

A tradição
interpretativa de
rabinos e cabalistas,
a crítica literária e
a tradução*

Maria Clara Castellões
de Oliveira**

Abstract

A

Approach to some of the relations among the tradition of interpretation present in the Jewish context, as it has been developed by rabbis and cabalists, the critical literary post-structuralist thought, and the translation theorization of Jewish intellectuals.

Keywords: Jewish Rabbinical interpretative context, post-structuralist literary criticism, cabalistic translation metaphors.

* Este artigo versa sobre um dos temas que abordei em minha tese de doutoramento, cuja referência bibliográfica encontra-se no final do mesmo.

** Professora-Adjunta do Departamento de Letras Estrangeiras Modernas e do Mestrado em Teoria da Literatura da UFJF.

O texto mantém um 'silêncio majestoso'. Ele não reconhece e nem responde às muitas e novas palavras interpretativas que lhe são dirigidas. Depois que o texto acabou de falar, tudo o que é ouvido é a voz do intérprete. Mas essas palavras do intérprete têm uma função dialética também; porque, a despeito de sua distância alienígena, elas ousam ultrapassar a lacuna histórica e mediar qualquer comunicação tardia que um texto possa exigir.

Michael Fishbane¹

1. Introdução

O povo judaico, durante séculos, sobreviveu sem que tivesse um pedaço de terra a que pudesse chamar de pátria. No entanto, a despeito desse fato, ele permaneceu unido na história, em função de seu apego a um livro, “O Livro”, de tal modo que a tradição judaica tornou-se “um comentário infinito sobre um Texto Sagrado, que sozinho deu ao seu povo um meio de suportar e um sentido para suportar”². As interpretações no contexto judaico foram responsáveis pelo surgimento da *Torá* ou *Pentateuco*, os cinco livros de Moisés, assim também como dos *Midrashim*, interpretações às quais os rabinos antigos submeteram as palavras das Escrituras, e da cabala, ensinamentos místicos extraídos das Escrituras pelos judeus. Os *Midrashim*, forma plural de *Midrash*, palavra derivada de *darash*, que significa ‘indagar’, ‘investigar’, ‘interpretar’, tiveram início no século II da era cristã e cessaram de ser realizados no século XIII. Eles se encontram entre as formas mais conhecidas de exegese das Escrituras e foram compreendidos “com a finalidade de delas extraírem leis e ensinamentos não aparentes em uma leitura superficial”³. Os *Midrashim*, além de terem sido incorporados no *Talmude*, também vieram a ser reunidos em livros separados. Por sua vez, a cabala, que significa “tradição”, desenvolveu-se nos séculos XI e XII. Esse sistema interpretativo destinou-se a extrair os sentidos internos e ocultos das Escrituras, de tal modo que “a lei da *Torá* tornou-se um símbolo da lei cósmica, e a história do povo judeu, um símbolo do processo cósmico”⁴.

As interpretações de rabinos e cabalistas se restringiram aos guetos, enclaves que traçaram os limites da vida do judeu nas sociedades ocidentais, até a Emancipação, iniciada no último quartel do século XVIII. Nesse momento,

1 Texto original: “The text maintains a ‘majestic silence.’ It neither acknowledges nor responds to the many new, interpreting words which address it. After the text has ceased to speak, all that is heard is the voice of the interpreter. But these words of the interpreter have a dialectal function as well; for despite their alien distance, they dare cross over the historical gap and mediate whatever latter-day communication a text might yield” (FISHBANE, 1992, p. 113).

2 Texto original: “...endless commentary on a Sacred Text, which alone gave its people a means to endure and a meaning to endure” (HANDELMAN, 1982, p. 189).

3 Texto original: “...in order to make it yield laws and teachings not apparent in a surface reading” (JACOBS, 1995, p. 345).

4 SCHOLEM, 1988, p. 9.

a tradição de interpretação no contexto judaico-rabínico, restrita ao texto bíblico, se secularizou. Entre as disciplinas que absorveram as técnicas de interpretação de rabinos e cabalistas encontra-se a crítica literária, tal como teorizada e praticada contemporaneamente por intelectuais judaicos, no contexto do pós-estruturalismo. Susan Handelman (1982) foi uma das primeiras estudiosas a relacionar a especificidade da crítica literária de extração judaica ao contexto judaico-rabínico. Os estudos de Handelman, aliados a percepções já desenvolvidas anteriormente, permitem-me argumentar que há uma especificidade na teorização tradutória realizada por intelectuais judaicos, também vinculada ao contexto interpretativo judaico-rabínico.

O objetivo deste artigo é, portanto, iluminar alguns pontos de interseção entre o modo de interpretação das Escrituras por parte do povo judaico e o pensamento de intelectuais de origem judaica que se sobressaem no contexto pós-estruturalista ocidental ao se manifestarem sobre a crítica literária e a tradução. Em primeiro lugar, abordarei as relações entre o contexto interpretativo judaico-rabínico e as posturas de Jacques Derrida e Harold Bloom sobre literatura para, em seguida, desvelar o quanto o pensamento tradutório de intelectuais como Walter Benjamin, Franz Rosenzweig e o próprio Derrida, entre outros, se constrói em torno de conceitos e metáforas provenientes do contexto cabalístico de interpretação.

