



***Eclesiastes, um diálogo entre dois sábios: O-Que-Sabe & Haroldo de Campos***  
*Eclesiastes, an Interchange Between Two Scholars: Qoheleth & Haroldo de Campos*

**Izabela Leal\***

Universidade Federal do Pará (UFPA) | Pará, Brasil  
izabelaleal@gmail.com

**Márcio de Carvalho\*\***

Universidade Federal do Pará (UFPA) | Pará, Brasil  
marcio.carvalho@me.com

**Resumo:** Pretendemos refletir acerca da transcrição poética do livro *Eclesiastes*, pertencente ao cânone da Bíblia, 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, a de João Ferreira de Almeida.

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

**Abstract:** This paper article discusses the poetic transcriation 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 transcriation of Haroldo de Campos to the Bible translation of João Ferreira de Almeida, the bestselling book in the country.

---

\* Professora de Literatura Portuguesa na Universidade Federal do Pará (UFPA) e do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPA. Doutora em Letras (Letras Vernáculas) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

\*\* Especialista em hebraico antigo pela ESTEBE (Escola de Teologia e Estudos Bíblicos) e pesquisador PIBIC/FAPESPA.



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

*Qohélet* (קהלת), ou *Eclesiastes*, é um dos mais apreciados livros da Bíblia hebraica. Também é o nome do personagem-autor que profere máximas metafísicas que não caducaram com a passagem dos séculos. Este artigo objetiva analisar a tradução poética de Haroldo de Campos, considerando suas motivações, seus conceitos de tradução e poesia, e as soluções encontradas ao verter o texto para português. Procuramos investigar o aspecto literário do texto antes de discutirmos conceitos sobre tradução e detalharmos o trabalho de Haroldo de Campos ao traduzir a obra em questão, intitulada *Qohélet/O-Que-Sabe Eclesiastes: poema sapiencial* (1991).

Northrop Frye (1912-1991), teórico literário canadense que contribuiu para o entendimento mais amplo da poesia de William Blake, precisamente por encontrar nela um sistema de metáforas provenientes da Bíblia e do *Paraíso perdido* de Milton, investigou a estrutura e tipologia bíblica com o propósito final de afirmar definitivamente que “a estrutura bíblica, assim como revelada em sua narrativa e imagética, sempre esteve de acordo com as convenções de gêneros da literatura ocidental” (FRYE, 2006, p. 11).

Haroldo de Campos apresenta um comentário relevante de Harold Bloom sobre as características literárias da Bíblia no primeiro congresso da ABRALIC, em 1988. O comentário foi originalmente publicado na revista *The New York Review of Books*, de 31 de março de 1988:

A Bíblia hebraica, a partir de suas origens, é tudo menos uma biblioteca teológica; é, sim, o produto de escolhas estéticas. [...] infelizmente, uma crítica literária da Bíblia está ainda na sua infância. Quero dizer, uma crítica tão precisa como temos o direito de esperar quando o assunto é Shakespeare ou a poesia moderna. [...] Se a Bíblia é única (no Ocidente, à exceção do Corão), isto se dá porque permanecemos enclausurados por ela, seja que manifestamente nela acreditemos, seja que isso não ocorra. Shakespeare e Freud, mais do que Homero e Platão, continuam os únicos rivais da Bíblia, no fato de capturar-nos contra a nossa vontade, determinando nossas respostas à vida e à arte. Não contemos a Bíblia, ou Shakespeare, ou Freud. Eles nos contêm (BLOOM, 1988, citado por CAMPOS, 2000, p. 91).

O escritor complementa a fala de Harold Bloom ao afirmar: “a proposta [é] tratar a escritura bíblica pelos mesmos critérios com que se enfocam textos (poesia ou prosa, a distinção aqui é irrelevante) cuja dominante seja a ‘função poética’ da linguagem” (p. 92).

Haroldo de Campos fez o resgate cultural de diversos textos por quase quarenta anos, por vezes em parceria com seu irmão Augusto e com o poeta Décio Pignatari.



Buscavam impreterivelmente o que parece intraduzível: a informação estética do poema. Não se ocupavam apenas em transferir algum significado entre idiomas, mas se arriscavam ao transpor a integridade do signo linguístico. Ao ler o texto em português, é possível especular que ele tenha encontrado o mecanismo poético elementar que tanto procurou em distintos autores dos mais diversos idiomas. O projeto tradutório e poético de Haroldo de Campos apresenta-se em ressonância com a obra do poeta e teórico da tradução Henri Meschonnic (1932-2009), que também traduziu poeticamente a fala de *Qohélet*. Ambos concordam que o discurso bíblico se configura subjetivamente (ou se organiza) no ritmo. A transcrição de *Eclesiastes* foi ao mesmo tempo um desafio e uma realização para Haroldo de Campos enquanto tradutor, crítico e poeta, por inventar a sua própria poética para o texto.

