* (זְמַן) e *kronos* (χρόνος) expressam um período de duração, enquanto *'et* (עֵת) e *kairós* (καιρός) referem-se ao tempo determinado em que algo acontece. Pítaco, grande estadista grego que promulgou diversas leis na forma de poesia, tinha a seguinte máxima: Καιρὸν γινῶθι (*kairôn g'nôthi*), i.e., ‘saiba o momento certo’. *Qohélet* inicia este capítulo com a fala de um sábio estoico que reconhece cada etapa da vida e busca agir em tempo oportuno, a exemplo da natureza, que determina a estação de cada fruto e seu círculo natural. Haroldo de Campos traduz זְמַן (*zeman*, i.e., estação; temporada, tempo) por “momento”. Os verbos que denotam existência (‘haver’; ‘existir’; ‘ser’; ‘estar’, ‘ter’) ficam comumente implícitos em hebraico, no entanto, acabam constringendo o tradutor a fazê-los reaparecer em outros idiomas. Constatamos esse efeito em português:

Tudo tem o seu tempo determinado, e há tempo para todo propósito debaixo do céu.

(João Ferreira de Almeida, versão

Para tudo existe uma época determinada, e para cada acontecimento há um tempo apropriado.



revista e atualizada)

(David Gorodovits)

Bem como em francês, alemão e inglês.

Il y a un moment pour  
tout...

(La Bible de Jérusalem)

Ein jegliches hat seine  
Zeit...

(Bíblia de Lutero, 1545)

To every thing there  
is a season...

(King James Version)

A Bible de Jérusalem afirma que ‘há um momento para tudo’; a versão inglesa King James prefere ‘para cada coisa há uma estação’; David Gorodovits usa o verbo ‘existir’, enquanto Lutero e Almeida optam por ‘ter’. Vejamos como a tradução criativa de Campos resolve a questão:

Para tudo § seu momento §§§

E tempo para todo evento § sob o céu

Esse verso comprova a equivalência semântica entre as traduções de cunho informativo, denunciando a domesticação do texto original. Argumentamos que tal postura é dominante na tradução bíblica e intenta facilitar a leitura, simplificando ou mesmo eliminando artifícios da língua de partida que caracterizariam o texto como único. Lawrence Venuti, teórico da tradução, esclarece: “Schleiermacher permitiu que o tradutor fosse capaz de escolher um método domesticador ou estrangeirizador”<sup>8</sup> (VENUTI, 1995, p. 20). É a partir dessa noção que se desenvolve a dicotomia ‘domesticação’/ ‘estrangeirização’. Quanto à domesticação do texto de partida, fenômeno que admitimos após a comparação de cinco traduções diferentes, em quatro idiomas, Lawrence Venuti (2002, p. 148) esclarece:

A tradução forma sujeitos domésticos por possibilitar um processo de espelhamento ou autorreconhecimento: o texto estrangeiro torna-se inteligível quando o leitor ou a leitora se reconhece na tradução, identificando os valores domésticos que motivaram a seleção daquele texto estrangeiro em particular, e que nele estão inscritos por meio de uma estratégia discursiva específica.

André Lefevere, também teórico da tradução, é mais severo nesse ponto:

Quais caminhos estão abertos [ao tradutor]? Em minha opinião, há somente dois. O tradutor poderá deixar o autor em paz, sempre que possível, aproximando o leitor



ao autor, ou então poderá deixar o leitor em paz, sempre que possível, aproximando o autor a ele<sup>9</sup> (LEFEVERE, 1977, p. 74).

Ambos advogam pela visibilidade do autor por intermédio da estrangeirização, por meio do uso de sintaxe peculiar ao texto de partida, como constatamos no intracódigo (interlíngua) que pauta a transcrição de Haroldo de Campos do poema milenar de *Qohélet*.

Para finalizar esta análise, citamos novamente Steiner (1975, p. 315) por apresentar a imagem do “idioma centauro”, que condiz com o intracódigo exposto neste artigo:

Um idioma-centauro no qual a gramática, a cadência de costume, o fraseado, até mesmo a estrutura morfológica de sua língua são traços submetidos ao vocabulário, sintaxe e padrões fonéticos do texto que ele está traduzindo ou, mais precisamente, buscando habituar e tão somente transcrever.<sup>10</sup>

Os centauros, seres mitológicos que conhecemos a partir dos poetas gregos, tinham o corpo de cavalo e tronco e cabeça de humano. Viviam nas montanhas e nos bosques, dotados de extrema força física, selvagens em seus impulsos sexuais. Ao mesmo tempo, por serem também humanos, demonstravam análise, racionalidade e reflexão. O conflito contínuo da humanidade em ponderar emoção e razão é metaforizado nos centauros e poderá nos assistir na análise do processo tradutório: o tradutor habita no limiar entre as línguas, no extremo teórico violento que permite a fusão entre os idiomas, sendo aquele que “ao se desnortear no contato com o outro, possibilita a perturbação e a dissolução das fronteiras entre a língua estrangeira e a língua materna” (LEAL, 2013, p. 57).

