
DA TRANS-CRIAÇÃO: POÉTICA DA TRADUÇÃO NA BÍBLIA HEBRAICA

*Haroldo de CAMPOS**

Meu intento, ao trabalhar com a Bíblia hebraica, nunca foi fazer a tradução integral do texto bíblico. Pretendi, antes, estabelecer um modelo contrastivo, mostrar aquilo que poderia ser feito com a poesia hebraica bíblica, através da aplicação das técnicas da poesia moderna ao trabalho tradutório ou “trans-criação”, inspirado em procedimentos de Ezra Pound e em teoremas do lingüista Roman Jakobson e do filósofo Walter Benjamin. A Bíblia, toda ela, está pela “função poética” (Jakobson) da linguagem, em graus de maior ou menor concentração. Diferentemente da métrica da origem greco-latina, a poesia bíblica está baseada num “ritmo livre” (Benjamin Hrushovski), corroborado por paralelismos no plano sintático e semântico (repetições de palavras e sintagmas, verdadeiras “rimas semânticas”). As técnicas do verso livre, do simbolismo à poesia moderna (passando pelo uso partitural do espaço da página em Mallarmé), servem à maravilha à transposição dessa poesia para outra língua, como é o caso do português. Estamos no pólo oposto do que propõe Eugene A. Nida (“Translating means communicating: a sociolinguistic theory of translation — II”, *Technical Papers for the Bible Translator*, UBS, N. York/Stuttgart/London, vol. 30, nº 3, july, 1979), falando de uma operação tradutora regida por propósitos catequéticos e fim precipuamente comunicacional: “Traduzir é essencialmente um ato de comunicação, e se a tradução resultante não é compreensível, ou é em geral equivocadamente compreendida, não é, obviamente, uma tradução satisfatória, sem que se deva tomar em consideração a maneira pela qual certos artifícios formais tenham sido imitados ou o modo cuidadoso por meio do qual se tenha procurado responder às unidades lexicais.” A teoria da “equivalência natural” de

* Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Nida tem sido contestada por Henri Meschonnic, um dos principais teóricos e praticantes modernos da tradução de poesia bíblica, que, por seu turno, preconiza o respeito aos valores poéticos intrínsecos ao texto, — uma “tradução-texto”, portanto, ao invés de uma simples transmissão veicular do significado do original. De passagem, refira-se que, modernamente, em outras línguas que não o português, há relevantes contribuições à tradução da Bíblia, nas quais o teor poético de sua linguagem é objeto de meticulosa consideração. Desde logo, destaca-se a atividade tradutória de Martin Buber, filósofo do dialogismo, que verteu para o alemão, na integralidade, a Bíblia Hebraica, um evento para a nossa época tão significativo como o foi, em seu momento, a aparição da Bíblia de Lutero. De 25 a 29, Buber teve a colaboração de outro filósofo, Franz Rosenweig, falecido precisamente em 1929. Trata-se de um empreendimento tradutório regido pela idéia de *Gesprochenheit*, ou seja, do resgate da oralidade do texto, bem como pelo critério do alargamento do alemão até os seus limites na busca de correspondência ao hebraico. Do ponto de vista tipográfico, a “colometria”, ou seja a composição por segmentos ou “cola”, procura funcionar como uma espécie de registro dos ictos de leitura, das “tomadas de fôlego” (*Atemholen*) do original. De 1929 aos anos 50, Buber, trabalhando já sem a cooperação de Rosenweig, concluiu sua tarefa monumental, — editada em vários volumes pela Verlag Lambert Schneider de Heidelberg — de “transgermanização” (*Verdeutschung*) da Bíblia Hebraica. Em francês, temos duas traduções modernas: a de Henri Meschonnic (preocupada em reproduzir, através de um arranjo bem ideado de espaçamentos gráficos na página, o sistema dos *te’amin* ou acentos prosódicos, de natureza conjuntiva e disjuntiva, que pontuam o texto hebraico, segundo a tradição massorética de “cantilação”); a de André Chouraqui, esta última integral, de pendor arcaizante e etimologizante, em posição oposta à de Meschonnic, que lhe faz crítica frontal e, comparativamente, consegue uma linguagem poeticamente mais eficaz e coerente (sem prejuízo do interesse que possa oferecer o labor de Chouraqui, louvado, por exemplo, por Jacques Ellul e por Jean Laplanche e os demais co-autores de *Traduire Freud*, PUF, 1989). Esses os principais empreendimentos a considerar no âmbito francês. Em italiano, cabe mencionar Guido Ceronetti, escritor de mérito, autor de versões do *Qohélet*, do *Cântico dos Cânticos*, do *Livro de Jó*, dos *Salmos*, beneficiárias da rica tradição da poesia italiana moderna, em especial da vertente ungarettiana.

