

CRIAÇÃO & CRÍTICA

APONTAMENTOS PRELIMINARES PARA A TRADUÇÃO CABALÍSTICA DA LETRA ALEPH

Estevan de Negreiros Ketzner¹

Resumo: O presente trabalho aponta para alguns elementos que dizem respeito à concepção da letra Aleph na tradição hebraica. Esta letra é parâmetro para pensarmos a tradução a partir da crítica do ritmo desenvolvida por Henri Meschonnic, com as contribuições de Walter Benjamin e Gershom Scholem, acerca de elementos da linguagem de difícil expressão. O som e sua repercussão como posição anterior ao arcabouço dos signos pretensamente cognoscíveis já nos dão um bom prognóstico do quanto a linguagem é mais ampla do que a língua em sua expressão vernacular. O trabalho se divide em três partes e sua conclusão versa sobre a herança dos estudos de Meschonnic para a teoria da tradução em línguas antigas.

Palavras-chaves: som; linguagem; língua; Cabala; tradução.

FIRST POINT OUTS FOR THE KABBALISTIC TRANSLATION OF THE LETTER ALEPH

Abstract: This work points out some elements that concern the conception of the letter Aleph in the Hebrew tradition. This letter is a parameter for thinking about translation based on the critique of rhythm developed by Henri Meschonnic, with contributions from Walter Benjamin and Gershom Scholem, regarding elements of language that are difficult to express. Sound and its repercussion as a position prior to the framework of supposedly knowable signs already give us a good prognosis of how much language is broader than language in its vernacular expression. The work is divided into three parts and its conclusion deals with the inheritance of Meschonnic's studies for the theory of translation in ancient languages.

Keywords: sound; language; Kabbalah; translation.

Para Israel Tivorecki, chaver ve-ach.

Introdução

Este ensaio é um breve apontamento sobre a importância da tradução do hebraico a partir de algumas considerações sobre a letra Aleph. Ela é a primeira letra do alfabeto hebraico, possuidora de características próprias que guiam nosso entendimento sobre a língua hebraica e como ela está amalgamada à concepção

¹ Doutor em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Atua como psicólogo clínico, professor e escritor. E-mail: estevanketzner@gmail.com

CRIAÇÃO & CRÍTICA

judaica de pensamento e literatura. Por esta razão, dedicar um cuidado sobre a letra hebraica Aleph pode nos proporcionar o contexto de textos hebraicos antigos acerca de sua composição e relevância para a tradição judaica nos dias de hoje.

Por este motivo, a proposta rítmica de Henri Meschonnic (1982) nos é bastante válida, pois conversa diretamente com as marcas textuais. Marcas cuja perspectiva tradutória das línguas modernas não restringe o nosso entendimento do próprio texto hebraico. O sujeito alcança o ritmo na linguagem: “A linguagem é um elemento do sujeito, o elemento mais subjetivo, cujo mais subjetivo por seu lado é o ritmo” (MESCHONNIC, 1982, p. 71). Traduzir é reconhecer o sujeito a traduzir um texto. Um texto perpassa uma exigência de articulação entre língua falada, língua escrita e seu contexto cultural, sem o qual a tradução pode tornar-se equivocada ou mesmo perder sua riqueza quando abordamos o contexto das línguas semíticas. Por esta razão, traremos algumas considerações do filósofo alemão Walter Benjamin, acerca da linguagem adâmica presente no livro Gênesis; e do historiador israelense Gershom Scholem acerca da tradução da letra *Aleph* durante a outorga do Monte Sinai, no livro Êxodo. Quais são as possíveis vias para pensarmos a letra *Aleph* como inspiração para toda a tradição judaica? E quais elementos são esteticamente relevantes para que sua mensagem venha tanto acompanhada de um desenvolvimento humano genuíno ao unir as categorias da beleza (*tiferet*), ao entendimento (*binah*) e sabedoria (*chochmah*), ambas esferas (*sefirot*) da Árvore da Vida (*etz chaim*).

