

ANTIGOS E MODERNOS: DEBATES ACERCA DA TRADUÇÃO E AUTORIA DO CÂNONE JUDAICO À LUZ DA ARTE NA MODERNIDADE

*Ancient and modern: discussions about the translation and authorization of the judaic canon in the
light of art in modernity*

Nathália Queiroz Mariano Cruz⁹⁵

RESUMO: No intuito de lançar luz à iniciativa de tradução dos antigos pelos modernos com ênfase nos sagrados escritos judaicos, nos propomos neste trabalho a um debate sobre a tradução do cânone judaico de matriz farisaica a partir da repercussão que a tradução alcançou no cenário artístico europeu na modernidade. Para tanto, usamos como basilares os conceitos de *mimesis* e autoria, uma vez que estes atuaram diretamente nos desdobramentos da tradução de textos antigos e influenciaram substancialmente na repercussão do conceito de tradução não com repetição, mas como reprodução, alargando assim o espaço de circulação das obras antigas e tornando-as cada vez mais acessíveis ao presentismo dos sujeitos.

PALAVRAS-CHAVE: Tradução. Mimesis. Cânones Bíblicos.

ABSTRACT: In order to shed light on the initiative of translation of the ancients by the moderns with an emphasis on the sacred Jewish writings, we propose in this work a debate on the translation of the Jewish canon of Pharisaic matrix from the repercussion that the translation reached on the European artistic scene in modernity. In order to do so, we use the concepts of mimesis and authorship, as they acted directly in the unfolding of the translation of ancient texts and influenced substantially the repercussion of the concept of translation, not with repetition, but as reproduction, thus extending the circulation space of And making them more and more accessible to the presentism of the subjects.

KEYWORDS: Translation. Mimesis. Biblical Canons.

Uma vez que o termo tradução já apresenta em sua base genealógica uma gama polissêmica capaz de inseri-lo nas mais diversas áreas de estudo, a sua estreita relação com o conceito de *mimesis* não faz mais do que contemplá-lo como um conceito subjacente ao campo da linguagem: de natureza real e física, sensitiva e cognitiva. Se a linguagem – primeiramente atrelada a um sistema associativo capaz de conceber as várias versões e percepções do mundo – foi amplamente discutida e coloca em prática pelos antigos (sobre forma de arte e literatura), foi com a

⁹⁵ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás - UFG sob orientação da Profa. Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Capes. Email: taiaqueiroz@hotmail.com

linguística, com a sistematização estruturalista das formas de linguagem⁹⁶, que a tradução ampliou seu espaço científico e passou a caracterizar uma ferramenta que atua complementarmente a uma estrutura cognitiva, ao conhecimento da forma (processo de identificação), ao conhecimento da substância (processo de interpretação) e, por fim, à compreensão, gerando um novo produto alterador e fomentador daquele primeiro.

Por se ater às esferas da fruição, da evanescência dos sujeitos e das formas por eles concebidas, a linguagem e a linguística alocam uma série de problemas quando enunciados os objetos de estudo. No entanto, é justamente do paradigma da linguagem, compreendida sistema mimético e imagético por excelência, que questões como a tradução de textos antigos foram extensamente debatidas na modernidade e ainda têm papel de destaque na contemporaneidade, dada a vastidão de vozes de discursos que se interpõem no processo de tradução destes textos.

No intuito de lançarmos luz à iniciativa de tradução dos antigos pelos modernos e de apontarmos as principais discussões envoltas nesse debate, é que nos propomos neste trabalho a uma discussão sobre a tradução dos cânones bíblicos de matriz judaica à luz dos debates sobre tradução no cenário artístico europeu da modernidade. Para tanto, utilizamos de conceitos como os de *mimesis* e autoria, visto que os mesmos tiveram desdobramentos consideráveis na tradução de textos antigos e influenciaram na repercussão do conceito de tradução não com repetição, mas como reprodução, alargando assim o espaço de circulação das obras antigas e tornando-as cada vez mais acessíveis à presentificação dos sujeitos.

Em um primeiro momento, fazemos uma breve digressão histórica sobre o conceito de *mimesis* e sua repercussão no conceito de tradução, correlacionando-os às práticas e teorias artísticas da Antiguidade à Modernidade. Uma vez que compreendemos os cânones narrativos bíblicos como *corpora* narrativos de premissa religiosa que exercem uma função social, é senão razoável torná-los partícipes do processo linguístico de tradução que reforçou a importância das obras antigas como textos originários, germinativos e identitários. cremos, assim, que também as narrativas bíblicas são parte indissociável dessa produção histórica, com as ressalvas – que aqui pretendemos reforçar –, de que detêm um estatuto canônico próprio, as quais não devem ser desprezadas.

⁹⁶ Cf. SAUSSURE, F. d. *Curso de Linguística General*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945; DERRIDA, J. *La Différance*. Conferência pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía en 27 de enero de 1968. Edición digital en castellano. Madrid, 1968.