O problema da tradução poética em geral — do qual a tradução da poesia bíblica é um caso específico — consiste em redesenhar, na língua de chegada, todos os traços formais e semânticos do original. Quando não se pode obter esse resultado de uma maneira, é possível alcançá-lo de outra, pela “lei da compensação”, sem perder de vista a questão do significado. No que respeita à Bíblia, o tradutor precisa familiarizar-se com os comentários de diversa precedência — rabínica, de fonte cristã, de fonte histórica, por exemplo —, bem como valer-se de quantas traduções estejam a seu alcance nas línguas que lhe são acessíveis (a primeira grande tradução da Bíblia Hebraica é a grega, também chamada *Septuaginta* ou *Versão dos Setenta*, iniciada em Alexandria, no reinado de Ptolomeu II, no século III antes de nossa era e terminada no século I, com a versão de *Eclesiastes*; a *Vulgata*, de São Jerônimo, tradução latina realizada entre os anos 383-405 de nossa era, além do original hebraico, teve em consideração essa tradução alexandrina; quando a *Bíblia Hebraica* é citada no chamado *Novo Testamento* cristão, ela o é a partir da versão dos *Setenta*, pois, como se sabe, embora Jesus Cristo falasse aramaico na vida cotidiana, os *Evangelhos* foram sobretudo redigidos em grego). O tipo de tradução que eu preconizo está longe de ser uma tradução formalista. Antes, tende a ser uma transposição “hiperliteral”, já que seguindo a lingüística e a poética de Jakobson, preocupo-me em reconfigurar em português as mínimas articulações fonossemânticas do original, bem como tudo aquilo que, no plano sintático-morfológico (“poesia da gramática”, de Jakobson; “logopéia”, de Pound), acaba sendo irradiado semanticamente e é relevante no nível do conteúdo (a poesia bíblica tem como estrutura básica e paralelismo de sintagmas e a rima semântica, ou seja, a repetição, a espaços, das mesmas unidades lexicais em posição chave, as “palavras-guia” – *Leitwörter* — na terminologia de Buber).

O tradutor é o coreógrafo da dança das linguagens. Cabe-lhe discernir o percurso da “função poética” (Jakobson) a partir do original e reconfigurá-lo na língua de chegada. As formas verbais com as quais lida o tradutor são sempre formas “significantes”, carregadas de significado. Darei alguns exemplos.

No *Eclesiastes* (*Qohélet*, em hebraico, ou como eu traduzi, atento no recorte fônico do onomástico — O-que-Sabe; atento também ao significado do termo, um velho sabedor das coisas, um filósofo de praça pública, um sábio educado na prática da vida e apto a transmitir seus conhecimentos aos discípulos); no *Eclesiastes* há, desde logo, o

problema de como traduzir o refrão *havel havalim*, tradicionalmente transposto através da fórmula abstratizante latina *vanitas vanitatum* (“ vaidade das vaidades ”); optei, na linha de outros tradutores modernos por uma expressão mais concreta e, assim, mais próxima do hebraico, onde o vocábulo *hével* significa, ao mesmo tempo, “ vapor d’ água ” e “ ninharia ”: “ névoa-de-nadas ” é a minha solução, aliterante e cumulativa, que recorda o “ nonada ” reativado por Guimarães rosa no tesouro léxico de nossa língua...

