

4

Os projetos tradutórios mais significativos

Conforme demonstrei no capítulo 2, a Bíblia sofreu inúmeras traduções desde a sua origem e, assim, chegou até nós. Muitas dessas traduções foram capazes de suscitar as objeções de que fala Simms (Simms, 1997, *apud* Gohn, 2001, p.149), oferecendo resultados ora conservadores ora inovadores, segundo o contexto histórico de cada época:

A importância cultural da tradução da Bíblia na história do mundo ocidental não pode ser exagerada: nenhuma outra obra teve influência tão ampla na língua, na literatura e nas crenças. Traduzida para mais de 2.000 línguas – parcial ou integralmente -, a Bíblia é o livro de maior circulação em todo o mundo. E as várias traduções bíblicas foram decisivas para atualizar o seu sentido e sua interpretação em momentos críticos da história ocidental. (Delisle & Woodsworth, 1998, p.177)

Cada tradução bíblica utilizou estratégias que visavam atender a objetivos fixados tanto por seu contexto histórico quanto por questões de ordem ideológica, religiosa, institucional e de recepção. Segundo Delisle & Woodsworth (p.170), “as traduções de textos religiosos têm refletido condições políticas, filosóficas e ideológicas cambiantes, encorajando o diálogo com os textos fundamentais e fornecendo novas interpretações para públicos diferentes”.

Pode-se observar que, além das questões acima listadas, houve, entre os projetos tradutórios aqui selecionados, um objetivo comum, isto é, satisfazer as necessidades lingüísticas dos diferentes públicos-alvo, adequando o texto traduzido aos mesmos.

4.1.

A Septuaginta

Como já dito, a *Septuaginta*, *Setenta* ou *LXX* foi a primeira tradução da Bíblia, isto é, dos livros do AT para o grego, utilizada não somente por judeus, mas também pelos primeiros cristãos. “Seu valor foi inestimável: tornou a Bíblia acessível, servindo como um texto autorizado do Velho Testamento para o

cristianismo primitivo” (Ibid., p.174) e adquirindo um valor de original para a Igreja e as comunidades cristãs.

Segundo Treballe Barrera (1996, p.353), a *Septuaginta* constitui “o primeiro exemplo de tradução de um corpo de literatura sagrada, legal, histórica e poética de um povo e de uma língua do mundo cultural semítico, à língua da cultura clássica grega”. Esse grande empreendimento encontra-se registrado na carta apócrifa de Aristéias⁷⁸ e, indiretamente, no Prólogo do Eclesiástico⁷⁹ (Konings, 2006, p.116). Segundo a lenda, a tradução teria sido realizada por 70 ou 72 sábios (por isso a designação *Setenta* ou *LXX*), que, separadamente, produziram traduções idênticas – prova de que agiam sob inspiração divina (Delisle & Woodsworth, 1998, p.173).

Na verdade, a *Septuaginta* foi um reflexo da expansão do grego como língua administrativa, cultural e comercial, a partir da conquista do antigo Império Persa por Alexandre, o Grande, no séc. IV a.C. Na ocasião, a comunidade judaica do Egito, que contava com 200 mil membros, metade dos quais residia em Alexandria, era formada por mercenários, mercadores, agricultores, artesãos e intelectuais (Ibidem). Foi justamente a assimilação da cultura helênica por parte dessa colônia judaica de Alexandria que ocasionou a tradução da Bíblia para o grego, incentivada, segundo a tradição, por Ptolomeu II, rei do Egito, no séc. III a.C. Na verdade,

culturalmente [os judeus de Alexandria] estavam mais próximos da sociedade grega e tinham mesmo começado a usar o grego em alguns dos rituais religiosos. Assim, a tradução dos livros sagrados era necessária para substituir as interpretações orais imperfeitas das sinagogas e também para difundir os valores judeus, inclusive entre os convertidos e simpatizantes do judaísmo, de número crescente. (Ibid., p.174)

Até a descoberta dos manuscritos do Mar Morto, a *LXX* foi a fonte de maior importância e basicamente a única para a história do texto da Bíblia hebraica, bem como para o estudo da teologia e a exegese do judaísmo alexandrino e palestinese (Treballe Barrera, 1996, p.353-354).