Para Campos (1994, p. 63), a tradução de poesia é fruto de uma “operação semiótica”, devido ao “alto teor de informação estética de sua linguagem”. Transcrição, como projeto de tradução criativa, visa ao “resgate e à reconfiguração do ‘intracódigo’ que opera na poesia de todas as línguas como um ‘universal poético’”. No capítulo *Poética da tradução* (CAMPOS, 1977), o escritor repensa a operação tradutória pela construção de uma tradição e historiografia literária. Traduzir é também eleger estratégias discursivas e negociar diferenças linguísticas e culturais. Lawrence Venuti, no artigo “Translation, Community, Utopia” (2000), afirma que essas estratégias já começam na escolha do texto a ser traduzido. Exemplo dessa motivação particular, às vezes desligada por completo do próprio texto em questão, é a *Bíblia Católica* (1991) publicada pela editora Paulos, que apresenta uma nota peculiar à guarda do sábado (Êxodo 31:12-17), alertando aos católicos que a igreja decidiu (no concílio de Niceia, em 325 da Era Comum) que o dia sagrado e de descanso fosse o domingo. Embora o texto eleja explicitamente o sábado, neste momento a nota editorial (embasada pela cúpula dos bispos cristãos reunidos por Constantino em Niceia) tem maior autoridade que o verso bíblico. Torna-se evidente que determinadas traduções sejam elaboradas para reafirmar preceitos teológicos moldados de acordo com a orientação religiosa de cada grupo. Um cristão batista não lerá uma Bíblia editada por cristãos católicos, por exemplo. O contrário também é verdadeiro. Parece-nos que ambos teriam uma dificuldade imediata em receber a transcrição de Haroldo de Campos com boa vontade, dado o estranhamento inicial com a escolha dos vocábulos.

Para muitos, a Bíblia poderia guiar um fiel a uma vida aceitável perante o Criador, sendo nomeadamente a própria palavra de D’us e não mera narrativa literária. É consideravelmente recente o interesse de teóricos da tradução e tradutores em estender os limites literários, culturais e linguísticos do texto canônico a fim de auferirem as complexas estórias bíblicas como dramas literários curtos, dotados de linguagem poética pungente, porém comumente preterida pelo caráter da interpretação religiosa. Há um maior interesse em traduzir a Bíblia apenas após o estabelecimento do cristianismo, com intuito usual de transmitir uma mensagem



evangelista. São Jerônimo (347-420) admite não ter traduzido cada palavra dos textos em hebraico e grego, mas procurou transmitir as ideias para o latim. John Wycliffe (1328-1384), além de precursor das reformas religiosas que sacudiram a Europa nos séculos XV e XVI, é responsável pela primeira tradução da Bíblia para o inglês, revisada por John Purvey (1354-1414) logo depois de pronta. O método tradutório de Wycliffe e Purvey é evidenciado no prefácio da primeira revisão, onde afirmam que a melhor forma de traduzir do grego para o inglês é através da frase (*sentence*, em inglês), não das palavras. Usam *sentence* em referência ao sentido geral da frase, ou seja, não se afastavam do texto original mais que o necessário para transmitir tal ideia na forma mais clara e simples possível em língua vernácula. Com o mesmo propósito, Lutero (1483-1546), figura central da reforma protestante, não usava o verbo “traduzir” em alemão (*übersetzen*), mas sim *verdeutschten*, “germanizar”. O texto *Carta aberta sobre a tradução (Sendbrief vom Dolmetschen)* deixa claro a prioridade de Lutero e suas intenções ao traduzir a Bíblia, como comentado por Mauri Furlan:

Tanto a sua concepção linguística como a tradutológica subordinam-se à sua concepção religiosa, ou, dito de outra maneira, a tradução da Bíblia só tem sentido dentro de uma perspectiva teológica (recordemos aqui os três princípios básicos da Reforma protestante: 1) a Bíblia como única regra, 2) só a fé salva, e 3) a universalidade do sacerdócio que faz com que cada homem possa e deva ler a Bíblia e interpretá-la) (2004, p. 11).

Podemos fazer agora um questionamento vital: judaísmo e cristianismo são religiões universais fundamentadas na fé em um livro, então como apontar indubitavelmente a linha tênue entre licença estilística e interpretação herética do tradutor?

Para o enriquecimento da literatura e mesmo para os estudos modernos de tradução, Haroldo de Campos não se vê compelido a responder a essa pergunta ou atender à demanda teológica de um público privilegiado: “Minha aproximação ao texto bíblico – assinale-se – é laica. Estou primacialmente interessado em poesia” (CAMPOS, 2000, p. 19). O escritor prefere os jogos sonoros expressivos de *Qohélet*, por requererem um “tratamento poético que lhe seja congenial, ao invés da neutralização acadêmica ou da suspicácia filológica” (CAMPOS, 2000, p. 20). Por isso determinados recursos experimentais da “poética da modernidade” – tais como as “técnicas diagramáticas da poesia espacial”, a “dança anagramática de som e sentido” e a “retomada metafórico-etimológica”, à exemplo de Mallarmé e Ezra Pound – são postos em prática na tradução. Comparando-a com algumas traduções encomendadas da Bíblia, já determinamos que a de Campos não buscaria qualquer suposta autenticidade ou verdade textual, procurando não mais que reproduzir em português os mesmos efeitos, principalmente sonoros, do texto em hebraico, e reconfigurando as articulações fonossemânticas e sintático-prosódicas, o que resulta em um texto



"comparativa e coextensivamente forte, enquanto poesia em português, a ser cotejado com as versões convencionais" (CAMPOS, 2000, p. 11).