Outro exemplo, este envolvendo toda uma orquestração frásica. No Cap.III, v.18, de *Qohélet*, há uma passagem em que o Velho Sabedor expressa a igualdade entre os homens e os animais perante a morte. Ambos estão sujeitos à mesma lei de finitude radical. Lembre-se: o Sábilo Melancólico que, adotando a *persona* do Rei Salomão, escreveu no século III antes de nossa era o *Eclesiastes*, não acreditava na imortalidade individual da alma, nem num julgamento com castigos e recompensas depois da morte. Isto não significava que se tratasse de um filósofo cético; antes, o velho sábio de Jerusalém incorpora o traço semítico da crença inabalável em Elohim. Ele é cético apenas no que toca à natureza humana, fraca e vaidosa, sempre disposta à opressão do semelhante, incapaz de compreender e de realizar o projeto divino. *Qohélet* não acreditava na retributividade, princípio tradicional rabínico, segundo o qual o bom era aquinhado, e o mau, punido. A prática experiente da vida mostrava-lhe que não era bem assim. Frequentemente o justo levava uma existência de aflições, enquanto malfeitores viviam impunes na opulência. Isto acontecia na sociedade de seu tempo e ocorre na sociedade de hoje. Por outro lado, o Velho Sabedor não era um asceta, mas acolhia os prazeres naturais da vida, o comer, o beber, o desfrutar momentos de afeição com a mulher amada, como “ dons da mão de Elohim ”, que deveriam ser recebidos e usufruídos com gratidão. A noção de pecado, na concepção hebraica, envolve a idéia de “ errar ” no sentido de não ser capaz de acertar no alvo, de não responder adequadamente ao projeto divino, inclusive no plano da fruição dos bens com que Elohim nos aquinhava. É essa a acepção do termo *hotê*, “ pecador ”, o que falha quanto à meta a atingir. A posição do *Qohélet* é contrária à ortodoxia ascética, apesar do seu propalado pessimismo quanto à visão do ser humano. Pois bem, no Cap.III, v.18, o Sabedor diz que Elohim esmerilha os filhos dos homens, para que eles vejam que não diferem dos animais quando se enfrentam com a morte. *A Bíblia de Jerusalém*, empreendimento sério de uma equipe de especialistas, no campo da

moderna tradução bíblica, mas destituído de projeto estético (que os responsáveis pela edição resumem a uma simples “revisão estilística” de padrão convencional), verte a passagem nos seguintes termos: “Acerca dos homens pensei assim: Deus os põe à prova para que vejam que por si mesmos são animais.” No original hebraico, porém, a comparação é reforçada no plano sonoro e adquire uma cantante força de persuasão pelo fato de que a semântica se deixa engastar numa quádrupla paranomásia (jogo de relações entre som e sentido, Jakobson). Assim, salientando com maiúsculas as figuras fônicas:

SheHÉM beHÊMÁ laHÉM

ou literalmente: “que eles animal eles para eles”. Em minha “transcrição”, lê-se:

“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”.

(O último versículo reconfigura, fonossemanticamente, o correspondente hebraico posto em destaque. Notar que os sinais de § usados como interpontuação procuram reproduzir, aproximadamente, as pausas de “cantilação”, já que adaptei aos meus propósitos a notação alternativa proposta por H. Meschonnic para o antes mencionado sistema dos *te'amin*).

Darei um último exemplo, ainda do *Eclesiastes*. No Cap.VII, v.14, defrontamo-nos com um verdadeiro provérbio sapiencial:

“Em tempo de prosperidade desfruta,
em tempo de adversidade reflete.”
(*Bíblia de Jerusalém*).

No original hebraico, temos:

Be-yom TOVÁ heyê veTOV
Uvayem RA'Á REÊ

Em minha transcrição, atenta ao paralelismo fônico:

“Em dia BENÉfico § vive a BENEsse §§
e em dia ADVERso § ADVERte.”

No *Gênese* (*Bere'shith/No começar*), recorri à metáfora etimológica, logo no v.1, para traduzir *shamáyim*, palavra normalmente vertida por “céu”. Vali-me da hermenêutica de Rashi de Troyes (1040-1105), o mais respeitado de todos os exegetas da *Bíblia Hebraica*, para quem o vacábulo hebraico deriva de dois outros, *esh* (“fogo”) e *máyim* (“água”), já que Deus teria criado o “céu”, segundo o comentário de Rashi, misturando aqueles dois elementos. Pareceu-me que, ao invés de um céu abstrato, qual o que comparece tradicionalmente nas traduções, haveria que transpor esse céu “concreto” da imaginação hebraica (a glosa de Rashi é geralmente reproduzida nas edições da *Torá*). Assim, cunhei o compósito “fogágua” (de cursiva leitura em português; lembre-se o nome de pássaro dicionarizado “fogo-apagou”). Quando ocorre a nomeação, então acrescento ao neologismo, como um quase prefixo, a palavra “céu” (v.8):

“E Deus chamou § à arcada § céufogoágua.”