Por fim, daremos atenção especial ao espaço de disseminação do texto canônico, especialmente o judaico, acentuando as concepções de autoria e tradição nesse *corpus* narrativo sagrado no intuito de discutir como a tradução e a inauguração de uma linguagem sistêmica de interpretação – e por isso exegética –, são ferramentas que se verificam, com certa prematuridade, nos textos bíblicos mais até do que em outras literaturas. Por mais antigos que sejam os debates acerca de linguagem, tradução e *mímesis*, cremos que estes são ainda inesgotáveis dada a amplitude de temáticas e problemáticas que abarcam e, principalmente, são debates modernos – este último compreendido a partir de um significado de presentismo, e não por um viés histórico cronológico –, uma vez que ainda geram sentimentos de inquietação e especulação nos sujeitos e objetos interrogados. O equivalente a dizer, conforme enunciado de Philippe Lacoëu-Labarthe (2000, p.183-195), que esses valores ainda são regidos pelo pensamento fundamental da dialética especulativa.

Mímesis e Tradução: a Arte em Linguagem

Conforme indicou Jörn Rusen em sua fala breve acerca de teoria da linguagem, “aquilo que os antigos tratavam como *mímesis* e que hoje chamamos de representação, são nada menos do que formas de se compreender a realidade”⁹⁷. Talvez nada menos, mas muito mais do que isso, essas ferramentas atuam – são criadas e dotadas quase que de uma vontade própria – do estigma de trazer coerência ao real, de criar um ponto de conexão satisfatório entre a realidade objetiva, concebida *natura naturans*, física, e a realidade sensitiva, compreendida segundo mecanismos de cognição, de interpretação. Tratam-se, portanto, de instrumentos de linguagem que atuam na relação entre o sujeito e a natureza, sendo dotados de uma genealogia, de pré-condições e razões que fazem com que se estabeleçam e exerçam suas funções em espaços e campos propícios às suas condições *ab origines*.

Entre a antiguidade e o medievo o conceito de *mímesis* não só vai ser constantemente debatido nas esferas teórica e filosófica, como será colocado em prática, sobretudo no campo artístico, como forma de se enfatizar uma aproximação entre a natureza física com a realidade sensitiva. Assim, a *mímesis* irá se referir, no período grego clássico, à forma como a natureza nos

⁹⁷ Conferência ministrada em 09/10/2010 na Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás. Texto xerografado. Goiânia, Goiás.

aparece e à ideia que preside esta natureza. Isto é, a *mimesis* irá se referir, primeiramente, à ideia de que o real sensitivo sobrepuja o real objetivo. Será em Heráclito (535 a.e.c – 475 a.e.c) que a ideia de *mimesis* como linguagem artística de imitação surgirá pela primeira vez, compreendendo-se que, uma vez que a natureza é ativa e seus elementos opostos atuam como um todo coerente, a arte deve imitar a natureza para conferir atividade e coerência à obra (PSEUDO ARISTÓTELES, *De Mundo*, 396b7). E mais adiante, com Platão (428 a.e.c – 348 a.e.c), a arte será compreendida como inferior à natureza na medida em que seu objeto elabora-se como cópia do mundo sensível e, portanto, como cópia de uma cópia (*República*, X, 595; 596a; 597).

No entanto, é somente com Aristóteles (382 a.e.c - 322 a.e.c) que a *mimesis* vai passar a caracterizar um ato poético de produzir, muito mais do que de reproduzir. Pensamento que elevará a arte de uma condição de imitação de um objeto exterior para representar um objeto interior ou mental. Um conceito universal distinto tanto das aparências sensíveis quanto das ideias metafísicas e supracelestes do artista platônico. Para Aristóteles, a arte é superior à natureza uma vez que ela abstrai as imperfeições desta e constrói uma beleza ideal e mais verdadeira do que a própria natureza (ARISTÓTELES, *Poética*, II.1; VI.19-21; IX.1-3; XV.2; XXV.1-2, 26-28). Uma concepção que autonomiza a função da arte frente à natureza objetiva e faz com que ela se inaugure elemento de produção por “entusiasmo divino” (BRANDÃO, 2000, p.144-148).

O conceito aristotélico de *mimesis*, amplamente difundido no campo artístico e literário, alargará a independência da arte e do artista e irá conferir à tradução – à interpretação resultante da interpolação do sujeito frente ao objeto físico – um ato de produção, de expansão das possibilidades de um objeto primário. Fator indissociável, em linhas genealógicas, dos desdobramentos alcançados pelo conceito de *mimesis* no campo artístico. Ainda que na Idade Média “a inspiração divina” à qual a *mimesis* aristotélica foi associada passe a caracterizar uma função com premissas religiosas, a tradução, já reconhecida como linguagem mimética, não deixa de gozar de seu espaço de produção. A evolução que se verifica, já na Idade Média, na função do artista, que deixa de ser concebido apenas como *imitatore* para atuar também como *inventore*, é equivalente também à da tradução, que tem seu espaço de produção ampliado uma vez que se compreende na capacidade de produção uma emancipação – com as perdas e ganhos de qualquer princípio emancipatório –, da *natura naturans*, da realidade primária.