⁷⁸ A carta apócrifa de Aristéias dirige-se a seu irmão Filócrates e teria sido escrita provavelmente por volta de 200 a.C. Embora Aristéias apresente-se na carta como um grego pagão, ela revela traços sobre sua verdadeira origem judaica. Crê-se que a carta teria sido escrita com o intuito de conferir credibilidade à tradução da *Septuaginta*. Informação disponível em: http://www.bibliacatolica.com.br/historia_biblia/53.php. Acesso em: 25 jan. 2007.

⁷⁹ Ver seção 3.5.

Podemos dizer, também, que a tradução da *Septuaginta* ajudou a fixar a “identidade cristã” em diversas partes da Bíblia, como ocorreu com os cinco livros da *Torá* hebraica, os quais passaram a ser denominados *Pentateuco*, em grego. Na verdade, cada um desses livros recebeu um nome grego: Gênesis (origem do mundo), Êxodo (saída do Egito), Levítico (leis dos sacerdotes da tribo de Levi), Números (sobre o recenseamento do povo de Israel) e Deuteronômio (segunda lei) (Monteiro, 2006, p.4).

No entanto, a influência da *Septuaginta* para a formação da identidade cristã não se resume ao Pentateuco. Na verdade, seu valor é ainda maior, pelo fato de os autores do NT haverem extraído dessa tradução uma riqueza de termos e conceitos para expressar os valores e os símbolos cristãos (Trebolle Barrera, 1996, p.354). A *Septuaginta* pode ser vista, assim, como uma espécie de “ponte” entre os dois Testamentos, cuja “relação é acentuada de modo particular nas citações que, através dela, o NT faz do AT”⁸⁰ (Ibidem). Na verdade, pode-se dizer que

os semitismos do NT explicam-se melhor como ‘septuagintismos’; os autores do NT grego podiam lançar mão de semitismos para conferir autoridade e dar um certo caráter judeu-palestino a seus relatos, cujo estilo e estrutura não deixam de ser completamente helênicos. (Ibid, p. 40)

Segundo Trebolle Barrera (Ibid., p.376), a *Septuaginta* possui “um valor intrínseco, como obra de tradução ao grego, e outro valor extrínseco por sua contribuição, por um lado, à crítica do texto hebraico e, por outro, à história da exegese do AT”. Na verdade, trata-se de “uma antologia de traduções [...] de caráter e estilos bastante diferentes” (Ibidem), não somente porque os grandes códices se formaram a partir de cópias de rolos de origem e caráter bem diversos, mas também porque diversos tradutores traduziram os livros bíblicos com diferentes técnicas e estilos (Ibid.).

De acordo com Konings (2006, p.18), a tradução da *Septuaginta* é considerada fiel, embora nela tenham sido inseridos livros novos (os deutero-canônicos) e reordenados, cronologicamente, os antigos, o que revela o espírito científico da época. Em geral, sua tradução é considerada de boa qualidade, sendo, em alguns livros, mais literal e, em outros, mais livre (Trebolle

Barrera, 1996, p.357; 376). Já Eugene Nida (1964, p.12), critica a literalidade da *Septuaginta*, como será apresentado mais detalhadamente em 4.2.

Como abordado em 3.5, após a *Septuaginta*, surgiram novas traduções da Bíblia hebraica para o grego, realizadas por tradutores judeus, os quais buscavam revisar a *LXX*, adotada então pelo cristianismo (Trebolle Barrera, 1996, p.369). Nida (1964, p.12), afirma que tais traduções não conseguiram, no entanto, suplantar o valor, a importância e mesmo a qualidade tradutória da *Septuaginta*, exceto, talvez, a tradução de Símaco, no que se refere ao último aspecto citado:

Áquila, for example, in the second century A.D. made a painfully literal translation of the Hebrew Old Testament into Greek. Theodotian, also in the second century, tried to make some major improvements in this type of translating; and Symmachus, toward the end of the same century, went somewhat further in the direction of intelligibility, [...]. (Ibidem)

4.2.