2. Derrida e Bloom e a tradição interpretativa judaico-rabínica

Jacques Derrida e Harold Bloom, ambos de origem judaica, não apenas deram prosseguimento à tradição de interpretação nascida no contexto das Escrituras, como também se valeram da noção, presente nesse contexto, de que a revelação, ou seja, a palavra de Deus aos homens, trouxe consigo o germe de suas infundáveis interpretações. Desse modo, os sonhos e os textos filosóficos, literários e poéticos foram vistos por esses rabinos modernos, ou hermenutas heréticos, na concepção de Susan Handelman, como contendo em si mesmos os seus próprios comentários, o que geraria um número incontável de possibilidades interpretativas, mediadas por psicanalistas, críticos e leitores, possibilidades essas que podem ser tanto justapostas, à moda rabínica, quanto subvertidas, como o fizeram os cabalistas. Segundo Handelman, Derrida e Bloom, juntamente com Freud,

...desempenham o papel de forasteiros em relação às suas respectivas tradições – científicas, filosóficas e literárias. Eles também recorrem aos porões do 'eu', da existência e da poesia, lá procurando movimentos escondidos e suprimidos que são heresia às visões normativas do 'eu', do ser e da literatura. Ao desvelarem essas forças secretas anárquicas, eles subvertem o que teria sido a visão ortodoxa normativa e fazem do externo interno. A heresia se transforma em tradição...⁵.

5 Texto original: "Freud, Derrida, and Bloom also play the role of outsiders to their respective traditions—scientific, philosophic, and literary. They, too, look to the cellars of self, of existence, and of poetry, seeking there suppressed hidden movements that are heresy to normative views of self, of being, and of literature. In uncovering these secret anarchic forces, they subvert what had been the normative orthodox view and make the outside inside. Heresy becomes tradition..." (HANDELMAN, 1982. p. 206).

Enquanto Derrida construiu o seu pensamento crítico em função, também, de padrões do pensamento rabínico, reavivados por Freud em suas teorias sobre o sonho e o seu processo interpretativo, Bloom fez com que suas teorias sobre a crítica literária evoluíssem em torno de concepções cabalísticas. Tanto um quanto o outro procuraram explicitamente desestabilizar noções sobre a linguagem e a interpretação fundamentadas na tradição greco-cristã, que pressupõe a existência de um sentido transcendental, fora dos limites do texto.

Derrida enfatizou a polissemia contida nas palavras e nos textos e viu o sentido como construído pelo jogo infinito de diferenças e substituições, delimitado pelo espaço do texto e permitido pela ausência de um centro, que precisa ser constantemente suplementada⁶. Nesse aspecto, reivindicou-se para o texto não o papel de representante de um significado, mas sim de produtor de significados, e para a literatura a função de transformar o leitor em um produtor de sentidos. O processo de leitura e interpretação de textos passou a ser visto não como a tentativa de extração de um sentido único e transcendental, mas como a procura de deslindamento de suas intermináveis possibilidades de significação. Para que pudesse liberar o texto de sua univocidade, Derrida procurou colocar por terra a noção de metáfora difundida no contexto ocidental por uma filosofia de base eminentemente greco-cristã. De acordo com ele, a metafísica ocidental, considerada uma “mitologia branca”, pois fundamentada em padrões determinados por indivíduos que fizeram de sua mitologia, essencialmente indo-européia, “a forma universal daquilo que ainda é o seu desejo inescapável de chamar de Razão”⁷ – literalizou a metáfora, ou seja, “tomou erroneamente os signos pelas coisas, reificando-os em significados abstratos espúrios que foram depois considerados o sentido ‘próprio’”⁸. Resgatar, portanto, as diversas possibilidades de sentido existentes por detrás do sentido abstrato foi uma das tarefas a que se propuseram Derrida, Freud e vários outros intelectuais do século XX, precedidos pelas atividades interpretativas dos exegetas das Escrituras – os rabinos (midrashistas) e, também, os cabalistas.

O princípio da justaposição foi uma das principais contribuições do pensamento rabínico para uma teoria da metáfora nos moldes reivindicados por Derrida, que, ao invés de se preocupar em procurar traçar semelhanças, se deteve na ambigüidade instaurada na atividade comparativa, quando uma coisa pode simultaneamente ser ou não ser outra. No entanto, antes mesmo de se fazer presente nas teorias de Derrida, tal princípio já havia sido reconhecido por Freud como um dos mecanismos lógicos que podem vir a indicar relações de causa e identidade estabelecidas pelos sonhos. Os rabinos, a fim de justificarem suas interpretações das Escrituras, lançaram mão, concomitantemente, de argumentos e textos pertencentes a autores, espaços e tempos diversos, de tal modo que:

6 DERRIDA, 1971. p. 244-245.

7 Texto em inglês: “the universal form of that which is still his inescapable desire to call Reason” (DERRIDA, 1974. p. 11).

8 Texto original: “... mistook signs for things, reifying them into spurious abstract meanings which were then posited as the ‘proper’ sense” (HANDELMAN, 1982. p. 118).