Segunda aponta Carlos Antônio Leite Brandão na obra *Mimesis e História*, verifica-se no período renascentista um salto enriquecedor na aplicação do conceito de *mimesis* dentro do cenário artístico, fator que irá promover uma efetiva ascensão da ótica mimética antiga e medievalista para uma moderna (BRANDÃO, 2000, p.138-139). Um avanço que irá estreitar a relação da *mimesis* com a tradução. Uma vez que o *Quattrocento* enfatizou a formação do ofício do artista por meio da imitação da natureza, tal como fizeram Giotto, Cennini, Boccaccio e Villani, outros artistas renascentistas, a exemplo de Ghiberti e Brunelleschi, enxergavam a *mimesis* artística como a imitação perfeita da arte na antiguidade (BRANDÃO, 2000, p.139). Ao final do século XV, enfatiza-se entre artistas e intelectuais como Petrarca e Leon Battista Alberti a concepção de arte e *mimesis* como imitação da ideia, fator que faz emergir, entre as concepções neoplatonistas do período, uma ponte efetiva que atrelou o conceito de *mimesis*, na modernidade, às suas raízes clássicas.

Neste sentido, a ótica moderna da *mimesis* e seus desdobramentos nos conceitos de produção (ato poético) e tradução já nascem vinculados à antiguidade. Conforme argumenta Philippe Lacoue-Labarthe, para os gregos e os renascentistas a arte (enquanto *mechanica* ou *liberalis*) é *poiesis* e tem por princípio não o fazer, mas o saber fazer. Um fundamento que na modernidade – especialmente entre o pensamento francês e o alemão –, será compreendido de forma tripartite a partir dos ramos: ciência, técnica e arte (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p.120-123; 186-190). Tríade esta que diferencia os princípios artísticos da antiguidade (os quais são retomados no renascimento) dos da modernidade e que transfere a noção de tradução (no campo artístico) de sua relação com a política – a qual ficou submetida até o século XVIII e início do XIX – para uma relação com a estética, que atingiu seu apogeu no século XX.

A concepção de *mimesis* como imitação de uma ideia e sua estreita associação com a arte e a filosofia antiga irá instaurar a ação mimética, na modernidade, não como uma cópia, mas como uma tradução, uma vez que os acréscimos garantem à *mimesis* sua condição ativa e criativa, tal como se compreende esta por termos aristotélicos (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p.121-123). E ao passo que aquilo que é um acréscimo não pode ser considerado mera imitação ou duplicação, na medida em que o aprender do homem com as representações aponta para um conceito de *mimesis* que busca reassumir os procedimentos da natureza, isto é, em sua instância ativa e criativa, o conceito de tradução delineará, na modernidade, sua condição poética que tem por princípio não o

fazer, mas o saber fazer. Autonomizando assim essa ferramenta de linguagem no âmbito artístico e conferindo-lhe os paradigmas e problemas que lhe são pertinentes.

Todavia, a inauguração da dinamização da tradução é também advinda da premissa que se instaurou entre os modernos de que não é mais possível criar nada original, restando ao campo das ideias apenas espaço para a dialética especulativa daquilo que já foi criado entre os antigos. Conforme argumentos de Philippe Lacoue-Labarthe (2000, p.211-215), a interpretação filosófica, pensada a partir dos termos aristotélicos de *mímesis* e de trágico, é o que possibilita a dialética especulativa. Uma vez que, para o autor, o especulativo é guiado por sentimentos negativistas – ele nasce justamente da necessidade de querer alcançar aquilo que não está ali, do mistério, da angústia de não saber e do vazio de querer complementar –, ele se configura elemento de representação: de querer dizer. No entanto, os problemas advindos com a dialética especulativa não se encerram quando colocados sobre ótica representativa. O grande mal estaria no fato de se tratar de um pensamento trágico, metafísico por excelência (KANT, 2010, p. 72-74). E neste sentido, deixar que ele atue apenas como condição representativa na tradução conduz uma série de problemas à fonte que pode não ser subjacente a esta e ao emaranhado de vozes que ela revela. Tal unilateralidade em se tratar a questão poderia resultar na desfiguração das características representativas particulares à fonte e fecundar uma série de outras que não lhe são pertinentes, mas apenas aos anseios dos sujeitos que as interrogam (ou interrogam a si, usando a fonte apenas como espelho de distorção). O que figuraria, talvez, o grande mal da tradução na modernidade (e também contemporaneidade): o de encerrar vozes intertextuais, ao invés de dar-lhes espaço.