No campo reflexivo dessa teoria, Haroldo de Campos dedica-se à materialidade do signo linguístico (às propriedades do significante) e abrange, em sua transcrição de *Qohélet*, a prosódia da leitura sinagoga do texto, mesmo sendo uma tradução em português a ser lida silenciosamente. Haroldo elucida que a sonoridade da língua hebraica foi desde o início o atributo que subsidiou sua “reorquestração poética do texto bíblico em português” (CAMPOS, 1991, p. 12). Certamente, a obra enriquece a recepção do poema pelo leitor brasileiro, além de oferecer paradigmas aos estudos da tradução.

A tradução criativa de textos canônicos, como a Bíblia e a obra de Homero, permitiu que os pressupostos teóricos expostos aqui gerassem reconfigurações poéticas de amplo interesse acadêmico. É inegável que existam elementos que



distinguem o projeto haroldiano da tradução de Almeida, chamada de “produto piamente neutro” (CAMPOS, 1990, p. 32), por ser “mera versão veicular de significado” (*ibidem*, p. 18). Haroldo estimou que suas transcrições da bíblia instaurariam uma guinada radical à recepção do texto considerado sacro, por ser algo “que nunca tinha sido tentado” (p. 32), assumindo exclusiva responsabilidade. Nas notas introdutórias a *Qohélet*, o autor deixa o papel de apenas crítico da tradução para oferecer um “modelo intensivo” a ser seguido, uma proposta tradutória e “paradigma operacional a perseguir” (p. 40), descartando qualquer outra abordagem estética à tradução bíblica, talvez porque sua leitura se origine de um encontro com o Sabedor, com os ditos desencantados de sua sabedoria melancólica. As palavras do poeta israelense Amir Gilboa, endereçadas a Haroldo de Campos em fevereiro de 1963, concluem nosso artigo e refletem esse poeta/tradutor que encontramos em pleno diálogo com a poesia milenar de *Qohélet*: “minha impressão é que o senhor encontrou em si próprio a coragem para livrar-se de muita coisa, a fim de expressar o essencial – poesia concreta – de fato!” (CAMPOS, 1996, p. 1).

-----

\* **Izabela Guimarães Guerra Leal** é Professora de Literatura Portuguesa na Universidade Federal do Pará (UFPA) e do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPA.

\*\* **Márcio Danilo de Carvalho Carneiro** é Especialista em hebraico bíblico pela ESTEB (Escola Superior de Teologia e Estudos Bíblicos), graduando em inglês pela Universidade Federal do Pará e pesquisador PIBIC.

---

## Notas

<sup>1</sup> O verbo alemão *aufgeben*, raiz do substantivo aqui traduzido como ‘tarefa’ tem amplo sentido: dar algo a alguém, ou mesmo entregar depois de abrir mão da posse, com tom de renúncia ou desistência.

<sup>2</sup> Do original: “Les langues imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême: penser étant écrire sans accessoires, ni chuchotement mais tacite encore l’immortelle parole, la diversité, sur terre, des idiomes empêche personne de préférer les mots qui, sinon se trouveraient, par une frappe unique, elle-même matériellement la vérité” (MALLARMÉ, 1897, p. 246).

<sup>3</sup> Essa definição é composta pelo próprio Haroldo de Campos (2013, p. 70). Os dicionários são mais econômicos e empregam palavras como ‘saudade’, ‘nostalgia’ e ‘anseio’.

<sup>4</sup> Walter Benjamin faz um jogo de palavras com *Überleben* e *Fortbelen*. A primeira denota sobrevivência aos perigos da natureza ou doença grave, às vezes com o





mesmo sentido de *outlive* em inglês, ou seja, viver mais que outra pessoa. *Fortbelen* é resistir a uma pressão psicológica ou continuar a viver (manter-se relevante) após a morte. Aqui optamos por “pervivência” para *Fortbelen*, como encontrado na tradução de *Die Aufgabe des Übersetzers* organizada por Karlheinz Barck (2008). Susana Lages usa o mesmo termo em sua tradução de 2011, embora tenha usado “continuação da vida” em uma tradução anterior (2008). É de nosso interesse que Haroldo de Campos tenha empregado esse mesmo empréstimo do espanhol em suas traduções do poeta grego Konstantinos Kaváfis. *Pervivere*, do latim, tem o mesmo significado de *Fortbelen*: continuar a viver, viver por meio de ou por intermédio de. Continuar relevante independentemente do tempo. Aplicando o termo ao objeto deste artigo, o poema de *Qohélet* ganha uma sobrevida por meio da transcrição de Haroldo de Campos.