Ao trazer a perspectiva da Cabala judaica estamos em pleno diálogo com a letra viva da *Torah* (TORÁ VIVA, 2012). Ela é viva, pois além de sua aderência ao contexto do texto e a obediência do adepto atrelado a uma doutrina, ela também foi realizada para ser aplicada no mundo, entendida como um bom preceito (*mistzvo*). Eis a visada do elemento ético (*moussar*) na circunstância de leitura, a qual impede o leitor de simplesmente ler sem perder de vista o texto como realização da vontade de Deus. Contudo, um Deus que deu o livre arbítrio para que o pensamento pudesse ser instrumento de reflexão para os homens. No decorrer do trabalho veremos como a letra *Aleph* pode ser interpretada como prolegômeno de toda a *Torah*, como em um modelo, cujo macro e micro se encontram em um hipertexto.

Traduzir sem escutar

Muitos elementos da *Torah* estão organizados curiosamente de uma maneira a que sejam reflexos uns dos outros e não recaiam em contradições. Para tanto, os rabinos procuraram métodos para organizar a leitura da *Torah* com a esperança de que seus leitores não a olhassem simplesmente com o olhar moderno do turista indo conhecer uma tribo indígena em seu final de semana. A *Torah* é a história do povo hebreu em passagem pelos diferentes lugares do mundo. Portanto, seu texto tornou-

CRIAÇÃO & CRÍTICA

se com o tempo o resultado de decomposições quase geológicas das culturas. Para este artigo será deveras importante pensar neste aspecto.

Henri Meschonnic (2002), em sua tradução do livro *Gênesis*, primeiro livro da *Torah*, nos traz algumas considerações importantes sobre a questão do tempo para a tradição judaica: “É o tempo que muda segundo uma temporalidade específica. É o tempo do poema. O tempo da escuta. Este tempo pode ser muito longo, diante de uma particular voz que chega” (MESCHONNIC, 2002, p. 8). O texto da *Torah* é em sua interpretação muito relacionado a voz humana. A voz possui um tom próprio intraduzível em certo sentido. Há uma musicalidade tênue, típica da prosódia melódica. Uma melodia portadora de uma intensidade, portanto de uma característica particular, um tom.

Meschonnic faz severas críticas ao estruturalismo francês por sua dicotomia entre significado e significante, a qual ele identifica como uma “esquizofrenia” (MESCHONNIC, 2002, p. 11). O estruturalismo despreza tais relações sonoras articuladas. Esquizofrenia é um termo bem utilizado aqui, pois nos levaria a concordar com algo que na realidade não existe: o texto não se encaixa perfeitamente com a realidade que ele enuncia. A ritmização da linguagem visa a observar este aspecto, pois não coaduna com a fixidez, mas justamente com a fragmentação. O texto da *Torah* chega a nós na forma de fragmentos.

Não restrito à fragmentação do texto em excertos, juntados através dos séculos, o que Meschonnic busca é o ritmo presente em um texto com esta característica material em sua essência. “O ritmo é a profecia disso que há para ouvir, na linguagem, e que o signo impede de ouvir” (MESCHONNIC, 2002, p. 15). O signo feito na sua forma escrita pode ser lido simplesmente, mas não é parte que o ouvido posso captar. Não há som na leitura, o que não significa dizer que não há marca. É de praxe que na antiguidade a leitura era feita em voz alta para o texto ser decorado e assim fazer parte da vida do seu leitor.

Contudo, a referência de Meschonnic foca no trabalho de Walter Benjamin (2013), do ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, de 1917. Uma língua é “a expressão imediata daquilo que se comunica dentro dela (...) uma essência espiritual” (BENJAMIN, 2013, p. 51). Pela linguagem estabelecemos uma relação muito particular com os objetos: nós os intuimos poder dentro de sua essência. Este fato por si só já espiritual. “Nomear algo é estabelecer um domínio que atribui sentido a alguma coisa. Portanto, este é um ato metafórico: o significado condensa-se a um conteúdo” (KETZER, 2019, p. 129). O desenvolvimento da linguagem, a essência inicial de nomeação das coisas, ao mesmo tempo que as capta, nos obriga a adentrarmos naquilo que se mostra simplesmente sem significado aparente. Walter Benjamin indica a importância cabalística da intenção (*kavanah*) para a linguagem:

Pois de todo modo a linguagem nunca é somente comunicação do comunicável, mas é, ao mesmo tempo, símbolo do não comunicável.