Haroldo de Campos (1997) utiliza o termo "transcrição" pela primeira vez em 1962 referindo-se à tradução de um poema de Arno Holz. "Recriar", "transcriar" e "reimaginar" seriam alternativas ao conceito usual de traduzir:

É uma tradução para os que se interessam por um texto de poesia como poesia, e não como pretexto para considerações sapientes em torno do autor e de sua era, ou de escavações de paleologia lingüística, coisas todas essas úteis e necessárias, respeitáveis [...], mas que, em si mesmas, nada têm a ver com a função poética do texto (CAMPOS, 1997, p. 148).

Para o autor, *transcriar* seria a única abordagem capaz de expressar a poesia original. Ressaltamos que é um projeto próprio dos irmãos Campos, sendo uma das diversas e possíveis leituras que um tradutor poderia ter. Sobre esse importante livro do cânone bíblico transcrito por Haroldo de Campos, o próprio afirma que mantém, "na medida do possível, a inusitada disposição tipográfica do texto hebraico" (CAMPOS, 1991, p. 125), e que procura "captar a música de contrastes e ecos do original" (ibidem). Seguindo esse pensamento, há algo de essencial que deverá ser vertido pelo poeta-tradutor concretista. Enfatizamos que o projeto tradutório é evidente apenas ao final da década de cinquenta, quando o movimento concretista se encontra amplamente articulado, a fim de compor um cânone que o representasse. Tais recursos estilísticos permearão toda a fecunda carreira de Campos, embora admita – em relação às traduções bíblicas – que suas escolhas seriam capazes apenas de "reconfigurar uma imagem possível do original" (CAMPOS, 1991, p. 12). Na obra em questão, o tradutor diz deparar-se com um "registro solene" em "tom elevado". Frente ao texto lírico considerado sagrado por muitos, Haroldo de Campos tem um "encontro de poeta" e deixa-se "fascinar" pelo idioma hebraico e pela "poesia bíblica" (CAMPOS, 1991, p. 11). Não sem motivo: *Eclesiastes* é um texto irmão ao *Cântico dos Cânticos*, por serem díspares em relação ao resto do compêndio bíblico. Um tem traços que poderíamos relacionar com o pensamento estoico e seria chamado de niilista caso fosse escrito na era moderna, o outro é por vezes erótico: motivações estranhas em um cânone bíblico. Em seu prefácio, comenta:

*Qohélet* (o *Eclesiastes*) é um livro estranho. A um observador moderno, viciosamente inclinado a projetar uma impertinente mirada retroativa sobre o passado – o século III a. C., época em que o livro do Pregador teria sido escrito – seu texto causa um choque. Parece um fragmento insurrecto, imbricado anacronicamente no "cânon" bíblico pelo martelo filosofante de Nietzsche, o pensador do "eterno retorno", da "vontade do



nada” e do “céu-acaso”, sobranceiramente disposto acima de todas as coisas (CAMPOS, 1991, p. 12).

De modo semelhante ao livro de Jó, o “Pregador” se mostra contrário às frases de confiança de *Provérbios*, que insiste na possibilidade de uma vida em harmonia com a ordem do universo. Aqui, não há maiores significados ou resoluções; morte e perversidade são realidades que suprimem todo esforço em encontrar um propósito à vida. Uma vez que tudo é “Névoa de nada § disse O-que-sabe §§ névoa de nada § tudo névoa-nada” (CAMPOS, 1991, p. 14), devemos tão somente aproveitar a vida.

E quem seria esse “Pregador”? A fim de responder com maior clareza, disponibilizamos aqui o texto em hebraico (para que o leitor possa visualizar o poema semítico), uma transliteração simples (permitindo que o leitor brasileiro possa reproduzir o som de cada palavra, inclusive com a entonação correspondente) e uma tradução quase literal. Para fim comparativo e estudo de caso, apresentamos também a tradução de João Ferreira de Almeida (1966) por se tratar da versão mais lida em língua portuguesa. Dessa forma, o leitor notará com clareza as escolhas díspares de Haroldo e Almeida, de acordo com suas intenções. O poema inicia-se na margem direita da lauda.