*Esse tipo de inferência baseada na justaposição é, de fato, obviamente diferente das predicções do pensamento grego. Ele é relacional e não ontológico, lida com proposições e não com predicados. Na justaposição, duas entidades são relacionadas e aplicáveis uma à outra, mas não idênticas. Existe semelhança dentro da diferença, cada uma retém sua própria identidade independente*⁹.

Na crítica de Derrida, como nos *Midrashim*, o texto interpretado e o texto crítico, ou seja, o comentário, tornam-se sobrepostos, o que provoca um desvanecer das fronteiras que separam um do outro: o externo se faz interno e vice-versa. Também como nos *Midrashim*, um simples comentário presente no texto interpretado, como uma nota de pé de página, por exemplo, pode ganhar relevo na crítica pós-estruturalista de Derrida, e um texto menos conhecido pode vir a ser inserido no diálogo da crítica com a literatura. Esses procedimentos críticos, que contribuem para colocar por terra a noção de hierarquia presente no interior do discurso não têm por finalidade substituir a importância de uma parte desse discurso sobre outra, mas, como já fora sinalizado por Freud, permitir um deslocamento das distinções entre o dentro e o fora, o latente e o manifesto. Na verdade, como percebeu Jonathan Culler, “desconstruir uma oposição [presença/ausência, literatura/filosofia, central/marginal] é desfazê-la e deslocá-la, situá-la diferentemente”¹⁰, como o fizeram os rabinos antigos, em suas interpretações das Escrituras, como o fez Freud, ao descortinar a linguagem dos sonhos.

Bloom também tornou patente a maneira pela qual o modo de interpretação judaico-rabínico tem marcado presença no cenário pós-estruturalista, principalmente no que diz respeito à constituição da teoria literária como disciplina. Para ele, a tradição deve ser modelada, preferencialmente, a partir da tradição oral judaica, e não pela mente europeia de Homero¹¹. No entanto, ao expor suas teorias acerca de crítica literária e de poesia, ele se deteve, mais especificamente, na interpretação desenvolvida pelos cabalistas do século XVI, que, vivendo em meio a um contexto de perseguições e expulsões, como a da Espanha, em 1492, e a novas percepções religiosas, trataram a tradição de uma forma mais transgressora e violenta do que os rabinos de outrora. Bloom interessou-se, de modo especial, pelo tratamento que os cabalistas dispensaram à tradição, onde a reverência é deixada de lado para que conceitos tais como o de deslocamento, desvio, desleitura e apropriação se tornem operantes. Nesse sentido, ele propôs uma noção da tradição como “a angústia da influência”¹² e, desse modo, também com base em teorias freudianas, considerou o relacionamento do poeta com

9 Texto original: “This type of inference based on juxtaposition is quite obviously different from the predications of Greek thought. It is relational rather than ontological, dealing with propositions rather than predicates. In juxtaposition, two entities are related and applicable to one another, but not identical” (HANDELMAN, 1982. p. 24).

10 Texto original: “To deconstruct an opposition is to undo and displace it, to situate it differently” (CULLER, 1989. p. 150).

11 BLOOM, 1975. p. 30-32.

12 *The Anxiety of Influence*, publicado em 1973, é o título original do livro no qual ele expôs tais pensamentos. O título da tradução para o português, datada de 1991, é *A Angústia da Influência*.

aqueles cujas obras são canônicas como um processo conflituoso, determinado por um sentimento de “tardividade” (do inglês *belatedness*)¹³ daquele com relação a esses.

As posturas críticas de Bloom aproximaram a cabala das teorias desconstrutivistas francesas. Entretanto, para Bloom a cabala é:

*Mais audaciosa do que todos os desenvolvimentos a que chegou a crítica francesa recente,[...] é uma teoria da escrita, mas uma teoria que nega a distinção absoluta entre a escrita e a fala inspirada, assim como nega a distinção humana entre presença e ausência. A cabala fala de uma escrita anterior à escrita (o ‘traço’ de Derrida), mas também de uma fala antes da fala, uma Instrução Primária que precede qualquer traço da fala. Derrida, em todo o esplendor de sua Gramatologia, argumenta que a escrita é, a um só tempo, externa e interna à fala, ao passo que a fala já é, em si mesma, escrita, uma vez que o traço que ela segue “deve ser concebido como anterior ao ser”. [...] Ela também pensa de modo não aceito pela metafísica ocidental, já que o seu Deus é, ao mesmo tempo, **Ein-sof** e **ayin**, presença total e ausência total, e todo o seu interior contém o seu exterior, enquanto todos os seus efeitos determinam as suas causas. Mas a cabala interrompe o movimento do ‘traço’ de Derrida, pois ela tem um ponto do primordial, onde presença e ausência coexistem em interação contínua¹⁴.*

3. Cabala e tradução

Um estudo mais abrangente das metáforas tradutórias utilizadas por intelectuais de origem judaica, tal como realizei em minha tese de doutorado, permite que se vislumbre o quanto as mesmas estão vinculadas a conceitos ligados à sua história de exílios e deslocamentos e ao judaísmo clássico, como também ao contexto cabalístico de interpretação das Escrituras. Antes, porém, de abordar algumas dessa metáforas, traçarei um breve histórico do desenvolvimento da cabala, a fim de que se possa vislumbrar a mesma como importante elemento constituinte da tradição de interpretação que se instaurou no contexto judaico.