CRIAÇÃO & CRÍTICA

Esse lado simbólico da linguagem está ligado à sua relação com o signo, e estende-se também, por exemplo, em certos aspectos do nome e ao julgamento (BENJAMIN, 2013, p. 72).

Esta consideração é relevante o suficiente para nós considerarmos a língua como epifenômeno da linguagem. Liga-se a símbolos, porém, sem contexto e sem falante ela em nada seria possível. Na falta de dizer, o dito se instala silencioso. O símbolo passa a viver quando não é mera repetição (*chazarah*) de uma palavra para um mesmo ouvinte e um mesmo significado, mas quando estas relações de fato acontecem entrelaçadas. “A linguagem é infinitamente mais que a comunicação” (MESCHONNIC, 2002, p. 15), nos diz o linguista francês, com os elementos que não se regulam pelas limitações estruturalistas.

Traduzir o som de Deus para os homens

Veremos agora como Gershom Scholem adentra um pouco mais em relação ao incipiente, embora profundo, trabalho de Walter Benjamin sobre a linguagem adâmica, em “O nome de Deus, a teoria da linguagem cabalista” (SCHOLEM, 2008a), texto escrito em 1971. O nome de Deus já nos traz considerações extremamente importantes sobre a dificuldade de sonorização. O nome IHWH (*iud, hey, vav, hey*), o célebre tetragrama, foi substituído pela palavra *Adonai*, “Senhor meu” quando do exílio do povo judeu na Babilônia.

O nome de Deus já possui uma dificuldade que excede a composição de nossas línguas atuais. Com o tempo se colocaram outras consoantes no lugar de IHWH, tais como *aleph, hey, vav, iud*, adquirindo para nós o som *Ehieh*. A tradição construiu aí o acróstico da expressão *Ehyeh asher ehyeh*, para “eu sou o que sou” (*Shemot*, 3:14) da *Torah*. A letra *aleph* marca presença no segundo nome que aparece na *Torah*, é a letra do nome de Deus *Elohim*, cuja origem está no ugarítico *El*. “Assim, este tornou-se símbolo que, como um nome, não abrange somente a sequência inteira do alfabeto, mas também o fato de que a partir dele puderam ser formados aqueles dois Nomes de Deus” (SCHOLEM, 2008a, p. 36). E aqui já começamos a adentrar mais em uma reflexão na forma como YHWH se desdobra em sua interrogação sonora. Observamos o quanto as letras adquiriram com o tempo um trabalho muito diferenciado. Devido à interdição do trabalho com imagens, parte da exegese específica da cultura hebraica se adentrou na forma das letras. As letras (*otiot*) da *Torah*, na qual Deus escreveu todas as coisas do universo, possuem camadas simbólicas. Precisamos adentrar nestas camadas, impreterivelmente, pois uma vez que temos um objeto definido como verdade (*emet*), refinaremos (*birurim*) seus significados. Eles também nos transformam nesta jornada. “Os cabalistas não procedem a partir da ideia de um significado comunicável” (SCHOLEM, 2009, p. 49).

CRIAÇÃO & CRÍTICA

Ele não é dado *a priori*. É parte do adentramento no pensamento acerca do evento da outorga da *Torah* no monte Sinai, um acontecimento inominável, ruidoso, de difícil acesso ao entendimento universal.