Trata-se não apenas de uma retomada metalingüística por via etimológica (ou “pseudo-etimológica”) mas de uma verdadeira metáfora cosmológica, uma vez que a física moderna nos ensina a pensar no nascimento do universo através de um “*Big Bang* quente”, “uma massa fervilhante de partículas e radiações, um caldo turbilhonante” (J. Gribbin, *Gênese: a origem do homem e do universo*. R. Janeiro: Francisco Alves, 1983).

No tipo de tradução — “trans-criação” — que pratico, proponho-me fazer uma reconstrução micrológica do texto original, com todos os recursos da poesia moderna de língua portuguesa, ampliando, quando necessário, nosso idioma ao influxo poderoso do hebraico, segundo a lição de Pannwitz retomada por W. Benjamin. Para este último, autor de “A tarefa do tradutor”, a mera transmissão do significado ou do conteúdo do original é a característica da má tradução, definível como a “transmissão inexata de um conteúdo inessencial”. O verdadeiro tradutor é aquele capaz de reconfigurar, por meio da “forma” tradução, a “forma significante” do original, isto é, na terminologia de Benjamin,

de resgatar no texto traduzido a “língua pura” cativa no original. Subscribo esta proposta, que não me parece apenas uma reflexão especulativa de “metafísica” da tradução, mas um preceito perfeitamente pragmático, incorporável a uma “física” da tradução (tal como aquela derivada da prática poético-tradutória de Ezra Pound e da abordagem lingüística e semiótica de Roman Jakobson).

Vejam, agora, como procurei articular o meu projeto de tradução bíblica, uma vez que deixei exposto jamais ter tido a pretensão de entregar-me a uma tradução integral do *corpus* da Bíblia. Para o meu primeiro cometimento no campo, a idéia reguladora foi articular meus passos tradutórios com a posição do homem no quadro da criação segundo a *Bíblia Hebraica*. Por essa razão, comecei pelo “começo”, pelo *Bere’shith*, a chamada “Primeira História da Criação” redigida no século VI antes de nossa era, no curso ou depois do Grande Exílio (“Documento Sacerdotal” é o nome que se dá à fonte textual de que procede). O título hebraico, *Bere’shith*, constitui a primeira palavra do original (a *Bíblia de Jerusalém* verte por “No princípio”, seguindo a *Septuaginta* — “On arkhê, e a *Vulgata* — “In principio”; em minha tradução, lê-se “No começar”, por razões explicáveis à luz da glosa de Rashi). O título adotado no *Velho Testamento* (Bíblia Cristã), *Gênese*, deriva do Cap.II, 4, correspondendo à palavra *toldoth*, que a *Septuaginta* verte por “biblos geneséos”, a *Bíblia de Jerusalém* por “história” e eu por “gesta” (no sentido de registro de um fazer assinalado, que se desdobra no tempo como história). Pois bem, nessa “Primeira História da Criação”, no v.27, o homem e a mulher são criados por Deus simultaneamente, como as duas faces do ser humano (aponto de alguns intérpretes da tradição rabínica, e mesmo certos comentadores modernos, terem entendido e entenderem que se trataria de um ser “hermafrodita”):

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

Como se lê em minha “trans-criação”, a mudança do pronome objeto do singular (*o*) para o plural (*os*) — em hebraico, *bará’ ‘othô*; *bará’ ‘otham* — realiza sintaticamente a presentificação das duas criaturas trazidas à luz num lance único (é na “Segunda História da Criação”, derivada de outra fonte, chamada Javista, procedente do século X ou IX antes de nossa era, provavelmente do reinado do