דְּבַרֵי קֹהֵלֶת בֶּן־דָּוִד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַיִם:

*Divrei qohélet ben-david mélech birushaláim*

Palavras de Qohélet, filho de David, rei em Jerusalém

Palavras § de Qohélet filho de Davi §§  
rei § em Jerusalém (CAMPOS, 1991, p. 19)

Palavra do Pregador, filho de Davi, rei de Jerusalém (ALMEIDA, 1966)

A primeira hipótese é que se trata de um homem, por nome *Qohélet* (קהלת), que veio a ser rei em Jerusalém. Porém, se fosse apenas um nome próprio em hebraico, não seria precedido por um artigo definido (ה, *ha*), como é o caso do capítulo 12, verso 8:

הַבֵּל הַכֹּלִים אָמַר הַקֹּהֵלֶת הַכֹּל הַבֵּל:

*hável havalím amar haqohélet hākol hável*

“Vaidade de vaidades,” diz o *Qohélet*. “Tudo é vaidade”

A definição dos substantivos hebraicos pode ser evidenciada em quatro casos: 1. sendo um nome próprio, como o nome de uma cidade ou pessoa (e.g. מֹשֶׁה, *Moshê*); 2. com a adição do artigo definido (ה, e.g. הַמֶּלֶךְ, “o rei”); 3. com a adição de um sufixo pronominal (e.g. מַלְכְּךָ, “o teu rei”), e 4. estar submetido a um substantivo absoluto<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Um substantivo hebraico pode se encontrar no estado absoluto ou no construto [...]. A função do estado construto é de expressar uma relação de genitivo e todas as



definido (e.g. בן המלך, “o filho do rei”). No primeiro verso, no qual a autoria do livro é declarada, o substantivo *Qohélet* (קהלת) está sem o artigo definido e por isso mesmo poderíamos fazer uma leitura menos atenta e supor tratar-se de um nome próprio. Não é o caso, *Qohélet* descreveria a atitude ou função de quem discursa ao *qachal* (קהל). Por último, basta considerar o primeiro verso do livro de *Provérbios*, de Salomão, cujo início é sem dúvida admiravelmente semelhante ao de *Eclesiastes*, exceto por nomear explicitamente seu autor, pelo seu nome próprio.

מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה בֶן-דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל:

*míshlei shelomô ben-david mélech yerushaláim*

Provérbios de Shelomô, filho de David, rei de Israel

Segundo Haroldo de Campos, esse sintagma polissêmico significaria “aquele que fala perante uma assembleia (*ekklesia*, em grego, donde *Ekklesiastés*), o Pregador; [...] ou, ainda, o Sábio; nome que eu preferi traduzir por O-que-Sabe” (CAMPOS, 1991, p. 19). Morfologicamente, é um substantivo feminino derivado da raiz *qhl* (קהל) que significa “unir-se em assembleia”. Como substantivo masculino, *qahal* (קהל) diz respeito ao agrupamento de judeus na sinagoga, por exemplo. Os tradutores da bíblia hebraica para o grego decidiram usar a palavra *ekklesiastes* (Εκκλησιαστής), de simples compreensão, aquele que se refere à *ekklesia* (Εκκλησία, i.e., assembleia). A segunda hipótese é que o autor seja ninguém menos que o próprio Salomão, filho de Davi que reinou em Jerusalém após sua morte. Ou mesmo alguém o assumindo como eu-lírico.

Como se chegará em O-Que-Sabe? O *Eclesiastes* haroldiano, assim como seu próprio pensamento, é repleto de notas sincrônicas (o corte paidêumico da literatura clássica à moderna), numa biblioteca quase tão “ilimitada e periódica” quanto a Babel borgeana (BORGES, 2007, p. 235). Trata-se de um poeta/tradutor que reimagina o texto lido, interferindo onde achar necessário e o faz explicitamente. Quanto a isso, afirma:

Deixei-me livre [...] para atender com certa flutuação, onde necessário, às injunções do texto de minha “transcrição” em português, sempre que o âmbito fonossemântico de minha língua me fosse propício e me sugerisse uma alternativa pertinente e poeticamente mais eficaz, no sentido poundiano da operação poética (CAMPOS, 1991, p. 31).

nuanças de significado relacionadas com a preposição “de”. No hebraico falta uma preposição tão abrangente [...]. Um substantivo no estado construto, no hebraico, nunca tem artigo. A classificação deste substantivo como definido ou indefinido depende do substantivo no estado absoluto ao qual está ligado (KELLEY, 1998, p. 91).



O refrão repetido inúmeras vezes em *O-que-Sabe* (névoa de nadas § tudo névoa-nada) leva em conta o neologismo que abre *Grande sertão: veredas* (ROSA, 1994): “nonada” (ibidem, p. 4); a frase “o prazer das palavras”, no capítulo 12 de *Qohélet/O-Que-Sabe Ecclesiastes*, evoca *O prazer do texto* (BARTHES, 1980). Fica evidente, por essas provas, que a transcrição e reimaginação do texto hebraico também se dá pela transculturação literária. Às vezes, ele parece esquecer do Pregador e aproxima sua recriação à fala popular, erudição literária e experimentalismo textual de José Joaquim de Campos Leão (1829-1883), mais conhecido como Qorpo-Santo. Essa sugestão revigoradora é feita a partir da citação do pintor Kooning (1904-1997), que encontramos em *Texto e história* (CAMPOS, 1976 citado por CAMPOS, 2011): “the past does not influence me; I influence it”, e mais ainda na explicação do próprio Haroldo de Campos, sobre a escolha da composição “O-Que-Sabe” para recriar o termo hebraico *Qohélet*:

Grafia peculiar, além de transliterar os caracteres hebraicos, inspira-se na adotada precursoramente pelo dramaturgo Qorpo Santo [...], valendo-se de um modo de dizer popular, que evoca o saber de uma pessoa experimentada [...], aquele que sabe das coisas” (CAMPOS, 1991, p. 178).