(...) o pensamento mais íntimo torna-se uma voz ainda inteiramente oculta, sem som, e esta, a partir da qual nasce toda a linguagem, torna-se, por sua vez, um tom ainda inarticulado. Somente ali onde esse tom continua a se expor é que surge nele a articulação da palavra e do discurso, o qual representa o último estágio da autorrevelação de Deus. (SCHOLEM, 2008a, p. 49-50)

Não se compreende o que ocorreu no monte Sinai porque *não se escuta de maneira articulada*. A consciência não conseguiu captar o evento. Haverá um aprendizado a partir daí, uma necessidade de direção (*kivun*), mesma raiz da palavra intenção (*kavanah*). É no limiar do deserto o surgimento da lei mosaica. O cumprimento deve elevar a alma judaica, sua interdição possui um efeito em todos ali, um deslumbramento extático, como a *Torah* (TORÁ VIVA, 2013) nos descreve a passagem da destruição do bezerro de ouro (*Ki Tissah*, 32:15).

Mas o reaparecimento desta perspectiva coloca em mira a figura guardiã de Moshe Maimônides (2018). Ele trouxe as letras na *Torah* e parece conciliar esse impasse. “Tudo o que Israel escutou foi o *alef*, a letra hebraica com que começa o primeiro Mandamento, o *alef* da palavra *anokhi*, “Eu”. Isto se me afigura uma afirmação extremamente notável” (SCHOLEM, 2009, p. 41). “Eu” é escutado como um ruído. O som que leva o ser humano a esquecer do trabalho coletivo de uma pequena nação em busca de sobrevivência em meio ao deserto.



Fig. 1 – Letra *Alef* do alfabeto hebraico quadrático

CRIAÇÃO & CRÍTICA

Pois, em hebraico, a consoante *alef* representa nada mais que a posição adotada pela laringe quando uma palavra começa com uma vogal. Assim, pode-se dizer que o *alef* denota a fonte de todo e qualquer som articulado, e de fato os cabalistas sempre consideraram o *alef* a raiz espiritual de todas as demais letras, abarcando a essência do alfabeto inteiro e, portanto, todos os demais elementos da interlocução humana (SCHOLEM, 2009, p. 41).

O *aleph* é a raiz (*shoresh*) das letras. É espiritual (*rochani*), pois dá vida com sua raiz as outras expressões que compõe o sentido do alfabeto hebraico. O sentido vem antes, com esta intenção da laringe, tal como a forma adianta certos sinais de um significado complementar. A mesma laringe que faz o transporte do ar, insufla ao homem um desígnio específico, a missão própria da constituição de cada som, o colorido do som unido ao sopro do ar pela laringe. Está ilustrado por uma ideia brilhante de nosso cérebro (*sechel*) diante desse imperativo do ato de significar um acontecimento. Levamos em consideração a lei escrita (*halachah*) concomitante a lei oral (*hagadha*) como parte da mesma tradição, complementares para todos aqueles que ali estiveram juntos. Estavam todos com a sensação sonora em seu movimento ondulatório através de seus corpos. “Escutar o *alef* equivale a escutar quase nada; é o preparativo para toda linguagem audível, mas por si só não transmite nenhum sentido específico (...) plena de significado infinito” (SCHOLEM, 2009, p. 41). Como é repleto de coisas magníficas este quase nada. Em meio ao quase nada, a tremular sem vermos, as ondas ainda assim agitam como reflexo do real acontecimento.

(...) a palavra atua na verdade como um todo, com respeito ao qual a retro-apreensão dos seus elementos nas letras entra em uma certa tensão, e efetivamente os cabalistas em geral evitam precisar de um modo mais exato a relação, em que se acha essa concepção da palavra como inflexão do pensamento divino em certa direção com os detalhes da mística da linguagem enquanto movimento das letras primaciais (SCHOLEM, 2008a, p. 41).