Rei Salomão, que Eva é dada como criada a partir de uma costela de Adão; curiosamente, é essa “Segunda História”, onde a mulher não é criada juntamente com o homem, mas de uma costela deste, que Harold Bloom, o crítico e professor de Yale, atribui a uma redatora-mulher, uma letrada do reino de Salomão; trata-se de uma leitura “fictiva” e provocativa, cuja consistência histórica tem sido rebatida por especialistas como Robert Alter). Mas, prossigamos. Na “Primeira História da Criação”, homem e mulher, “macho e fêmea” (*zakhár uneqavá*), são colocados acima de todos os demais seres (*néfesh hayyá* / “almas de vida”) da criação (v.26):

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

(O uso do plural em “façamos” / *na’ase* e o fato de que o nome *Elohim* em hebraico, embora lido no singular, é uma forma plural, levou alguns intérpretes a pensar numa ação de Deus coadjuvado pelos anjos; trata-se, mais provavelmente, de um plural majestático; o homem / *‘adam*, já neste v.26, é entendido como um ser humano inclusivo, compreendendo um casal / macho-e-fêmea, tanto assim que a análise sintática acusa um sujeito pronominal no plural — no verbo hebraico sob forma de sufixo, *veyirdú*, do verbo *radá*; em minha tradução: “E que eles dominem”). No *Gênese*, no momento auroral da criação, o par humano — o homem e a mulher — está no topo da criação e exerce, por outorga divina, seu domínio sobre todos os demais entes criados. Daí por que, para salientar essa posição inaugural do homem no quadro da criação, resolvi traduzir o Cap.I, vv.1 a 31, e o Cap.II, vv.1 a 4, correspondentes à “Primeira História da Criação” e à transição desta para a “Segunda História”.

Em seguida, passei a focar a outra posição bíblica do ser humano, aquela que aparece no *Qohélet*: o homem confrontado com sua finitude radical e, nessa altura, perante a morte, igualada ao animal, como vimos no Cap.III, v.18, antes comentado. Leiamos agora, em minha “transcrição”, o v.19 do mesmo capítulo:

“Pois há o destino dos filhos do homem §
e o destino do animal §
e é um o destino § para ambos §§
a morte deste § feito a morte daquele §§
e um o sopro § para todos §§§
E o importe do homem acima do animal § não há §§
Pois tudo § é névoa-nada.”

(Note-se aqui, no original, como na sua reconfiguração vernácula, o jogo fônico entre *moth* e *mothar* — “morte” e “importe” –, jogo que reforça persuasivamente o nível semântico do versículo; nas traduções convencionais, como a da *Bíblia de Jerusalém*, que usa o termo “vantagem” onde eu, atento às conexões de som e sentido, emprego “importe”, esse efeito essencial se perde).

No *Livro de Jó* (*Sêfer Ha-'Iyov*) ocorre o terceiro momento dessa verdadeira “unidade tripartite” que rege meu empreendimento de tradução. Por isso mesmo transpus para nosso idioma o Cap. XXXVIII desse livro anônimo, escrito no século V antes de nossa era, e que André Chouraqui chamou “o primeiro romance metafísico da... literatura ocidental”; livro que representa um dos ápices poéticos da *Bíblia Hebraica*. Pois bem, no *Livro de Jó* temos o paradigma do ser humano injustiçado, do justo gratuita e arbitrariamente punido por arte de Satanás, com a permissão de Deus, que assim admite que o seu servo dileto seja provado quanto a seu amor desinteressado pelo Criador. Satanás, na concepção hebraica, não tem as mesmas características do demônio cristão. No *Livro de Jó*, está entre os “filhos de Deus” (*bnê há-'Elohim*); seu nome significa o “adversário”, o “opponente”; como refere um dos comentadores do texto, trata-se de uma espécie de funcionário da “polícia divina”. Depois de ter obtido a permissão de Deus, através de uma espécie de “aposta” (idéia retomada por Goethe no Prólogo do *Fausto*), Satanás despoja o fiel servidor Jó de seus bens, de sua família, de tudo enfim, culminando por arrojá-lo na lama, o corpo roído pelo lepra. Isto para demonstrar que o amor de Jó por Deus não era “gratuito” (a palavra-chave em hebraico é *hinam*), uma vez que Jó havia sido cumulado de benefícios pela mão divina. Jó, em nenhum momento, renega seu Deus, mas, contra a opinião dos amigos que o acoroçoam a confessar suas culpas e a arrepender-se, insiste na sua inocência, persistindo em reclamar um julgamento de sua causa diretamente por Deus. (De passagem: assim como Satanás não