3.1. Cabala e/na história

A cabala, um sistema de interpretação posterior ao *Midrash*, apresenta-se como uma evidência a mais para a alegação de existência de uma tradição de interpretação no contexto judaico, iniciada em tempos imemoriáveis e, desde então, jamais interrompida. Ela surgiu como um sistema místico e teosófico de interpretação dos textos da *Torá*, interpretação essa realizada fora das esferas da sinagoga (*beit ha-knesset*), onde eram feitas as orações, e da escola rabínica (*beit ha-Midrash*), onde a *Torá* era estudada, interpretada e traduzida. Há os que imputam a origem da cabala aos estudos que começaram a ser realizados por grupos de judeus, reunidos em torno do rabino Simeon

¹³ A palavra “tardividade” foi utilizada como tradução de “belatedness” na tradução de *Cabala e Crítica*, livro de autoria de Harold Bloom.

¹⁴ BLOOM, 1991b. p. 62-63.

ben Yohai, discípulo do Rabi Akiva, após a destruição do Segundo Templo pelos romanos, em 70 d. C.. Por outro lado, há os que acreditam que os estudos cabalísticos só tenham surgido a partir dos séculos XI e XII, na Provença, culminando com a publicação do *Zohar* (*Livro do Esplendor*, a representação máxima da cabala clássica), por Moisés de Leon, na Espanha, no final do século XIII, quando as atividades dos mestres do *Midrash* estavam se encerrando. Os adeptos da segunda teoria acreditam que de Leon “tenha utilizado as figuras de Simeon ben Yohai e de seus companheiros como veículo para a transmissão de suas próprias idéias”¹⁵. De qualquer modo, o *Zohar* constitui uma interpretação dos textos das Escrituras, posterior à longa tradição dos *Midrashim*.

No contexto dos estudos judaicos recentes, dois nomes se destacam quando se trata de abordar a cabala: o de Gershom Scholem (1897-1982) e o de Harold Bloom (1930). Scholem, um alemão de origem judaica, emigrou para Israel em 1923, e, como professor de misticismo judaico na Universidade Hebraica de Jerusalém, considerou a cabala o fator responsável pela sobrevivência do judaísmo como religião. Os seus estudos permitiram que a intelectualidade ocidental não-judaica pudesse deslindar a teia significativa do pensamento de intelectuais de origem judaica, entrelaçando-o à cabala.

Bloom, por sua vez, tomou os estudos de Scholem como ponto de partida, o que não significa dizer que suas posturas sejam de todo coincidentes, pois, de acordo com teorias dele próprio, todo texto posterior é revisionista e toda revisão é um processo de desapropriação, de (des)leitura, que, apenas como tal, pode fornecer continuidade à história literária. Nesse sentido, para ele, a cabala não tem muito a ver com o misticismo, mas, sim, “parece fazer parte de uma tradição muito mais interpretativa e mítica do que propriamente mística”¹⁶: ela se diferencia do misticismo cristão e ocidental pelo fato de representar mais um modo de especulação intelectual do que uma via de união com Deus. No entanto, qualquer que seja o rumo que os estudos de Bloom tenham tomado em relação aos de Scholem, pode-se dizer que ambos contribuíram – no caso de Bloom, ainda contribui – para que o pensamento judaico-rabínico continue a se fazer presente contemporaneamente.

Na concepção de Scholem, a origem da cabala estaria ligada ao *Séfer Yestziráh* (o *Livro da Criação*), compilado entre os séculos III e VI d. C., pois é nesse livro que se encontra, ainda em caráter rudimentar, uma noção central à cabala, a das *Sefirót*, noção essa que veio a ser ampliada em obras essencialmente cabalistas, como o *Séfer há-Bahir* (o *Livro Bahir*, onde *bahir* significa ‘luminoso’, que apareceu no sul da França, no final do século XIII) e o *Zohar*. Embora o *Zohar* não utilize o termo *Sefirót*, preferindo palavras como ‘estágios’ ou ‘coroa’, é nele que essa doutrina se encontra mais plenamente desenvolvida. De modo geral, para a cabala clássica, as *Sefirót* são identificadas como dez forças criativas que, intermediando as relações entre um Deus infinito, incognoscível (*Ein Sof*), e o mundo tal como por Ele

15 Texto original: “...used the figures of Rabbi Simeon and his associates as the vehicle for the transmission of his own ideas” (JACOBS, 1995. p. 628).

16 BLOOM, 1991b. p. 56.

criado, constituem, de fato, “figurações complexas de Deus, tropos – torções de linguagem – que substituem Deus”¹⁷.