Ainda que seja possível verificarmos a ênfase que a modernidade conferiu às obras antigas no campo da linguagem mimética, é necessário lembrar que tal fator deve ser compreendido dentro do advento de uma filosofia e teoria da arte que se deu mediante aos desdobramentos do conceito de *mímesis* entre os modernos e, talvez mais importante ainda, dentro do amplo espaço de repercussão possibilitado pela tradução. Conforme argumentou Lacoue-Labarthe, se a arte é o lugar de transcendência do político, atuando como modelo civilizacional, a tradução é um código que permite a internacionalização deste modelo (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p.217-219). A tradução já nasce, assim, de uma proposta utilitária que permite com que o objeto traduzido possa ser racionalizado, estruturado e explicado, não encerrando em si mesmo. Ela é, pois, o espaço de

especulação do outro e do eu. A ponte que permite com que linguagens diferentes possam encontrar semelhança e coerência dentro de um mesmo objeto.

Cânone Bíblico Judaico: A Tradução em Debate

Os *corpora* narrativos bíblicos parecem sofrer, no embate entre as linguagens miméticas, um problema ulterior ao da tradução das demais fontes antigas uma vez que eles não apenas estão inseridos nas adversidades mencionadas anteriormente, mas ainda obtêm um estatuto canônico que eleva as vozes do discurso a uma exegese que se pretende exterior e inatingível à evanescência dos sujeitos e de seus pensamentos. Visto que o problema central que figura a tradução na modernidade trata-se justamente da vontade de querer reproduzir os antigos tais como foram – e melhor – e não conseguir atingi-la (LACOUÉ-LABARTHE: 2000, p.12-17), a intenção de uma tradução no sentido de preservação do clássico, de fidelidade à origem, apresenta um paradoxo nos textos canônicos uma vez que é a exegese, o modelo hermenêutico do cânone bíblico, que se modifica nesse desdobramento e que conflui para uma traição do texto original.

Se a ambivalência da tradução como traição é um fato consciente para os modernos, mas não solucionado com êxito – mesmo por meio da compreensão da tradução como reprodução –, para a narrativa canônica ele é uma afronta, um quase pecado que poderia anular, na intenção do discurso, sua condição inalienável e divina. No entanto, mesmo tal premissa não se supõe inalterável. É preciso que, mesmo dentro da exegese, se enuncie valores majoritários para ordenações que podem ser reformuladas – e por isso transgredidas –, e para aquelas que devem se manter fidedignas. A não reprodução do texto bíblico, seja judaico ou cristão, poderia levar ao esquecimento, à morte dos valores religiosos, éticos e morais do texto divino. E enquanto texto coletivo, que pressupõe uma origem cosmogônica de comum acordo para um número considerável de sujeitos, ele deve se esforçar para ser reproduzido e chegar ao alcance do maior número de membros que o acate como escrito sagrado por excelência, perpassando o tempo e o espaço.

Para conferir ao texto bíblico sua característica celestial sem que esta o afaste da secularização, é necessário que a exegese transfira para o espaço narrativo do texto sua condição de autenticidade perante as demais obras, fazendo com que o apelo aos antecedentes históricos se erija como fator fundamentador da tradição e da autoria na narrativa bíblica. Buscar nas referências do

passado a condição de inalienabilidade e autenticidade da palavra divina é a resolução encontrada, na exegese bíblica, para lidar com o paradoxo da traição pela tradução e para não permitir que a narrativa sagrada seja questionada dentro dos anseios e das emoções do presentismo dos sujeitos. Neste sentido, os conceitos de autor e de autoria encontram, nos cânones bíblicos judaicos, uma vinculação indissociável com os antecedentes históricos de forma que estes possam lhes garantir uma origem celestial e divina anteriormente a qualquer iniciativa ou fenômeno que tenha possibilitado a expansão do texto bíblico. Tratam-se, portanto, de conceitos que subjazem à exegese ao mesmo tempo em que a mantêm.

Florence Dupont, em seu texto *Comment devenir à Rome un poète bucolique?* argumentou que o conceito de autor, no mundo antigo, deve ser visto a partir do significado da origem de uma tradição e nunca como a invenção de um escrito ou a criação deste. Neste sentido, o *auctor* antigo não se refere a um indivíduo social, mas a uma função social que o sujeito assume, temporariamente. “*Auctor* é aquele que toma a iniciativa de uma ação, agindo graças às suas qualidades pessoais, à sua *auctoritas*, seu prestígio e posição social” (DUPONT, 2004, p.163). Trata-se de um indivíduo capaz de introduzir uma novidade em um espaço coletivo. É o homem que principia, mas não aquele que cria, necessariamente.