corresponde exatamente, em hebraico, à concepção cristã do demo, também a serpente — *nahash*, termo que tem a acepção de “brilhante” e se liga a *nehsheth*, “bronze”, “cobre”, associando-se ainda às idéias de “magia” e “mau agouro”, *nehsh*, — também a serpente é um ser “astucioso”, que cumpre a missão de tentar o casal edênico; o jogo de palavras entre *arum* / “astuto” e *arom* / “desnudo” resume, na “Segunda História da Criação”, a interferência da serpente, cuja “astúcia” / *arum* acaba manifestando ao casal humano que estão “nus” / *arom*, introduzindo, assim, a dimensão erótico-sexual no texto, para falar em termos freudianos, ou, como quer Harold Bloom, ensinando ao homem a “consciência” enquanto “sentido da nudez”).

O Deus hebraico, segundo Buber, é um Deus dialógico. Por isso mesmo, acode aos reclamos de Jó e, no Cap.XXXVIII, se apresenta ao seu servidor, gratuitamente punido, agraciando-o com uma resposta pessoal. “Do meio da tormenta” (*min hass’ará*) expõe a um Jó maravilhado a “cena da origem”, o cenário da criação, diante do qual o ser humano se sente insignificante e, se não recebe uma explicação racional do projeto divino, acaba por se dar conta das limitações da razão humana perante a desmesura do incognoscível. Nesse terceiro momento, o homem — Jó —, sentindo sua pequenez diante do universo criado e das leis que o regem, dos seus aspectos deslumbrantes e de seu lado terrível (XXXVIII, 41):

“Quem prepara a ração do corvo §§§
Quando seus filhotes gritam §
ao Poderoso §§§
E a esmo se agitam
à mingua de alimento?”,

acolhe a graça da resposta divina que lhe é pessoalmente concedida, e retira sua queixa no processo de reparação de injustiça que estaria como que movendo contra Deus.

Num ensaio de 1791, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (Sobre o fracasso de todas as tentativas filosóficas a respeito da teodicéia”), Kant expõe: diante do tribunal da filosofia, nenhuma “teodicéia” (defesa da mais alta sabedoria do Criador contra as censuras da razão humana por aquilo que parece despropositado no mundo) logra justificar a sabedoria moral no governo do mundo contra as dúvidas suscitadas por nossa experiência

(*Erfahrung*). Somos apenas capazes de uma “sabedoria negativa” (*negative Weisheit*): reconhecer nossos limites diante do que está mais alto. A isso Kant chama “teodicéia autêntica”, para considerá-la possível. Não uma “teodicéia doutrinária”, especulativa, dominada pela “razão pura”, mas uma “teodicéia” na esfera da “razão prática” (*praktische Vernunft*), uma “teodicéia” que opera através de uma “clarificação imediata”, a voz de Deus dando sentido “às letras de sua criação”. Dessa “teodicéia autêntica” Jó, na opinião de Kant, oferece uma “interpretação alegórica”. Na visão kantiana, a teodicéia não seria tanto um assunto de ciência quanto de fé (matéria da fé / *Glaubenssache*). Deus põe diante dos olhos (*vor Augen*) de Jó a sabedoria da criação, principalmente em seus aspectos inescrutáveis, e Jó responde com a “sinceridade do coração” (*die Aufrichtigkeit der Herzens*) que, em matéria de “teodicéia”, tem primazia sobre o entendimento, o juízo de compreensão. Assim, Jó funda sua fé em sua moral (na revelação que o ilumina) e não a moral na fé.