A Vulgata

Com a proclamação do cristianismo religião oficial do Império Romano, pelo imperador Teodósio, em 390 d.C., surgiu a necessidade real de traduzir-se a Bíblia para o latim, que não apenas era a língua oficial, mas também a língua franca das massas populares de todo o império romano. Assim, no final do séc. IV, São Jerônimo, teólogo romano, realizou, a pedido do Papa Dâmaso I, uma tradução a partir dos textos originais, na “língua do povo comum”. Tal versão denominou-se *Vulgata* (versão do povo) (Konings, 2006, p.19).

Na verdade, a literatura cristã latina começou a ser produzida na África desde o final do séc. II, com escritos e citações bíblicas (Trebolle Barrera, 1996, p.417). Assim, quando a *Vulgata* foi produzida, já havia diversas traduções parciais da Bíblia para o latim, realizadas a partir da *Septuaginta* (Oliveira, 2006), e, “apesar do patrocínio oficial, foi difícil para a *Vulgata* de Jerônimo eliminar as versões latinas [já existentes]” (Rogerson, 2003, p.212).

Como visto em 3.7, a *Vulgata* foi, em sua concepção, uma tradução revisionista, pois objetivava substituir as demais versões latinas já existentes, realizadas na Itália e na África do Norte (Konings, 2006, p.9).

⁸⁰ Conforme visto em 2.1.2, em que uma passagem da Primeira Carta de Paulo aos Coríntios faz alusão ao livro da Sabedoria.

O texto [das versões antigas], já muito difundido na época, embora com estilo tosco e pouco pretensioso, tinha caído num estado de corrupção irritante. A reação contra esta situação, unida à crescente estima pelo texto grego alexandrino e pelos grandes manuscritos unciais gregos⁸¹ do século IV, que respondiam melhor ao ambiente mais culto da época, abonaram o terreno para que Jerônimo empreendesse a obra de tradução que se converteria mais tarde na versão divulgada ou “*Vulgata*”. (Trebolle Barrera, 1996, p.422)

Segundo Nida (1964, p.2), quando São Jerônimo recebeu, do Papa Dâmaso I, a incumbência inicial de produzir um novo texto para o NT, optar entre as versões conflitantes existentes e lidar com os interesses envolvidos nas suas diferentes interpretações não era uma tarefa fácil. Assim, São Jerônimo, no prefácio de sua obra, antecipou prováveis críticas:

Who is there, whether learned or unlearned, who, when he takes up the volume in his hands and discovers that what he reads therein does not agree with what he is accustomed to, will not break out at once in a loud voice and call me a sacrilegious forger, for daring to add something to the ancient books, to make changes and corrections in them? (Ibidem, p.12-13)

As críticas realmente surgiram. Como afirma Nida, “qualquer distanciamento da antiga tradição não apenas gera críticas daqueles que mantêm sua preferência pelo antigo [...], mas também levanta questões para os que se sentem confusos, com razão, pelas diferenças de tradução” (Ibid., p.13).

A *Vulgata* gerou descontentamento, por apresentar discrepâncias em relação à *Septuaginta*, representando, assim, uma espécie de ameaça institucional à imagem e à canonicidade da tradução grega, observável na reação de Santo Agostinho ao externar seu repúdio em carta a São Jerônimo, como vimos em 2.3.

No entanto, a *Vulgata* acabou por substituir a *Septuaginta*, tornando-se a versão latina padrão da Bíblia e exercendo influência não somente teológica, mas também lingüística e literária na Europa Ocidental (Venuti, 2002, p.153). A tradução de São Jerônimo foi utilizada durante séculos pela Igreja Católica e declarada, em 1546, a versão oficial da Igreja ocidental pelo Concílio de Trento. Com o tempo, seu caráter inovador ou mesmo “subversivo” perdeu-se, pois, segundo Nida, “através dos séculos, ela passou a ser venerada por tradicionalistas, contra os quais Jerônimo havia antes travado uma luta feroz” (Nida, 1964, p.28).