Os cabalistas acreditam que a *Torá* tenha sido construída em torno do nome de Deus, do tetragrama YHWH. A partir dessas quatro consonantes foram realizadas permutações e combinações que, submetidas a processos combinatórios *ad infinitum*, deram origem às frases que se encontram na *Torá*. No entanto, a palavra de Deus, tal como ela se encontra na *Torá*, não fornece compreensão. Ela é, fundamentalmente, a expressão da essência e só se fará compreensível a partir do momento em que for mediada, ou seja, interpretada. Portanto, a revelação da palavra de Deus se faz na história, “a arena na qual a tradição se revela”; “não existe qualquer aplicação não dialética imediata da palavra divina. Se houvesse, ela seria destrutiva”¹⁸.

Na concepção cabalística, a linguagem dos homens (linguagem dos nomes) originou-se, portanto, de uma linguagem divina (linguagem das coisas), através da qual o mundo fora constituído, ou seja, Deus teria transferido para o homem em seu estado paradisíaco o seu poder de nomeação e, com isso, a linguagem humana fez-se, desde os seus primórdios, tradução. Essa linguagem adâmica permaneceu una e pura até o momento da destruição da Torre de Babel, quando a multiplicidade lingüística transformou-a em um simples veículo de comunicação e a tradução tornou-se não somente imperiosa, mas também o único meio de visualização daquela linguagem pura, absoluta. Os cabalistas defenderam o ponto de vista de que “todas as línguas nasceram da língua original sagrada, no seio da qual o mundo dos nomes encontra-se diretamente estabelecido e explicado e, por esse motivo, essas línguas estão ainda mais imediatamente associadas a ela”¹⁹.

A expulsão dos judeus da Espanha, em 1492, marcou uma nova etapa no desenvolvimento da cabala. Nesse momento, os judeus se viram levados a mais um movimento de exílio e, fatalmente, de introspecção. Os novos cabalistas, representados principalmente por Isaac Luria e Moses Cordovero, da cidade palestina de Safed, abandonaram os textos das Escrituras e se dedicaram a realizar uma interpretação do *Zohar*. A criação, que era vista pelos adeptos do *Zohar* como um processo em progresso, que se movia sempre em uma única direção; um processo que, emanando de Deus, alcançava o homem; um movimento no qual cada estágio era estreitamente ligado ao estágio subsequente, sem grandes saltos para frente ou para trás, passou a ser considerada por Luria como um processo surpreendentemente regressivo, onde cada estágio pode ser separado de outro por um abismo e onde a catástrofe é sempre um evento central²⁰. A cabala de Luria considerou o exílio uma categoria associada não só ao povo judaico, como também a todo o mundo, tendo tal concepção contribuído para a recuperação do senso de

17 Ibidem. p. 35.

18 Texto original: “... the arena in which tradition unfolds. [...] There is no immediate, undialectic application of the divine word. If there were, it would be destructive” (SCHOLEM, 1971a. p. 296).

19 Texto em inglês: “...all languages have come into being from the sacred original language, in which the world of names is directly set forth and explained and because of this they are even more immediately associated with it” (SCHOLEM, 1972. p. 191).

20 BLOOM, 1991b. p. 48-49.

responsabilidade e de dignidade desse povo, que, desse modo, teria aceito para si uma tarefa nobre: a de reparação de tal imperfeição. Assim sendo, o povo de Israel, ao suplantar as vicissitudes do exílio, através do estudo constante da *Torá* e de seus mandamentos, estaria propiciando a redenção a si mesmo e a todo o mundo. O Messias, portanto, não é mais o responsável pela redenção, “ao contrário, ele simboliza o advento da redenção, a conclusão da tarefa de reparação”²¹. As teorias cabalistas de Moses Cordovero, por sua vez, se colocam no meio do caminho entre a cabala clássica e a cabala luriânica. Foi em Cordovero que Bloom se espelhou para criar a noção de ‘razões revisionárias’, apresentadas em *The Anxiety of Influence*, razões essas que tiveram por objetivo esclarecer os tipos de relações que os poetas mais novos, em seus processos criativos, estabelecem com os poetas que lhes precederam.

A incessante tarefa interpretativa dos cabalistas, sempre atribuindo novos sentidos a velhos textos, serviu para demonstrar que a necessidade de tradução nasce da busca por uma tradição inatingível, apenas vislumbrável. A tradução é como o *aleph*, do conto homônimo de Jorge Luis Borges, uma abertura ínfima que permite entrever uma grandiosidade imensurável: a tradição. Nesse sentido, as últimas palavras de Scholem em seu ensaio sobre a teoria lingüística da cabala são elucidativas:

*O que aprendemos da criação e revelação, a palavra de Deus, é infinitamente passível de interpretação e está refletido em nossa língua. A sua radiação ou sons, que captamos, não são tanto comunicações mas apelos. O que tem significado – sentido e forma – não é essa palavra própria, mas a tradição por detrás dessa palavra, a sua comunicação e reflexo no tempo. Essa tradição, que tem a sua própria dialética, passa por determinadas mudanças e é finalmente comunicada em um suspiro suave e ofegante; [...] os poetas possuem um vínculo com os mestres da cabala, mesmo quando eles rejeitam a formulação teológica cabalística como ainda sendo muito enfática. Esse vínculo é a sua crença na linguagem como um absoluto [...]. É sua crença no mistério da linguagem que se tornou audível*²².