Essa operação de “maravilhamento” (que nos faz pensar na parenética barroca) a que Jó é submetido por graça divina — “a felicidade de Jó consistia numa irradiação da presença próxima de Deus”, Buber –, essa operação que substitui a *gratuitada* da punição pela *gratificação* da visão de Deus-Criador, pode ser descrita em termos estritamente semióticos. Em vez de uma resposta no plano da racionalidade (da “teodicéia” conduzida pela “razão pura”, nos termos de Kant); em vez de uma satisfação no plano simbólico-argumentativo (terceiridade, *legi-signo*, Peirce; “figura de conclusão”, Max Bense), Jó recebe uma reparação no plano “primeiridade”, da iluminação “icônica”, da “abdução” (Peirce); no plano da “teodicéia autêntica”, da “clarificação imediata” (Kant); no patamar do “numinoso”, do “contacto com o mistério” (Rudolf Otto). Ao invés de uma “teodicéia” no senso estrito, O Livro de Jó nos faz testemunhar uma “teofania”⁶⁸.

I

1. Cântico dos cânticos §
vindo de Salomão

2. Ele me beijará §
com beijos de sua boca §§
pois melhor teu amor §
que o sabor do vinho

3. O olor §
dos teus óleos é bom §§
óleo se derramando: teu nome §§§
É assim que § te amam as jovens

4. Arrasta-me §
atrás de ti corramos §§§
O rei me conduziu § a seus recintos §
jubilemos rejubilemos § em ti §§
celebraremos o teu amor § melhor que o vinho §§
como andam certas § aquelas que te amam

5. Sou negra § e beleza pura
filhas de Jerusalém §§§
como as tendas de Cedar a escura §§§
como as colgaduras §
de Salomão

6. Não me renegueis §
porque sou negra §§
foi o sol §
que me queimou a tez §§§
Os filhos de minha mãe de mal comigo §
deixaram-me a sós § guardando as vinhas §§
nem a minha vinha § guardei

7. Conta-me §
bem amado § de minh'alma §§
onde vai teu pastoreio? §§
onde § te escondes para a sesta ao meio dia? §§§

Para que eu não seja § a mulher de véu §§
ao léu atrás § das ovelhas dos teus parceiros

8. Se não o souberes § por ti mesma §§
tu a mais bela § entre as mulheres §§§
Segue por ti mesma § o rastro de rebanho §
e vai pastorar § teus cordeiros §§
junto § ao remanso dos pastores

9. A uma égua § entre as bigas do Faraó §§
já te comparei § minha amiga

10. Belas tuas faces § entre brincos circulares §§
belo teu colo § entre colares

11. Torçais de ouro § faremos para ti
com § arremates de prata

12. Ao rei § em seu divã §§
meu aroma de nardo § perfuma

13. Uma bolsa § de mirra §
meu amado § é para mim §§
entre meus peitos § durma

14. Um racimo § de ciprus §
meu amado § é para mim §§
por entre as vinhas § de En-Gadi

15. Como és bela § minha amiga §§
como és bela § teus olhos quase pombas

16. Como és § belo meu amado §§
como és meigo §§
nosso leito § feito de folhas verdes

17. Cedros § as colunas de nossa casa §§
ciprestes § as vigas das paredes
(transcrição de Haroldo de Campos)

NOTAS

⁶⁸ A íntegra de minhas “trans-criações” aqui referidas pode ser consultada em meus livros *Qohélet/O-que-Sabe/Eclesiastes*, Perspectiva, São Paulo, 1990; *Bere’shith/A cena da origem*, Perspectiva, São Paulo, 1993. Para ilustrar esta publicação, incluo a minha “transposição” para o português do Canto I do *Shir Hashshirim (Cântico dos Cânticos)*, poema de amor semítico, escrito por autor anônimo entre os séculos V e IV antes de nossa era. Dando primazia ao problema do amor em oposição ao da morte (VIII, 6: *ki’azzá kammávet ‘ahabá* / Pois forte como a morte o amor), o Cântico é uma resposta preconstituída ao “pessimismo” (assim dito) do *Qohélet* (Eclesiastes). Em minha re-criação, adotei soluções como traduzir por “beleza pura” (via Caetano Veloso) *she horá ‘ani ve na’vá* (literalmente: “sou negra e graciosa”), onde *na’vá* exprime exatamente uma beleza natural, sem atavios, como a da pastora morena do poema hebraico; traduzi por “leito (feito) de folhas verdes” (via Gonçalves Dias) o sintagma *‘arsênu ra’ananá* (“nosso leito verdejante”). Obter uma cursividade semelhante à do *Cântico dos cânticos para flauta e violão*, de Oswald de Andrade, em nossa língua, eis meu propósito.