Neste aspecto, Scholem corrobora a tese benjaminiana de sintonia entre aspectos espirituais acompanhados de linguagem. Diferencia linguagem de língua: a linguagem é “imediate daquilo que se comunica dentro dela (...), mas algo que dela deve ser diferenciada” (BENJAMIN, 2013, p. 51). O humano, em seu lugar privilegiado com o uso da linguagem, comunica a essência na língua. Ele “comunica sua própria essência espiritual (na medida em que ela seja comunicável) ao *nomear* todas as outras coisas” (BENJAMIN, 2013, p. 54). O respeito ao nome de Deus também surge como respeito a um ser que não pode ser denominado senão como o próprio nome (*ha-shem*).

CRIAÇÃO & CRÍTICA

(...) *El, Elohim, Schaddai*. Mas todos esses Nomes sagrados dependem, em última instância do Tetra-grama, com o qual se acham ligados e no qual se acham todos unidos. “Todos os nomes da Torá estão contidos no Nome de quatro letras, que significa o tronco da árvore e todos os outros nomes são em parte raízes e em parte ramificações dela”. A *Torá* é, portanto, uma roupagem e um tecido vivos, um *textus* na acepção estrita da palavra, no qual de modo secreto, mas também às vezes diretamente, como uma espécie de motivo básico (SCHOLEM, 2008a, p 44).

A *Torah*, como instrumento, nos é trazida à tona. Do *Um* deve advir o múltiplo, e isto por si só instaura a lei e a ordem, o reconhecimento destas duas instâncias. Já há magia suficiente aqui para pensarmos com muita atenção como Deus teria criado o mundo com 22 letras. Desta vez as palavras mágicas dadas no Monte Sinai já existiam, mas ainda não tinham ficado claras como sinais na porta durante a saída do Egito com as letras *dalet* e *tav*, dando vida a palavra religião (*dat*).

Uma lei é uma obrigação, um contrato assinado com Deus. Sendo realizados os mandamentos, Deus irá cumprir sua parte, assim o povo crê. O povo judeu, com o tempo, aprendeu a ver a religião como uma prática diária, um modo de viver, muito mais do que um momento excepcional galgado em um milagre. Estabeleceu uma relação de confiança (*emun*) não só em Deus como em sua comunidade ao redor do mundo. Dessa confiança o homem retira postulados a partir de seu encontro com a natureza ao seu redor. Somos imagem (*tselem*) e semelhança (*demiut*) (*Bereshit* 1:26). Extrair das coisas elas mesmas por utilizarmos a linguagem de modo criativo, não é nada mal para o ser humano. Igualmente, se houver símbolos vivos extraídos das coisas, é por elas estarem carregadas de significados, tais como as letras, partículas comunicativas tão esplêndidas e cheias de vida.

Neste aspecto, Benjamin (2013) conversa claramente com Scholem (2008a), pois ambos vislumbram o quanto perdemos de vista a potência nominativa das coisas. Deveríamos seguir para a ação própria de designá-las tais como elas são. Esta qualidade de Deus pelo *logos*, o verbo (*va-omer*) o qual não apenas diz ou indica, mas faz, realiza na ação, no tempo de agora. É na ação que o mundo judaico se diferencia de outros universos semânticos, pois ao agir nas coisas sabemos com clareza onde estamos.

O ritmo da letra

CRIAÇÃO & CRÍTICA

A letra *Aleph*, como vimos, não é uma letra qualquer. Ela também nos leva a impressões acerca da natureza das coisas em suas relações com o ato nominativo humano. A palavra *Elohim*, Deus, e a palavra *Adam*, o homem, começam com a letra *Aleph*. Meschonnic (2004), em seus apontamentos sobre a leitura da Bíblia, leva em conta um estado de escrita anterior às pontuações massoréticas medievais. Os massoretas, os transmissores da tradição, são por sua vez os primeiros a organizarem o código estabelecido por Ezra, considerado o criador do hebraico quadrático da *Torah*.