Durante longos séculos, a cabala foi uma forma de acesso do povo judaico expatriado à sua história e à sua religião, até que, no final do século XVIII, quando parte desse povo havia se rendido às tradições européias, mostrando-se arreado ao misticismo que a envolvia, ela caiu em esquecimento. No entanto, a utilização dos conceitos de criação, exílio, revelação e redenção, fundamentais à cabala, por parte de intelectuais judaicos contemporâneos que teorizaram sobre a tradução também contribuiu para que esse sistema interpretativo judaico emergisse do esquecimento ao qual se encontrava fadado.

21 Texto original: “...rather he symbolizes the advent of redemption, the completion of the task of emendation” (SCHOLEM, 1971 b. p. 48).

22 Texto em inglês: “What we learn from creation and revelation, the word of God, is infinitely liable to interpretation, and it is reflected in our own language. Its radiation or sounds, which we catch, are not so much communications as appeals. That which has meaning – sense and form – is not the word itself, but the tradition behind this word, its communication and reflection in time. This tradition, which has its own dialectic, goes through certain changes and is eventually delivered in a soft, panting whisper; [...] poets have one link with the masters of the Kabbala, even when they reject Kabbalistic theological formulation as being still too emphatic. This link is their belief in language as an absolute [...]. It is their belief in the mystery of language which has become audible” (SCHOLEM, 1972. p. 194).

3.2. Algumas metáforas cabalísticas da tradução

Interessa-me, neste artigo, abordar as metáforas que se construíram em torno das imagens de vasos e vestimentas, caras ao contexto da cabala, conforme observou Scholem, ao afirmar ser “uma regra fundamental [da cabala] que o que quer que queira agir ou se manifestar exija vestimentas e vasos”²³. Enquanto a metáfora dos vasos quebrados permite que a tradução seja vista como um processo de restauração e restituição (*tikún*), um processo no qual o ser humano entrevê a redenção, a metáfora das vestimentas, associável à *Torá*, permite que a tradução seja concebida tanto como revelação (desnudamento), quanto como redenção (o colocar das vestimentas).

3.2.1. Tradução como *tikún*: a restauração dos vasos quebrados

A noção da tradução como um processo de redenção se faz presente no contexto cabalístico através do conceito de *tikún*, que, juntamente com o *tzimtzum* (o retraimento ou contração do Criador de modo a possibilitar a criação de algo que não é Ele mesmo), e a *sheviráh há-kelim* (a quebra dos vasos, uma visão da criação como catástrofe), teria contribuído para a formação da realidade. Para o cabalista Issac Luria, *tikún* seria “o processo salvador de restauração e restituição, uma vez que ele é uma obra do homem, realizada através de uma complexa série de agentes...”²⁴. A tradução, portanto, seria um dos agentes através dos quais o ser humano vislumbra a redenção.

Walter Benjamin utilizou a metáfora dos vasos quebrados e a do *tikún* para tecer considerações acerca da tarefa do tradutor, ao vislumbrá-la como redentora, como uma instância que viabiliza o vislumbrar da língua pura, cuja unidade foi perdida, quebrada, durante o processo de criação do mundo e o conseqüente exílio a que toda a humanidade foi submetida. Disse ele:

*Os fragmentos de um vaso a serem recompostos devem se adaptar uns aos outros em seus mínimos detalhes, embora não necessitem ser semelhantes. Da mesma maneira, uma tradução, ao invés de se assemelhar ao sentido do original, deve, amorosa e detalhadamente, incorporar o modo de significação do original, tornando, nesse sentido, tanto o original quanto a tradução reconhecíveis como fragmentos de uma língua maior, da mesma forma que os fragmentos constituem um vaso*²⁵.

Por sua vez, Derrida, em *Des Tours de Babel*, tornou mais explícita a imagem utilizada por Benjamin, chamando atenção para o fato de que assim como os cacos de um vaso quebrado, quando colados uns aos outros, são capazes de restituírem a forma do original, mas não os seus mínimos detalhes,

23 Texto em inglês: “It is a binding rule that whatever wishes to act or manifest itself requires garbs and vessels...” (SCHOLEM, 1971b, p. 45).

24 BLOOM, 1991b, p. 51.

25 Texto em inglês: “Fragments of a vessel which are to be glued together must match one another in the smallest details, although they need not be like one another. In the same way a translation, instead of resembling the meaning of the original, must lovingly and in detail incorporate the original’s mode of signification, thus making both the original and the translation recognizable as fragments of a greater language, just as fragments are part of a vessel” (BENJAMIN, 1970, p. 78).

a tradução deve procurar reconstituir o modo de significação do original e não o seu significado, deixando que se vislumbre a existência de uma língua que um dia foi uma²⁶.

3.2.2. Tradução como vestimenta e desnudamento

A metáfora da tradução como uma vestimenta, mais especificamente um manto sagrado, se insere no contexto de metáforas encontradas no universo de exegese cabalística. Por outro lado, a consideração da tradução sob esse prisma – como uma vestimenta, uma camada de significado que se superpõe ao significado original e a outros que já lhe foram superpostos e que, no entanto, precisa ser renovada para que não perca o seu vigor – remete à lógica do suplemento, desenvolvida por Derrida. Para ele, o suplemento, ao mesmo tempo em que “é um excesso, uma plenitude enriquecendo outra plenitude, a *medida mais completa* da presença”²⁷, é também um substituto que, por assim se constituir, revela o seu caráter incompleto e subalterno²⁸. A tradução, nesses termos, simultaneamente fornece uma camada significativa suplementar ao original e aponta para uma ausência a ele inerente; confere-lhe poder e lança sobre ele o reflexo de sua imperfeição.