O passado literário ocidental é revivido sob a perspectiva do poeta, que nunca repetiu o que já fora dito inúmeras vezes e pôde questionar o sentido tradicionalmente atribuído ao cânone literário brasileiro.

A questão da tradução criativa (“transcrição”; *creative transposition*, Jakobson; *Umdichtung*, Benjamin) põe o problema da revisão do passado literário em termos de “pervivência” (*Fortleben*, Benjamin) na “recepção estética” (Jauss) do presente de criação. No Brasil, isso permitiu a re-visão (revalorização) de autores controversos (Gregório de Matos, no Barroco) ou marginalizados (Odorico Mendes, pré-romântico, tradutor “macarrônico” de Homero e Virgílio; Sousândrade, contemporâneo sincrônico de Baudelaire [...]; e Oswald de Andrade, o mais radical dos modernistas-vanguardistas dos anos de 1920 (CAMPOS, 1976 apud CAMPOS, 2011).

Além de ser central à formação cultural ocidental, a Bíblia hebraica apresenta o tom literário épico que gera o interesse de Haroldo de Campos, inclusive pela estranheza da língua.

A questão da autoria de *Qohélet* é fundamental por depararmos com minúcias singulares no texto em hebraico, evidenciando suas diversas influências. A expressão usada vinte e sete vezes no livro, “sob o sol” (*tachat hashemesh*, תחת השמש), não é mencionada em qualquer outra parte do *tannach* (Bíblia hebraica), mas encontra-se inscrita no sarcófago do rei fenício Tabnit de Sidon, no século 6 Antes da Era



Comum. O aramaico é visível pela raiz do verbo “subjugar” (תקף, *tqf*, 4:12 e 6:10), bem como algumas expressões persas (e.g., “orquídea”, *pardês*). As alianças de Salomão com os povos vizinhos são notórias e podem ser consideradas como origem de tais influências, corroborando a possibilidade remota que seja mesmo o autor.

Seja quem for, viveu no terceiro século Antes da Era Comum, quando o reino ptolomaico regia a Judeia e a Grécia era o modelo de intelectualidade, algo que gerará a dicotomia fé (esperança) / ceticismo (niilismo). Embora ainda evoque *Elohim* (אלהים), o D’us da Bíblia, advoga constantemente à inutilidade do esforço humano em construir ou conquistar algo. Qohélet começa uma investigação detalhada da vida já no primeiro capítulo, seguindo até apresentar suas conclusões no capítulo seis. A enumeração de etapas vividas, expostas neste terceiro capítulo, é o ápice de sua análise. Nota-se aqui traços da escola filosófica helenista fundada por Zenão de Cítio: para o Estoicismo, uma boa vida demandaria o entendimento das regras naturais e tudo estaria enraizado na natureza. Seus filósofos tinham pensamento claro e imparcial, características imprescindíveis para entender a razão universal – *logos*. O filósofo inglês Bertrand Russell dedica um capítulo de *History of western philosophy* (2004, p. 252) para discutir o pensamento estoico:

Deus não está separado do mundo; Ele é a alma do mundo e cada um de nós carrega uma parte do Fogo Divino. Todas as coisas são partes de um único sistema, o qual chamamos Natureza; a vida individual é boa quando se encontra em harmonia com a Natureza [...]. A virtude consiste numa vontade que esteja de acordo com a Natureza<sup>2</sup> (RUSSELL, 2004, p. 254).

Qohélet discorre sobre como os homens se veem em irmandade com os animais ao confrontarem sua própria mortalidade. De modo semelhante, Bertrand Russell (2004, p. 253) aponta o posicionamento estoico que prevê que homens e escravos estejam igualmente sob as leis da natureza.

Dar significado à vida é uma problemática essencial em *Eclesiastes*: causa e consequência, ou a esperança de que o justo seja recompensado e o perverso conheça punição. Qohélet acaba resignando-se à injustiça, pela constatação que por muitas vezes o justo irá padecer enquanto o mau prospera. Saber que ao menos as leis da natureza são imutáveis gera algum conforto ao pensador hebreu.

---

<sup>2</sup> Do original: “God is not separate from the world; He is the soul of the world, and each of us contains a part of the Divine Fire. All things are parts of one single system, which is called Nature; the individual life is good when it is in harmony with Nature [...]. *Virtue* consists in a will which is in agreement with Nature” (RUSSELL, 2004, p. 254).