Nem os manuscritos da Antiguidade, como aqueles de Qumran, são somente escrita consonantal. A única coisa que eles mostraram é a fixidez do texto, que mantém respeito aonde ele foi obtido. Mas nada sobre sua vocalização nem sobre sua ritmicidade, que ficava então inteiramente oral. Emprega ilusoriamente a noção de “científica”, corrente neste domínio religioso (MESCHONNIC, 2004, p. 51)

O domínio da *Torah* para Meschonnic é científico por ser histórico. Seus traços compõem a identidade do plural como um problema de revolta da história, a utopia da volta ao mito, cuja concepção messiânica aterrissa com força como restituição de um passado idílico (MESCHONNIC, 2001). Os estudos de Meschonnic quanto a *Torah* e sua repercussão na história do povo judeu são significativos para vermos esta ligação com a escrita profundamente pautada pela dedicação. “Amar ainda mais a *Torah* do que a Deus é, precisamente, aceder a um Deus pessoal contra o qual um pode rebelar-se, ou seja, por quem um pode morrer” (LEVINAS, 2004, p. 176). Levinas, reconhece no amor a parte da *Torah* em que Deus confia no coração do homem. Vemos como este amor à *Torah* foi decisivo na revolta dos Macabeus, em que a leitura da *Torah* fora proibida durante a divisão do império alexandrino. Deste aspecto, pode-se pensar na ideia do *outro* ser amado como Deus, mas com função diferente. O outro não tornar-se-á jamais o Um, pois assim teríamos a maior das heresias rabínicas (KETZER, 2020).

O judeu não é separável de sua própria utopia, não mais de sua própria história. Tudo isso que em particular, mesmo de uma pequena parte, tudo isso que o corta em dois, o mutila, e o faz passar, da utopia aonde ele pode viver, ao lugar real aonde o reduzimos, e aonde ele se reduz, até o estado de lugar comum, seja o particular oposto ao universal, seja o desparticularizado, para alcançar o universal aonde ele não é mais alguém, porque não há mais alguém (MESCHONNIC, 2001, p. 20).

CRIAÇÃO & CRÍTICA

Esse mesmo funcionamento vemos na Bíblia quando o signo se mostra e se fecha a quem o acessa. Esse ritmo é tão bem articulado a ponto de ser paradoxal e de uso exclusivo de cada leitor. “E o jogo do ritmado, do discurso, da historicidade, cujo judeu é solidário, é o múltiplo” (MESCHONNIC, 2001, p. 22). Esta fidelidade à profecia, tal como a utopia de um lugar menos tensionado, mostrada na Cabala de Isaac Luria com a ideia de regeneração (*tikun*) após a contração (*tsimtsum*) das centelhas quebradas (*shevirat kelim*) (KETZER, 2014; SCHOLEM, 2008b).

Fiel à permutação das letras (*tseruf ha-otiot*), o cabalista espanhol, Abrahão Abulafia, reconhece essa profunda sabedoria em cada movimento das letras. Aliás, a noção de movimento é tão importante para a antiguidade clássica a ponto de ostentar a grande base das jurisprudências medievais. Todavia, a *Torah* é para o povo judeu uma “ciência da lógica superior, interna’ (isto é, mística), que pode dispensar a lógica silogística” (SCHOLEM, 2008a, p. 56). Nela está toda a mensagem da qual a oposição entre ser e nada resultarão na doutrina de Luria. A interpretação possui ela mesma uma “essencialização do sentido” (MESCHONNIC, 1999, p. 246), na qual como pensamos a linguagem nos leva radicalmente à sua origem. Vemos surgir uma epistemologia do ritmo, consagrada “como subjetividade, especificidade, historicidade de um discurso (...) historicidade radical” (MESCHONNIC, 1999, p. 247). A historicidade é a única maneira antropológica de apreender o sujeito em sua relação (*iachas*). Meschonnic desencastela uma forma não ruidosa de aprender linguagem, pois leva a linguagem de volta a literatura, sua forma mais primorosa e ao mesmo mais comum de se manifestar na leitura.