Consoante a perspectiva de Dupont, entendemos que a *auctoritas* é o que consente à obra um reconhecimento público, visto que aquele que é imbuído de autoridade é quem garante a existência social e a repercussão da obra. Devemos considerar, no entanto, uma outra via pela qual a autoridade deve ser encarada nos cânones bíblicos judaicos, reportando para a tradição seu caráter de *mos maiorum*. Isto é, todas as disposições ritualísticas e legislativas das práticas religiosas judaicas são legitimadas por meio do apelo ao passado histórico, tal como é recorrente em algumas passagens da *Torah*:

Quando seus filhos perguntarem: ‘o que quer dizer esse rito?’, vocês responderão: ‘é o sacrifício de *Pessach* em honra ao Eterno, que não parou nas casas dos filhos de Israel no Egito, quando feriu os egípcios’ (*Shemot*, 12.26);

No dia de amanhã, quando seus filhos perguntarem: ‘o que isso quer dizer?’, vocês responderão: ‘com grande poder o Eterno nos tirou do Egito, onde éramos escravos’ (*Shemot*, 13.14);

No futuro seus filhos perguntarão: ‘por quê o Eterno nos deu esses mandamentos e essas leis?’, e então vocês responderão: ‘nós éramos escravos no Egito, e o Eterno nos tirou de lá com grande poder’ (*Devarim*, 6.20).

Ainda que se atribua parte considerável dos cânones bíblicos judaicos às iniciativas rabínicas de redação e editoração, em nenhum momento se questiona a legitimação destes escritos como sagrados. A autoria dos preceitos bíblicos encontrados em fontes como a *Torah*, a *Mishnah*, o *Talmud* e os Manuscritos de Qumran é reportada não a um agente social ou ao patrocinador da obra, mas à manifestação da tradição histórica judaica, cuja origem celestial é o repositório maior para a legitimação das práticas e discursos de poder. Dessa forma, todos os cânones bíblicos que atuam enquanto uma extensão redativa⁹⁸ da Lei oral (*Mishnah*, *Talmud*⁹⁹ e Manuscritos de Qumran), têm seu caráter canônico característico de uma exegese hebraica que apenas parece enxergar no sujeito judeu (escribas e rabinos) a função mediadora para a interpolação da anunciação da história, reservando-se a legitimação desta obra a um conjunto de disposições ritualísticas, originárias e com um passado referencial entendido de comum acordo pelos membros da sociedade judaica. É o papel da tradição compreendido como um arcabouço dos eventos memoriais e identitários que permitem que o indivíduo judeu se conecte com seu passado de tal forma que sua atuação nestes textos-registros mantem uma relação com a realidade, operando nela.

A análise da *mishnah* que abre o *Mas. Berakhot*, o primeiro tratado do sêder de *Nezikin*¹⁰⁰, permite-nos exemplificar o papel de legitimação da tradição no texto talmúdico quando esta vem a atuar na realidade do cotidiano judaico:

⁹⁸ Conforme indica a tradição, todos os Mandamentos foram dados à Moshe pelo Eterno, no Sinai: “Eu darei para ti as *Lukhot habrit* (Tábuas de pedra), e a *Torah*, e as *Mitsvot* (Mandamentos)” (*Shemot*, 24.12). A *Torah* abarca, assim, a Lei escrita e as *Mitsvot* as interpretações dessa Lei. Conforme indica o livro de *Devarim*, toda a compilação da *Torah*, que compreende os livros de *Bereshit*, *Shemot*, *Vayikra*, *Bamidbar* e *Devarim*, foi feita por Moshe, tendo este presenteado cada tribo de Israel com uma cópia da *Torah* e guardado outra na Arca sagrada, como testemunho: “pegue este livro da *Torah*, e ponha ao lado da Arca” (*Devarim*, 31.26). A *Mitsvah* (Mandamento), diferentemente da *Torah*, não teria sido redigida, ficando sujeita ao ensinamento oral, segundo ordenação divina: “Todas as palavras que Eu lhes ordeno, devem se cuidar em fazer” (*Devarim*, 13.4). Dessa forma, Moshe teria ensinado a *Mitsvah* para os anciãos e para o sacerdote Yehoshua (Josué) de forma oralizante, e estes últimos teriam se dedicado também a ensinar a Lei oral para os tribunais das gerações posteriores. Assim, são consideradas extensões redativas da Lei oral todas as narrativas bíblicas que foram redigidas para auxiliar na compreensão da *Torah* e da *Mitsvah*.