Sobre a busca humana em conhecer os mistérios da natureza e do criador, *Qohélet* conclui:

**כְּאֲשֶׁר אֵינְךָ יוֹדֵעַ מֵהַדָּרֶךְ הַרוּחַ פֶּעֶצְמִים בְּבֶטֶן הַמְּלֵאָה כִּכְהָ לֹא תִדַּע אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל:**

*k'asher einechá yode'a má-dérech harúach ka'assamim beveten ham'leá kachá lô ted'á et-ma'asê haelohim asher ya'assê et-hakol*

Como não tens conhecimento de qual é o caminho do vento, nem dos ossos no útero da grávida, não sabes da obra do D'us que faz o todo.

Já que não sabes § da rota do vento §§ nem do encorpar dos ossos §  
no ventre da grávida §§§

Tampouco § saberás § da obra de Elohim §§ aquele que faz § o todo  
(CAMPOS, 1991, p. 45)

Assim como tu não sabes qual o caminho do vento, nem como se formam os ossos no ventre da que está grávida, assim também não sabes as obras de Deus, que faz todas as coisas (ALMEIDA, 1966)

A palavra aqui traduzida por “vento” tem papel relevante na literatura judaica. *Ruach* (רוח), substantivo feminino, representa “sopro”, “respiração” e “espírito”. O relato da criação da humanidade chama atenção também por descrever *Elohim* “soprando” na narina do homem e este se tornando uma “alma vivente”. O escritor prefere entender que O-que-Sabe se refere ao vento comum, porém poderíamos ainda considerar o contexto do “encorpar dos ossos no ventre da grávida” e ver o ser que “respira” ou o “espírito” do vivente que reside na *bassar* (בשר, “carne”) dos homens e animais, que entra nessa carne na gestação e a deixa no momento da morte. Como explicitado em *Eclesiastes* 12:7, o pó retorna à terra e o ‘espírito’ à *Elohim* (conf. “foi um vento que passou” em Salmos 78:39).

Podemos explorar ainda mais o uso da palavra “vento” por Haroldo de Campos em sua tradução poética de *Qohélet*, desta vez exemplificando a importância da sua tentativa em manter a impressão de ler o texto em hebraico, com jogos de palavras e aliterações sempre que possível: “Nesse sentido, tendencialmente, tentei 'hebraizar' o português” (CAMPOS, 1991, p. 25).

**הוֹלֵךְ אֶל־דָּרוֹם וְסוּבֵב אֶל־צָפוֹן סוּבֵב סִבֵּב הוֹלֵךְ הָרוּחַ וְעַל־סִבִּיבֹתָיו שָׁב הָרוּחַ:**

*holêch el-darôm vesovêv el-tsafôn sovêv sovêv holêch harúach veal-sevivotáv shav harúach*

Vai para o sul e volta para o norte. Volta. Volta, vai, o vento. E sobre suas voltas, retorna o vento.

Vai § rumo ao sul §§ e volve § rumo ao norte §§§



Volve revolve § o vento vai §§

e às voltas revolto § o vento volta (CAMPOS, 1991, p. 23)

A aliteração consonantal, pela repetição do fonema /v/, poderá ser percebida pelo falante do português através de uma transcrição simples:

*holech él darôm vesovêv el tsafon*

*sovêv sovêv holech harúach*

*veal sevivotáv shav harúach*

João Ferreira de Almeida (1966) escolhe as seguintes palavras:

O vento vai para o sul, e faz o seu giro para o norte; continuamente vai girando o vento, e volta fazendo os seus circuitos.

Haroldo de Campos, em seu capítulo “Da tradução como criação e como crítica” (1992), evidencia a importância da recriação das aliterações: “Teremos, [...] em outra língua, uma outra informação estética, autônoma, mas ambas estarão ligadas entre si por uma relação de isomorfia” (1992, p. 38). O que está em jogo aqui será sempre o desafio inventivo em verter poesia, “para nós, tradução de textos criativos será sempre *recriação*, ou criação paralela, autônoma, porém recíproca” (1992, p. 39).

O traço mais acessível da poesia é sua musicalidade ou “camada fonética”. Vejamos um exemplo:

עַתְּ סְפוּד וְעַתְּ רֵקוּד

*'et sefôd ve'et rekôd*

Tempo de lamentar e tempo de saltitar

Na transcrição de Haroldo de Campos:

Tempo de ânsia §

e tempo de dança

Parece evidente que Haroldo de Campos tenha procurado reproduzir a camada fonética do original com o par sonoro ‘ânsia-dança’. O verbo סְפוּד (*sefôd*, i.e., ‘lamentar’), em sua raiz, denota lamento e lamúria, na tentativa de transpor o luto oriental daquele período, ou seja, o costume de arrancar os cabelos, rasgar as roupas ou bater no peito. É quando todos os filhos de Israel pranteiam pela morte do profeta Samuel (I Samuel 25:1), ou quando o profeta Jeremias manda que o povo vista pano de saco, pois a ira de D’us estava prestes a destruir as cidades (Jeremias 4:8). No extremo oposto, רֵקוּד (*rekôd*), denota pular, saltitar e dançar. Tal qual o rei Davi, dançando frente à Arca da Aliança, vestido com a preciosíssima túnica sacerdotal (II Samuel 6:14).