Haroldo de Campos enxerga nessa performance da leitura o próprio ato de respirar as letras. “A *Torah* inteira consistiria numa tessitura, nem *textus*, num tecido vivo em torno do nome inefável” (CAMPOS, 2000, p. 35). Local preferencial da atividade leitora do sujeito fora de uma posição hipotética do estruturalismo francês, mas atuante como produtor de interpretações. Não por nada a letra hebraica *ayin* representa essa pluralidade de formas interpretativas:



Fig. 3 – Letra *ayin* do alfabeto hebraico quadrático

CRIAÇÃO & CRÍTICA

A letra na qual vemos dois olhos ali representados, também nos informa uma negação. O ouvir o *não* reverbera diferentemente da tradição ocidental. É a expressão mais simples do não-ser propagado por Franz Rosenzweig (BOURETZ, 2011), tal como um “pensamento do silêncio (...) E um não pensamento do ritmo” (MESCHONNIC, 2001, p. 133). Rosenzweig aparece como a mais pura manifestação dialética da qual Meschonnic é devedor. Uma dialética que aponta para as letras *Aleph* e *Ayin* impreterivelmente. Duas letras sem som, duas letras em que *uma* se assume como a tensão da garganta (*nefesh*) insuflada de vento (*ruach*). A *Aleph* residual de todas as coisas, cuja lei da *Torah* é sua forma mais significativa, expressa com a ideia do numeral 1; enquanto o *Ayin* surge como a negativa possibilidade de saber o que é Deus em sua essência, restando ali 70 interpretações diferentes, tal como seu numeral representa. Letras/números cuja entrada é permitida mediante o lugar do intérprete e seu arcabouço de pensamento, inserido nos limites do seu tempo.

Conclusão

Em nosso trabalho anterior, nosso esforço em olhar a obra de Meschonnic pretendia observar os marcos do *ta'amim* massoretas como imprescindíveis para a significação da tradução da língua hebraica (KETZER, 2016). Neste pequeno artigo, o leitor teve uma ideia mais clara sobre o elemento visual da letra *Aleph* como disparador da atividade do pensamento e sua simbolização na própria marca da letra. Aqui o *Aleph* nos proporciona o panorama para a pequena redução na qual Meschonnic trata a língua hebraica em uma possível tradução moderna com o ritmo em alusão ao movimento das coisas em direção a elas mesmas.

Por mais que seu pensamento esteja inserido na tradição contestatória dos anos 1970, é importante aqui deixarmos uma ressalva: entre o que Meschonnic trabalhou e em como dele podemos pensar as articulações das traduções de línguas antigas na atualidade. Estes elementos são tão importantes a ponto de necessitarem passar pelo pensamento de autores como Walter Benjamin e Gershom Scholem para serem complementos basilares da sua crítica do ritmo. Uma nova antropologia histórica da linguagem deve conduzir o tradutor aos interstícios da língua, como em um experimento científico orientado ao sentido do texto. Por esta razão, autores como Robert Alter (2007) não consideram o método estruturalista adequado para a leitura de um texto clássico como a *Torah*, uma vez que ele segmenta a leitura de maneira analítica, dando a ideia de uma pureza em categorias precisas e bem-ditas do texto. Meschonnic contraria esta hipótese, ao reclinar-se sobre o texto em seu *modus operandi*, com os elementos dos quais ele também não faz sentido por não serem costumeiros às análises tradicionais do mundo ocidental.

Por fim, Meschonnic nos ajuda a introduzir os elementos a serem observados de maneira didática, mas crítica. Sua crítica do ritmo revela tanto do texto quanto o

CRIAÇÃO & CRÍTICA

aprendizado das entrelinhas nos proporciona pensar diante da: “indevida importância a detalhes insignificantes; daria a impressão de esquecer a guerra santa da humanidade nas rixas mesquinhas dos pedantes” (STRAUSS, 2015, p. 35). Eis que no auge da crise se começa a ver de fato o que ficou para trás, o que deve ficar e o que queremos ficar. É na fuga do deserto, como as letras esculpidas na pedra, no aclamado momento do nascimento da religião de Israel, o melhor momento para renascer após uma perseguição intrépida.