⁹⁹ Ainda que, recorrentemente na historiografia judaica, o *Talmud* seja caracterizado como uma extensão e explanação da *Mishnah*, vamos ao encontro de uma compreensão mais complexa deste, explorada primeiramente por *Rabbi Nossan Dovid Rabinowich*. Entendemos, pois, que o *Talmud* é antes o resultado de um método de investigação e de análise dos princípios que compreendem as ordenações divinas (*mitsvot*) (RABINOWICH, 1988, p.4). Neste sentido, todo o processo investigativo que resulta na dedução de uma coisa a partir de outra, na compreensão dos 13 princípios pelos quais a *Torah* deve ser interpretada e em toda a tradição recebida por Moshe pelo Eterno, configuram estágios substanciais no desenvolvimento de uma exegese hebraica que tem sua fórmula mais definida com o *Talmud*, e por isso acreditamos que tomá-lo apenas como extensão da Lei oral implica em abnegá-lo de todo o desenvolvimento de uma hermenêutica sacro-literária judaica.

¹⁰⁰ Quarto tratado do *Talmud*. Se dedica aos códigos de leis cíveis judaica.

EXPEDIÇÕES

Teoria da História &
Historiografia

Ano 7 – N. 2 – AGOSTO-DEZEMBRO de 2016

A partir de quando se lê o *shemah* da noite? Quando começa o horário para a *mitsvah* de recitar o *shemah*? A partir da hora em que os *cohanim* entram pra comer *terumah*, até o fim da primeira vigília. Essas são as palavras de *Ribi Eliezer*. E os sábios dizem: até a meia noite. *Rabban Gamliel* diz: até o levantar da aurora. Um acontecimento, seus filhos chegaram de uma festa. Eles disseram para ele: não lemos o *shemah* ainda. Ele disse-lhes: se a aurora não levantou, vocês são obrigados a recitá-lo. E não somente isso, senão, sobre tudo que os sábios disseram “até meia noite” sua *mitsvah* é até o levantar da aurora. O queimar das gorduras e órgãos, sua *mitsvah* é até o levantar da aurora. E tudo que é comido em um dia, sua *mitsvah* é até o levantar da aurora. Se é assim, por quê os sábios disseram “até meia noite”? Para manter o homem longe da transgressão. (MISHNAH. Mas. Berakhot, I.2).

Nesta *mishnah*, estão as interpretações de dois sábios comentadores da Lei oral sobre qual horário adotar para a recitação do *shemah*, que constitui as rezas principais do cotidiano judaico, sendo realizadas no amanhecer e no anoitecer do dia. De acordo com *Ribi Eliezer*, o *shemah* pode ser recitado do período em que os *cohanim* (sacerdotes) entram em suas casas para comer a *terumah*¹⁰¹, parte da produção agrícola destinada à alimentação dos sacerdotes, até o momento da primeira vigília, isto é, a primeira parte da noite¹⁰². *Rabban Gamliel*, por sua vez, diz que o horário para recitar o *shemah* é até o levantar da aurora, implicando que o período da noite é todo aquele em que há pessoas indo dormir até a aurora sair. Dessa forma, se seus filhos ainda não dormiram e está de noite, eles têm a obrigação de cumprir a *mitsvah* do *shemah*, pois mesmo de acordo com os sábios, a Lei básica é que o *shemah* seja recitado em algum período durante toda a noite. A limitação da recitação do *shemah* até o período da meia noite nada mais é, pois, do que uma cerca para distanciar o homem da transgressão.

No trecho que se segue, podemos observar com mais clareza essa proteção com a *halakhah*: “O queimar das gorduras e órgãos, sua *mitsvah* é até o levantar da aurora”. Encontra-se aqui o mandamento sobre o holocausto (queima) das oferendas¹⁰³ no Altar, que ordena que os sacrifícios sejam queimados durante o mesmo dia em que foram trazidos ao Altar ou até o levantar

¹⁰¹ Os *cohanim* que estavam impuros e imergiam em uma *mikveh* (banheira com água corrente destinada a purificação do corpo por meio da imersão na água) antes do sol se pôr precisavam esperar até *haarev hasheesh* (o passar do Sol) para poder comer *terumah*. Esse tempo é chamado de *tset hakokhavim* (quando as estrelas saem), e é também o tempo para o início do horário da *mitsvah* de recitar o *shemah* da noite. De acordo com a tradição, os sacerdotes deveriam comer a *terumah* apenas na queda da noite. Mas uma nova discussão surgia: qual período adotar para entender que já era noite, ainda mais com as diferenças de horários para os judeus da diáspora? De forma a barrar a transgressão e impedir que os sacerdotes viessem a comer a *terumah* em período de dia, ainda que o céu estivesse escuro, estabeleceu-se entre os sábios que o período da noite seria assim declarado logo que se avistasse a terceira estrela no céu.

¹⁰² Tanto o dia quanto a noite obedeciam, no judaísmo, a critérios de medição do tempo. De acordo com a *Mishnah* a noite é dividida em três períodos, chamados de vigília. A primeira vigília refere-se ao período que se inicia quando a terceira estrela desponta no céu até o momento em que começa a segunda vigília.