A nossa tradução literal, que acompanha a transliteração junto ao verso em hebraico, alcança os dois objetivos primários que Campos se propõe: verter para o português o



poema de forma congenial (considerando a cultura em que o texto está inserido) e transpor a chamada ‘camada fonética’. Bastou-nos, nesse verso, manter ambos os verbos no infinitivo: ‘lamentar’ e ‘saltitar’ traduzem os verbos em hebraico e mantêm a aliteração. A Bíblia de Almeida tem o mesmo efeito: “tempo de prantear e tempo de dançar” (Eclesiastes 3:4b). Concluímos, então, que as escolhas de Haroldo de Campos são, em última instância, as escolhas de um poeta. Não há argumento hermenêutico ou linguístico que endosse o uso dos dois substantivos (“ânsia” e “dança”) no lugar dos verbos.

Podemos agora analisar o adágio que perpassa a leitura de todo o livro:

הָבֵל הַבָּלִים אָמַר קֹהֵלֶת הָבֵל הַבָּלִים הַכֹּל הָבֵל:

*havél havalím amár qohélet havél havalím hakol hável*

“Vaidade de vaidades,” diz o *Qohélet*. “Vaidade de vaidades. Tudo é vaidade”.

Névoa de nada § disse O-que-sabe §§

névoa de nada § tudo névoa-nada (CAMPOS, 1991, p. 22)

É João Ferreira de Almeida quem escolhe as palavras que já habitam na memória tanto de brasileiros quanto de portugueses: “Vaidade de vaidades, diz o Pregador; vaidade de vaidades, tudo é vaidade” (ALMEIDA, 1966).

Semelhantemente a *ruach* (רוח), *hével* (הבל, i.e., “névoa” ou “vaidade”) carrega em sua raiz os temas “vapor” e “respiração”, uma metáfora de algo transitório, frágil ou insatisfatório. É desta raiz que derivamos o nome Abel, designação apropriada do jovem cuja vida foi prematuramente tirada pelas mãos assassinas do irmão. “*Hevel havelim*” (הבל הבלים); “*vanitas vanitatem*” (*Vulgata* de Jerônimo); “vaidade de vaidades” (bíblia de Almeida); “*vanity of vanities*” (king James version); “*fumée de fumées*” (CHOURAQUI, 1992) e “névoa de nada” (CAMPOS, 1994) são tentativas de formular um equivalente ao superlativo hebraico que se dá pela repetição, como em *cântico dos cânticos* (שיר השירים), o “céu e os céus dos céus” (השמים ושמי השמים, I Reis 8:27), que uma tradução semântica simplificaria como “a coisa mais vã possível”. Haroldo de Campos explica que “nossa tradução mantém a aliteração procurando ao mesmo tempo fazer referência ao sentido concreto e abstrato de *havel havalim*: névoa de nada – tudo névoa-nada” (CAMPOS, 1991, p. 24). Notamos que a aliteração não é mantida integralmente, dada a repetição de três sons consonantais em hebraico e apenas uma repetição em português, algo compensado por completo pela adição da palavra “nada”, que supre o chamado “sentido [...] abstrato” (*ibidem*).

As escolhas analisadas aqui evidenciam que *Qohélet/O-Que-Sabe Eclesiastes: poema sapiencial* (1991) não é uma obra que se propõe a ser referência de qualquer arqueologia textual hebraica – ainda que oportunamente o seja – ou mero exercício de tradução. É, de fato, a materialização de um processo primacialmente poético, que se iniciou no momento em que Campos foi convidado pelo casal Gita e Jacó



Guinsburg<sup>3</sup> a ler poesia judaica. Haroldo de Campos foi crítico literário, tradutor, poeta e precursor de movimentos de vanguarda poética, mas primariamente era um leitor atento. Traduzir é também um processo de leitura e empoderamento. Um leitor atribui significado e ressemantiza o que lê.

Por considerar que “a tradução integral de certas obras é excessiva” para seus propósitos (CAMPOS, 1991, p. 14), Haroldo de Campos expôs seu paradigma de tradução bíblica em poucos livros. O modelo estimado como poeticamente eficiente, intitulado “transcrição”, não é apresentado por intermédio da ordinária difusão de ideias por um intelectual de prestígio, mas se destaca pela implicação de exclusividade (possivelmente por originar-se em tal autoridade), instituindo um paradigma tradutório e modelo poético.