A perseguição, portanto, dá origem a uma técnica de escrita peculiar e com ela, também um tipo de literatura peculiar, na qual a verdade sobre todas as coisas cruciais é apresentada exclusivamente nas entrelinhas. Essa literatura não é destinada a todos os leitores, mas somente aos leitores confiáveis e inteligentes (STRAUSS, 2015, p. 36).

Eis o desafio da literatura no mundo. Decifra-me ou te devoro, já nos alertou a Esfinge, em *Édipo Rei*. Em alguns laivos instantâneos da modernidade podemos ver uma certa lucidez: voltemos a olhar aquilo com o que de fato não sabemos lidar. Enfrentar o deserto, com a coragem propulsora dos antigos. E, lá, nosso canto ao sair do Mar Vermelho, triste também devido a morte de todos os soldados egípcios (*Beshalach* 15:1): “o povo estava em temor de Deus” (TORÁ VIVA, 2012, p. 326). Ainda assim um canto de vitória pela sobrevivência da marca viva e sua capacidade iniludível de restituição do sentido. O povo judeu nesta época “não conhece a diferença entre cantar e falar” (MESCHONNIC, 2002, p. 17). Prosódia antiga, já perdida, cada vez mais sinal da perseguição e da tradução dessa perseguição a seus filhos.

Referências

ALTER, Robert. *A Arte da Narrativa Bíblica*. Trad Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BENJAMIN, Walter. (1917) Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2013.

BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do Futuro: filosofia e messianismo*. Trad. Jacó Guinsburg, Fany Kon, Vera Lúcia Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011.

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

CRIAÇÃO & CRÍTICA

KETZER, Estevan de Negreiros. Tzimtzum: reflexões sobre a temporalidade na era da catástrofe. *Cultura e Fé*, Porto Alegre, v. 37, p. 439-454, 2014.

KETZER, Estevan de Negreiros. Por uma ética do ritmo: A tradu(i)ção bíblica de Henri Meschonnic. *Arquivo Maaravi*, v. 10, p. 47-61, 2016.

KETZER, Estevan de Negreiros. Muro em queda: Projeto para uma teoria da linguagem em Walter Benjamin. *Cadernos Benjaminianos*, v. 14, p. 127-138, 2019.

KETZER, Estevan de Negreiros. Luz que vem da escuridão: a leitura talmúdica de Levinas como partilha da alteridade. In: Ricardo Timm de Souza; Jair Tauchen; Isis Hochmann de Freitas; Evandro Pontel; Oneide Perius;. (Org.). *A Tentação Ancestral: A questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade*. 1ed.: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 113-129.

LEVINAS, Emmanuel. (1976) *Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Trad. Nilda Prados. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

MAIMÔNIDES. *O guia dos perplexos*. Trad. Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sêfer, 2018.

MESCHONNIC, Henri. *Critique du Rythme: Antropologie historique du langage*. Paris: Verdier, 1982.

MESCHONNIC, Henri. *Poétique du traduire*. Paris : Verdier, 1999.

MESCHONNIC, Henri. *L'utopie du juif*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001.

MESCHONNIC, Henri. *Au commencement: traduction de la genese*. Paris: Desclée de Brouwer, 2002.

MESCHONNIC, Henri. *Un coup de Bible dans la philosophie*. Paris: Bayard, 2004.

SCHOLEM, Gershom. *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: judaica II*. Trad. Ruth Joanna Solon, Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008a.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. Trad. Jacó Guinsburg, Dora Ruhamn, Fany Kon, Janete Meiches, Renato Mezan. São Paulo: Perspectiva, 2008b.

nº37

CRIAÇÃO & CRÍTICA

SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. Tradução de Hans Borger, Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2009.

STRAUSS, Leo. *Perseguição e a arte de escrever*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2015.

TORÁ VIVA. Tradução para o inglês de Rabino Aryeh Kaplan. Tradução para o português por Adolpho Wasserman. São Paulo: Maayanot, 2012.

Recebido em: 26/10/2023

Aceito em: 21/12/2023