¹⁰³ Segundo nos apresenta o livro de *Vayikra*, o Eterno teria dito a Moshe que os sacrifícios ofertados a Ele seriam de quatro tipos: *olah* (elevação), *minhah* (oblação), *shelamim* (pazes) e *hatat* (expição) (*Vayikra*, 1-4).

da aurora. Caso a ordenação não fosse cumprida dentro deste prazo, a oferta seria inválida. De acordo com a exegese talmúdica, há uma hierarquia (que leva em consideração o mais alto nível de instrução e observância da lei, a maior idade, a linhagem e, em muitos casos, o prestígio social) no que se refere aos comentários rabínicos a serem acatados para o cumprimento da *halakhah*. É justamente nesse sentido de temporalização e presentismo¹⁰⁴ dos sagrados escritos que a tradição hebraica exerce seu valor de legitimidade. Dada a necessidade de que a *mitsvah* do *shemah* não viesse a se perder, a tradição é retomada na lei oral para abrir um novo paralelo mais adequado a realidade momentânea, sem invalidar, entretanto, a tradição posterior, mas utilizando-a para explicar a importância dessa ordenação, tal como a necessidade da criação de “cercas” para protegê-la.

O filósofo Michel Foucault apresenta no texto *O que é o autor?* uma síntese básica – mas muito pertinente quando aplicada ao cânone legislativo judaico – do espaço de produção e repercussão do texto. Segundo apresenta Foucault, o texto, enquanto um jogo bem disposto e ordenado de signos formados por um agregado de várias vozes, é o lugar onde cada leitor interpreta à luz do seu entendimento e de suas vivências o que está escrito, resignificando-o. Neste sentido, ao escrever, o autor coloca as suas impressões e verdades na composição da obra, autenticando-a e conferindo maior ou menor grau de valoração a ela (FOUCAULT, 1992, p.119-122). Os ensinamentos da Lei oral judaica se restringiram à palavra falada por cerca de mil cento e quinze anos, indo desde o momento da revelação que Moshe teve no Sinai, no ano de 1312 a.e.c, até a redação da *Mishnah*, na penúltima década do século II e.c. No entanto, a compilação desta parece não representar uma mudança na estrutura tradicional da Lei, em termos de exegese, pois ainda que seja possível notar as diferenças narrativas e interpretativas entre os vários autores/redatores da *Mishnah*, o papel do texto escrito, que permite uma maior autonomia na individualização da leitura, não foi explorado durante os primeiros séculos de redação da *Mishnah*. Em um primeiro momento, a redação da Lei configurou apenas uma formalização e normatização com a tradição, não se alterando o preceito bíblico de manter os Mandamentos de forma oralizante.

Ao escutar dos sábios e anciãos as *mitsvot* da Lei oral, cada indivíduo anotava para si aquilo que havia compreendido, fazendo surgir um agregado de várias vozes que foram preponderantes na reunião dos estudos da *Mishnah*, de vários livros que compõem os *Neviim* e

¹⁰⁴ O emprego dos termos *temporalização* e *presentismos* são utilizados em concordância com a bibliografia judaica para se referir à secularização da Lei oral, que se tornou, após sua redação, cada vez mais flexível e adaptável às realidades momentâneas das comunidades judaicas, sobretudo àquelas do Antigo Oriente Próximo.

Ketuvim e também nos Manuscritos de Qumran. É devido a esses testemunhos que surgem as discussões rabínicas sobre as *mishnayot*. Não obstante, a compilação de muitos dos cânones bíblicos judaicos é advinda dessa prática de escrita que é anterior às suas redações, configurando um momento de fala individual (a escrita) atuante no discurso público e oficial, reservado à Lei oral. A autenticação do discurso e o grau de valor que se imputará a ele obedecem, assim, não a originalidade de uma fala, mas antes a competência desta no texto, o que nos permite observar a presença de determinados comentários rabínicos em algumas *mishnayot*. O que vem a garantir a legitimidade destes na Lei oral, tornando-os “intocáveis”, é em parte o *status* do sujeito que detém a fala, configurando muitas vezes um membro de algum tribunal ou um *hakham* de alto nível, e em parte a própria tradição, que por considerar aqueles comentários referenciais, acaba por inseri-los na esfera celestial.

Diante da insistência de alguns autores (BASSER, 2000, p.114-117; FISHBANE, 1988, p.111) em se referirem aos cânones bíblicos judaicos como livros que conservam a pureza das Leis judaicas pelo fato destes prezarem pela pureza da sacro-legislação a partir de uma idealização inalienável e incorruptível da Lei, pautamos que essa característica não deve ser analisada isoladamente. Se, por um lado, essa legislação procura se manter cerceada desde o século II e.c, é somente com o auxílio da *Guemarah* e outros textos rabínicos que intencionam lançar luz sobre esses escritos, que os cânones bíblicos judaicos se tornam mais compreensível e adaptáveis às realidades sociais judaicas, transformando em maior escala a autoridade da tradição numa forma permissível e possível para a vivência judaica e validando todas as disposições de que goza a tradução.