<sup>5</sup> Disponibilizamos o verso em hebraico, acompanhado de uma transliteração simples e uma tradução própria, quase literal. Assim o leitor poderá analisar o aspecto visual do poema, sua sonoridade e sentido.

<sup>6</sup> Do original: Strahlt die Sonne auf, kommt die Sonne hinab (BUBER; ROSENZWEIG, 1929).

<sup>7</sup> Do original: Die Sonne geht auf und geht unter (LUTERO, 1912).

<sup>8</sup> Do original: Schleiermacher allowed the translator to choose between a domesticating method, and a foreignizing method (VENUTI, 1995, p. 20).

<sup>9</sup> Do original: What roads are open to him? In my opinion there are only two. Either the translator leaves the author in peace, as much as possible, and moves the reader towards him; or he leaves the reader in peace, as much as possible, and moves the author towards him (LEFEVERE, 1977, p. 74).

<sup>10</sup> Do original: a centaur-idiom in which the grammar, the customary cadence, the phrasing, even the word-structure of his own tongue are subjected to the vocabulary, syntax, phonetic patterns of the text which he is translating or, more exactly, seeking to inhabit and only transcribe (STEINER, 1975, p. 315).

## Referências

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: \_\_\_\_\_. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 101-119.

BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: \_\_\_\_\_. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 49-73.



---

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: \_\_\_\_\_. *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Trad. Karlheinz Barck. Belo Horizonte, FALE/UFMG, 2008.

BÍBLIA sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. *Eclesiastes*. Trad. João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1966.

BÍBLIA de Jerusalém. *Eclesiastes*. Vários tradutores. São Paulo: Paulus, 2002.

BUBER, Martin; ROSENZWEIG, Franz. *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Berlin: Schocken Verlag, 1936.

CAMPOS, Haroldo de. A palavra vermelha de Hölderlin. In: \_\_\_\_\_. *A arte no horizonte do provável*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

CAMPOS, Haroldo de. Post-Scriptum; Transluciferação Mefistofaútica. In: \_\_\_\_\_. *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

CAMPOS, Haroldo de. *Qohélet/O-que-sabe eclesiastes: poema sapiencial*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

CAMPOS, Haroldo de. A língua pura na teoria da tradução de Walter Benjamin. *Revista USP*, n. 33, p. 161-170, mar-maio, 1997.

CAMPOS, Haroldo de. Da tradução como criação e como crítica. In: \_\_\_\_\_. *Metalinguagem & outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CAMPOS, Haroldo de. *O segundo arco-íris branco*. São Paulo: Iluminuras, 2010.

CAMPOS, Haroldo de. Impossibilidade/isomorfismo. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médiçi (Org.). *Haroldo de Campos – transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 77-102.

CAMPOS, Haroldo de. Paul Valery e a poética da tradução: as formulações radicais do célebre poeta francês a respeito do ato de traduzir. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médiçi (Org.). *Haroldo de Campos – transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 61-72.

CHOURAQUI, André. *La Bible, tome 19: Cinq volumes - Esther - Ruth - Lamentations - Ecclesiaste - Cantique des cantiques*. Paris: Desclée de Brouwer, 1986.

LEAL, Izabela. Um beijo de línguas: as metáforas eróticas da tradução. In: COSTA, Walter Carlos; GUIMARÃES, Mayara; LEAL, Izabela. *No horizonte do provisório: ensaios sobre tradução*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

LEFEVERE, André. *Translating literature: the german tradition from Luther to Rosenzweig*. Assen/Amsterdam: Van Gorcum, 1977. (Approaches to Translation Studies 4)



---

LAGES, Susana Kampf. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

MALLARMÉ, Stéphane. Crise de vers. In: \_\_\_\_\_. *Divagations*. Paris: Bibliothèque-Charpentier, 1897, p. 235-251. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8626855p>>. Acesso em: 28 jun. 2016.

GORODOVITS, David. Ecclesiastes. In: MELAMED, Meir Matzliach. *Torá: a lei de Moisés*. São Paulo: Sefer, 2001, p. 931-948.

STEINER, George. *After Babel: aspects of language and translation*. Londres: Oxford University Press, 1976.

VENUTI, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A history of translation*. Londres; Nova York: Routledge, 1995.

VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*. Trad. Laureano Pelegrin, Lucinéia Marcelino Villela, Marileide Dias Esqueda e Valéria Biondo. São Paulo: EDUSC, 2002.