No contexto cabalístico, a *Torá* é vista como “uma vestimenta e um tecido vivos, um *textus*, no sentido mais acurado do termo”²⁹. Tal concepção é fundamentada nas seguintes palavras, imputadas ao rabino Simeon ben Yohai, que teria sido o fundador do movimento cabalístico:

*A Torá tem um corpo, que consiste nos mandamentos e decretos da Torá, que são chamados gufe torah, ‘corpos da Torá’. Esse corpo está envolto em vestimentas, que são compostas de histórias mundanas. Os tolos vêem apenas as vestimentas, que são parte narrativa da Torá; eles não conhecem nada mais e deixam de ver o que está por baixo das vestimentas. Aqueles que sabem vêem não apenas as vestimentas, mas também o corpo que está por baixo das vestimentas. Mas os verdadeiramente sábios [...] lançam o seu olhar para a alma, que é a verdadeira fundação de toda a Torá*³⁰.

Michael Fishbane, partindo de tais conclusões, escreveu *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics* (*As Vestimentas da Torá: Ensaios sobre a Hermenêutica Bíblica* é a tradução literal desse título), onde ele reiterou a visão cabalística das exegeses bíblicas como instâncias de desnudamento da *Torá*, uma noiva vestida, e do intérprete das Escrituras como um noivo, responsável pelo seu desnudamento³¹. Assim, a tradução, não só de textos

26 DERRIDA, 1985. p. 189-190.

27 Texto em inglês: “...it is a surplus, a plenitude enriching another plenitude, the *fullest measure* of presence” (DERRIDA, 1976. p. 144).

28 Ibidem. p. 145.

29 Texto em inglês: “...a living garment and tissue, a *textus* in the most accurate understanding of the term...” (SCHOLEM, 1972. p. 179).

30 Texto em inglês: “The Torah has a body, which consists of the commandments and ordinances of the Torah, which are called gufe torah, ‘bodies of the Torah.’ This body is cloaked in garments, which consist of worldly stories. Fools see only the garment, which is the narrative part of the Torah; they know no more and fail to see what is under the garment. Those who know more see not only the garment but also the body that is under the garment. But the truly wise [...] look only upon the soul, which is the true foundation of the entire Torah” (SCHOLEM, 1965. p. 63-64).

31 FISHBANE, 1992. p. 33-46.

bíblicos, mas também de textos em geral, constituir-se-ia em um jogo de desnudar e vestir, ou seja, de revelação e de redenção, quando se pensa nas metáforas tradutórias associáveis ao judaísmo clássico.

Franz Rosenzweig e Walter Benjamin absorveram em seus discursos tradutórios a concepção da tradução como um processo de desnudamento e de “cobrimento”. O primeiro comparou a tradução ao ato de vestir, quando criticou os tradutores que realizavam o seu trabalho de forma idiomática, ou seja, que procuravam “vestir os monumentos do passado e estrangeiros com a roupagem de nossa época”³². O segundo, por sua vez, utilizou a metáfora da vestimenta para se referir à atividade de tradução, dizendo que, “enquanto o conteúdo e a língua formam uma certa unidade no original, como um fruto e sua casca, a língua da tradução envolve o seu conteúdo como um manto real de amplas dobras” (grifo nosso)³³. Desse modo, ele imprimiu à tradução, uma atividade de importância ‘real’, vital, mas provisória e transitória: da mesma forma em que o manto real confere poder a quem o veste e, com o passar do tempo, muitos assim o fazem, a tradução, apesar de responsável pela sobrevivência do original, necessita ser substituída à medida em que o tempo se esgota.

Derrida, ao mencionar a metáfora da vestimenta, entrelaçou-a às metáforas benjaminianas do círculo e da tangente e do fruto e da casca. Assim como as tangentes – traduções – tocam o círculo – o original – em pontos diversos, jamais o fazendo por inteiro, o manto real – a tradução – não adere ao corpo que a veste – o original – da maneira completa pela qual a casca se une a seu fruto, tocando-o, pois, em apenas alguns pontos. Além disso, para ele, existe entre o manto real e aquele que o veste, entre a tradução e o original, uma relação matrimonial, que se modifica de acordo com as leis dos diferentes contextos em que se inserem³⁴. Segundo Derrida, a sua leitura/interpretação/tradução do texto de Benjamin, intermediada por uma outra leitura/interpretação/tradução desse texto, é um outro manto que se coloca sobre ele, um manto ainda mais flutuante, uma vestimenta de casamento, que, pelo que ele supõe, Benjamin não teria tecido – mas que, com certeza, deixou entrever.