Não nos parece muito apropriado, pois, irmos de encontro à afirmativa da conservação de uma pureza das Leis senão no limite em que outros textos é que garantem essa proteção em nome da legitimidade dos escritos sagrados. O que notamos neste processo de produção e tradução da obra sacro-legislativa é um esforço por retomar a autoridade da tradição judaica primitiva e reafirmá-la de modo que ela se erija como elo norteador e central para o reconhecimento da religião. É somente na crítica imposta ao texto que temos a oportunidade de notar a eleição das verdades anunciadas, em detrimento daquelas que serão ocultadas. Fator que deve, e muito, ao campo da tradução.

Referências Bibliográficas:

DOCUMENTOS TEXTUAIS

Textos Originais

תלמוד בבלי. ירושלים: וגשל, בשנת תשנ"ד (TALMUD BAVLI. Yerushalaim: Vagshal, 1994).

ששה סדרי משנה. ירושלים: המאיר לישראל, בשנת תשס"ב (SHISHA SIDRE MISHNAH. Yerushalaim: HaMeir LeIsrael, 2002).

Edições Modernas de Documentos Textuais (Bilíngues e Traduções)

ARISTÓTELES. *Arte Poética*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril, 1979.

MANUSCRITOS DO MAR MORTO. Tradução de Júlia Bárany e Maria Helena de Oliveira Tricca. São Paulo: Mercuryo, 1997.

PLATÃO, *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

PSEUDO-ARISTOTLE. *De Mundo*. Translated by E. S. Forster. Oxford: Clarendon Press, 1914.

THE BABYLONIAN TALMUD. Translated by D. Mandel e D. Kantrowitz. Bilingual edition hebrew/english. New York: Judaic Classics Library; Judaica Press, 2001.

THE BABYLONIAN TALMUD. Translated by Isidore Epstein. 35 vols. Bilingual edition hebrew/english. Londres: Soncino, 1990 (também disponível em CD-ROM).

THE CHUMASH. Translated by Rabbi Nosson Scherman and Rabbi Meir Zlotowitz. Bilingual edition hebrew/english. New York: Mesorah Publications, 2010.

THE TANACH. Translated by Rabbi Nosson Scherman. Bilingual edition hebrew/english. New York: Mesorah Publications, 2011.

TORÁ a Lei de Moisés. Tradução de Meir Melamed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

TORAH. Translated by Trinitarian Bible Society. Bilingual edition hebrew/english. London: The Netherlands, 1998.

2 OBRAS DE REFERÊNCIA

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EXPEDIÇÕES

Teoria da História &
Historiografia

Ano 7 – N. 2 – AGOSTO-DEZEMBRO de 2016

- BOLOZKY, S. *501 Hebrew Verbs*. Amherst: Barron's, 2008.
- DEL GIGLIO, A. *Iniciação ao Talmud*. São Paulo: Sêfer, 2000.
- FRANK, Y. *The Practical Talmud Dictionary*. Jerusalem: Feldheim, 2001.
- IOSSEF, Y. *Ain Yitschak*. Yerushalmi: A'S Pitochim, 2008.
- KELLEY, P. H. *Hebraico Bíblico*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 2000.
- KHAFIF, M. *Derech Limud: Estudando Como se Estudo*. São Paulo: Sêfer, 2006.
- LUZZATO, M. C. *The Ways of Reason. The Classic Guide to the Talmud Study*. Jerusalem: Feldheim Publishers, 1997.
- MELAMED, E. Z. *Aramaic Hebrew English. Dictionary of the Babylonian Talmud*. Jerusalem: The Samuel and Odette Levy Foundation, 2005.
- MORGENSTERN, M. *Studies in Jewish Babylonian Aramaic*. Based upon early eastern manuscripts. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- SEGAL, M. H. *A Grammar of Mishnaic Hebrew*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.

3 OBRAS GERAIS

- BASSER, H. W. *Studies in Exegesis: Christian Critiques of Jewish Law and Rabbinic Responses 70-300 C.E.* Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.
- BRANDÃO, Carlos. Antônio Leite. *Quid Tum? O Combate da Arte em Leon Battista Alberti*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *La Différance*. Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofia en 27 de enero de 1968. Edición digital en castellano. Madrid, 1968.
- DUPONT, Florence. Comment devenir à Rome un poète bucolique? Corydon, Tityre, Virgilleet Pollion. In: CALAME, Claude ; CHARTIER, Roger. (orgs.). *Identitésd'auteurdansl'Antiquité et la tradition européenne*. Paris: JérômeMillon, 2004. pp.171-189.
- FISHBANE, Michael. *Biblical myth and rabbinic mythmaking*. New York: Oxford University Press, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *O que é o autor ?* São Paulo: Vega, 1992.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *A Imitação dos Modernos. Ensaio sobre Filosofia e Arte*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística General*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945.