⁸¹ Códices escritos em caracteres gregos maiúsculos, em letras separadas, que, a partir do séc. IX d.C., começaram a ser substituídos pelos códices com caracteres minúsculos.

Segundo Venuti (2002, p.153), o sucesso da tradução de São Jerônimo deveu-se principalmente às suas estratégias discursivas e aos prefácios e cartas em que defendia sua obra. Nida (1964, p.13) afirma, também, que a abordagem tradutória utilizada por São Jerônimo foi provavelmente uma das mais sistemáticas e regradas, se comparada à dos demais tradutores antigos. As traduções latinas anteriores à *Vulgata* eram bastante literais e, inclusive, desordenadas, talvez por terem “como modelo de literalismo [...] certos trechos da Septuaginta, que costumam ser tão literais ao ponto de causarem estranheza, e escritos num grego extremamente ruim” (Ibidem, p.12).

Em 395 d.C., São Jerônimo, em carta a Pamáquio, expôs e defendeu, com base em Cícero, sua estratégia tradutória: traduzir *sentido-por-sentido* e não *palavra-por-palavra* (Nida, 1964, p.13), defendendo, assim, uma tradução menos literal. Segundo Nida (1998/2000, p.23), essa preferência de São Jerônimo pelo sentido ao invés de pela forma exerceu grande influência sobre a teoria da tradução.

Pronunciando-se contra as traduções bíblicas literais e a favor de traduções mais inteligíveis das Sagradas Escrituras, São Jerônimo elogiava, por exemplo, a tradução de Símaco (170 d.C.), capaz, segundo ele, de transmitir o sentido da Escritura, sem o literalismo da de Áquila (140 d.C.). No entanto, embora São Jerônimo declarasse enfatizar mais o sentido do que a forma em sua tradução (Bassnett, 2003, p.85), pode-se encontrar nele certa ambigüidade quando afirma em sua carta a Pamáquio: “Eu não apenas confesso, mas livremente proclamo que ao traduzir do grego (exceto no caso das Sagradas Escrituras onde mesmo a ordem das palavras é um mistério) traduzo sentido-por-sentido e não palavra-por-palavra” (São Jerônimo, s.d)⁸². Segundo Theo Hermans (1997, p.23), fica implícita, em São Jerônimo, a noção de uma tradução palavra-por-palavra ligada à questão da fidelidade, isto é, à prática de um tradutor confiável e fiel a um texto sagrado, como a Bíblia: “o modo palavra-por-palavra que Jerônimo reservava como apropriado apenas para a Bíblia [...]” (Ibidem). No entanto, comparando-se as versões de Áquila e de São Jerônimo para o AT, pode-se notar que a de São Jerônimo é radicalmente diferente da de Áquila tanto em princípio quanto em resultado (Nida, 1964, p.23) e, portanto, superior e menos literal. Já, no NT, São Jerônimo produziu passagens bastante literais do grego, que causam estranheza.

Todavia, seu trabalho com o NT, não foi propriamente de tradutor, mas, sim, de editor, pois basicamente selecionou, dentre as traduções latinas já existentes, as passagens mais adequadas e as compilou, seguindo uma abordagem revisionista.

Na verdade, o conceito de fidelidade ao original bíblico costuma estar associado a uma equivalência direta entre texto-fonte e texto-meta, por se tratar de um texto sagrado. Além disso, na Primeira Idade Média⁸³, não apenas valorizava-se a tradução literal como sinal de fidelidade (Hermans, 1997, p.23), mas, também, a menor unidade de tradução era a palavra (Foster, 1958, *apud* Nida, 1964, p.25). Quando Santo Agostinho, por exemplo, observou que havia diferenças prejudiciais entre as diferentes versões latinas da Bíblia, passou a recomendar as traduções mais literais, palavra-por-palavra, por achar que elas seriam mais fiéis e representariam menos riscos a uma leitura errônea (Hermans, 1997, p.23).