4. Palavras finais

Os intelectuais de origem judaica, ao se debruçarem sobre o mundo que existia fora dos guetos, procuraram abordá-lo em função da tradição de

32 ROSENZWEIG, 1998. p. 2.

33 Texto em inglês: “While content and language form a certain unity in the original, like a fruit and its skin, the language of the translation envelops its content like a royal robe with ample folds” (BENJAMIN, 1970. p. 75).

34 A metáfora da vestimenta é recorrente no discurso de Derrida, tendo sido por ele utilizada em *Of Grammatology* (1976) para se referir à escritura, ocasião em que lembrou que Saussure também fizera o mesmo: “Escritura, matéria sensível e exterioridade artificial: uma “vestimenta”. [...] já se duvidou que a escrita fosse a vestimenta da fala? Para Saussure ela é inclusive uma vestimenta de perversão e deboche, um vestido de corrupção e disfarce, uma máscara festiva que deve ser exorcizada [...]. “A escritura oculta a aparência da língua; ela não é um traje para a língua, mas um disfarce” (DERRIDA, 1985. p. 194).

interpretação das Escrituras existente dentro dos mesmos e de sua história de deslocamentos. Tais estratégias ainda se fazem ouvir no contexto contemporâneo, corroborando a percepção de que, a despeito da resistência de alguns desses intelectuais ao reconhecimento da presença dessas especificidades em suas posturas, “permanece sempre em toda tradição étnica, na herança de toda família individualmente, um certo resíduo, um tipo de cinza, [...] ‘valores-fantasmas’: resquícios, fragmentos e ecos do passado lançando suas vozes em nossa direção gerações após a extinção de sua força verdadeira³⁵.”

Além do mais, o modo de interpretação das Escrituras por parte dos rabinos antigos e dos cabalistas, trazido para o contexto secular através de Sigmund Freud, principalmente, encontra-se hoje disperso entre intelectuais de diferentes áreas do saber humano, quer de origem judaica ou não. A história de deslocamentos do povo judaico, por sua vez, tornou-se exemplar para muitos outros povos, que, por motivos diversos e em momentos diferentes, se viram errantes. Há, portanto, entre o pensamento desses hermeneutas heréticos e desses intelectuais em trânsito várias afinidades que merecem ser aprofundadas.

5. Referências Bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. The task of the translator: an introduction to the translation of Baudelaire's "Tableaux Parisiens". In: ARENDT, Hannah (Ed.). *Illuminations*. Trad. Harry Zohn. London: Jonathan Cape, 1970. p. 69-82.
- BLOOM, Harold. *A map of misreading*. London: Oxford University Press, 1975.
- BLOOM, Harold. *A angústia da influência: uma teoria da poesia*. Trad. Arthur Nestrovski. Rio de Janeiro: Imago, 1991a.
- BLOOM, Harold. *Cabala e crítica*. Trad. Monique Balbuena. Rio de Janeiro: Imago, 1991b.
- CULLER, Jonathan. *On deconstruction: theory and criticism after structuralism*. London: Routledge, 1989. p. 85-225: Deconstruction.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 229-249: A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas.
- DERRIDA, Jacques. White mythology: metaphor in the text of philosophy. *New Literary History*, v. 6, n. 1, p. 5-74, 1974.
- DERRIDA, Jacques. *Of grammatology*. Trad. Gayatri C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

35 Texto original: "There remains always, in every ethnic tradition, in the generational legacy of every individual family, a certain residue, a kind of ash, [...] 'ghost-values': the tag-ends and shreds and echoes of the past calling to us generations after their real force has been spent" (MARIN, 1988. p. 17-18).

DERRIDA, Jacques. Des tours de Babel. In: GRAHAM, Joseph (Ed.). *Difference in translation*. London: Cambridge University Press, 1985. p. 149-164.

FISHBANE, Michael. *The garments of the Torah: essays in Biblical hermeneutics*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

HANDELMAN, Susan A. *The slayers of Moses: the emergence of rabbinic interpretation in modern literary theory*. Albany: State University of New York Press, 1982.

JACOBS, Louis. *The Jewish religion: a companion*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

MARIN, Peter. Toward something American. *Harper's Magazine*, New York, p.17-18, July 1988.

OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. *O pensamento tradutório judaico: Franz Rosenzweig em diálogo com Benjamin, Derrida e Haroldo de Campos*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2000. (Tese de Doutorado em Letras – Estudos Literários).

ROSENZWEIG, Franz. *Observações sobre os hinos e poemas de Jehuda halevi (1922/23)*. Trad. Marie-Anne Kremer. [s.l.]:[s.n.], 1998. (Mimeogr.)

SCHOLEM, Gershom. *On the Kabbalah and its symbolism*. New York: Schocken Books, 1965.

SCHOLEM, Gershom. *The messianic idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*. New York: Schocken Books, 1971a. p. 282-303: Revelation and tradition as religious categories in Judaism.

SCHOLEM, Gershom. *The messianic idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*. New York: Schocken Books, 1971b. p. 37-48: The messianic idea in Kabbalism.

SCHOLEM, Gershom. The name of God and the linguistic theory of the kabbala (part 2). *Diogenes*, n. 80, p. 165-194, 1972.

SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. Trad. Hans Borger; Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1988.