Por tratar-se de um texto tão cerceado pela pátina religiosa da “inspiração divina”, quem se interessa em traduzi-lo comumente aspira determinada realização espiritual. Portanto, “transcriar” e “reimaginar” tornam-se conceitos peculiares no segmento de tradução bíblica. Outros países já dispunham de poetas e filósofos interessados em descobrir e verter a poesia bíblica em versos independentes e poeticamente relevantes. Martin Buber (1878-1965) começa sua tradução da Bíblia hebraica para o alemão em 1925; Henri Meschonnic publica uma tradução poética dos *Escritos*<sup>4</sup> em 1970, em Paris. O trecho a seguir demonstra como Haroldo de Campos, esse poeta/tradutor, tem certeza do quanto seu projeto é inédito no país:

Quis obter em português, em matéria de tradução bíblica, o que nunca tinha sido tentado: um texto radical, onde o estilo aforismático-proverbial e o modo cursivo, o solene e o correntio, se cruzassem numa escritura poeticamente forte e “pregnante” em nossa língua, ao invés dos produtos piamente neutros, ou dos frutos edulcorados das “revisões estilísticas” tributárias do beletismo acadêmico, característicos das versões existentes em nosso idioma (ibidem, p. 32).

Transcriar é também recusar a leitura tradicional, a “mera tradução veicular” de significado, abraçando os “tradutores modernos, interessados na restituição da força poética do original hebraico” (CAMPOS, 1991, p. 36). É neste ponto que atestamos a disparidade com o projeto tradutório de João Ferreira de Almeida, pela comparação

---

<sup>3</sup> O professor Jacó Guinsburg foi diretor da Editora Perspectiva, que em 1969 publicou *Quatro Mil Anos de Poesia*, uma ampla antologia de poemas judaicos.

<sup>4</sup> A Bíblia hebraica é dividida em três grandes partes: *Torá* (ensino), *Nevi'im* (profetas) e *Qetuvim* (Escritos).



dos versos e motivações. O sentido, a história e os ensinamentos que compõem o livro *Eclesiastes* estão presentes de maneira unânime nas duas versões, mas é válido distinguir as características formais do texto, pois é evidente que algo se perdeu no texto de Almeida.

O escritor tem consciência, enquanto tradutor, da impossibilidade de preservar a “autenticidade perdida” do original (CAMPOS, 1991, p. 32). A ambição transcriadora é outra: “hebraizar” o português e jamais aportuguesar o hebraico. Tal vontade é fruto de uma fascinação após deparar-se com o texto judaico, um “encontro de poeta” com o idioma semítico e com a “poesia bíblica” (CAMPOS, 1991, p. 11). Haroldo de Campos ainda detalha como se preocupou em manter duas nuances que se alternam durante a leitura de *Qohélet*: o “tom elevado-sentencioso, dominante em muitas passagens”, seguido do “registro irado, o registro irônico, o registro ‘gozoso’ do prazer no comer, no beber, no amar” (CAMPOS, 1991, p. 35). Nesse impressionante livro bíblico, o poeta encontra a “religião original da humanidade” como sugere Novalis (CAMPOS, 1991, p. 129), a saber, “religião” em sua primeira instância filológica, de *religare* (ligar novamente, atar novamente), fenômeno que impõe uma confraria entre a vida mundana racional e o divino metafísico: a religião original da humanidade é a poesia.

## Referências

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BÍBLIA. A. T. *Eclesiastes*. BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1966.

BÍBLIA. Português. *Edição pastoral*. São Paulo: Paulus, 1991.

BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. Trad. Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CAMPOS, Haroldo de. Texto e história. In: \_\_\_\_\_. *A operação do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

CAMPOS, Haroldo de. Poética da tradução. In: \_\_\_\_\_. *A arte no horizonte do provável*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

CAMPOS, Haroldo de. *Qohélet = o-que-sabe: ecclesiastes: poema sapiencial*. São Paulo: Perspectiva, 1991.



CAMPOS, Haroldo de. Da tradução como criação e como crítica. In: \_\_\_\_\_. *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CAMPOS, Haroldo de. Arno Holz: da revolução da lírica à elefantíase do projeto. In: \_\_\_\_\_. *O arco-íris branco*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

CAMPOS, Haroldo de. *Bere'shith: a cena da origem*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

CHOURAQUI, André. *La Bible traduite et commentée*. Paris: J. Cl. Lattes, 1992.

FURLAN, Mauri. A Teoria de Tradução de Lutero. In: ENDRUSCHAT, Annette. SCHÖNBERGER, Axel. *Übersetzung und Übersetzen aus dem und ins Portugiesische*. Frankfurt: Domus Editoria Europaea, 2004.

FRYE, Northrop. *The Great Code: the bible and literature*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

LEAL, Izabela. O coreógrafo da dança das linguagens: Haroldo de Campos, tradutor do Eclesiastes. In: TORRES, Marie-Helene; DE FREITAS, Luana Ferreira; MONTEIRO, Julio Cesar Neves (Org.). *Clássicos em tradução, rotas e percursos*. Florianópolis: Copiart, 2013.

KELLEY, Page. *Hebraico Bíblico: uma gramática introdutória*. Trad. Mane Ann Wangen Krahn. São Paulo: Vida, 1998.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

VENUTI, Lawrence. Translation, Community, Utopia. In: \_\_\_\_\_. *The translation studies reader*. London/New York: Routledge, 2000.

-----

Recebido em: 22/02/2017.

Aprovado em: 06/05/2017.