Cabe ressaltar ainda que “nem tudo que foi incorporado na *Vulgata* foi traduzido por São Jerônimo, e nem todas as traduções dele fizeram parte da *Vulgata*” (Trebolle Barrera, 1996, p.424). Algumas partes foram incorporadas de outras versões latinas (Ibidem), como, por exemplo, alguns livros deuterocanônicos.

Atualmente, como já visto em 3.7.1, o texto oficial da Bíblia católica não é mais a *Vulgata*, mas, sim, a *Nova Vulgata*: uma revisão radical da *Vulgata* de São Jerônimo, com base em recentes estudos críticos, realizada após o Concílio Vaticano II (1962-65) (Konings, 2006, p.19).

4.3.

As primeiras traduções em língua moderna

Como visto anteriormente, o caráter inovador da *Vulgata* representou, na ocasião, uma ameaça. Novas traduções ou novos projetos tradutórios de um texto canônico de caráter institucional, sensível ou sagrado, podem vir a exercer uma influência ou poder “subversivo” ou “transgressor”.

⁸² Como mencionado anteriormente, esta carta foi originalmente escrita em 395 d.C.

⁸³ Segundo Hilário Franco Jr., a Idade Média pode ser dividida em quatro períodos: Primeira Idade Média (início do séc IV a meados do séc. VIII), Alta Idade Média (meados do séc. VIII ao séc X), Idade Média Central (séc. XI ao séc. XIII) e Baixa Idade Média (séc. XIV a meados do séc. XV). Para maiores detalhes ver: FRANCO JR., H. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. 1ª ed., 6ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 11-15.

Tal caráter subversivo da tradução pode ser evidenciado nas diversas tentativas de tradução da Bíblia para as línguas modernas, como por exemplo, na Bíblia de Wycliffe, produzida no final da Idade Média por volta de 1382: a primeira tradução integral para o inglês, baseada na *Vulgata* (Delisle & Woodsworth, 1998, p.183).

John Wycliffe (1320-84) postulava uma concepção teológica em que o homem se reportava diretamente a Deus através da Bíblia e não de leis canônicas e, assim, valorizava o acesso às Escrituras em uma língua inteligível, isto é, no vernáculo (Bassnett, 2003, p. 86). Wycliffe e seus seguidores foram denunciados como *lollards*⁸⁴ e heréticos e sua obra condenada, mas sua vida poupada, devido à proteção do Duque de Lancaster, John of Gaunt (1340-99). No entanto, a Igreja condenou o uso de sua Bíblia, fazendo com que, em 1428, 45 anos após sua morte, seu corpo fosse exumado por ordem do Concílio de Constança (1415), seus restos mortais queimados e suas cinzas jogadas no rio Swift. (Woodsworth & Delisle, 1998, p.152;184).

Wycliffe, considerado o precursor da Reforma (Ibid., p. 152) que viria no séc. XVI, “criou os fundamentos da tradução bíblica, deixando sua marca no idioma inglês” (Ibid., p.44) e desempenhou, assim, um importante papel no desenvolvimento do vernáculo, bem como o fizeram os demais tradutores da Bíblia em seus respectivos países.

O objetivo tradutório de Wycliffe era tornar a Bíblia acessível a seu público-alvo. Tal meta fica evidente no prefácio inserido na segunda edição de sua tradução, revista por John Purvey, o qual afirma que “o tradutor deve traduzir ‘a partir da frase’ (sentido) e não apenas a partir das palavras, para que a frase seja tão clara ou esclarecedora em inglês como em latim e não se afaste da letra” (Bassnett, 2003, p.87). Nota-se aqui a defesa de uma interessante estratégia equilibrada entre forma e sentido, sem privilegiar uma ou outra. Para Bassnett, “o que se pretendia [, na verdade,] era uma versão inteligível, idiomática: um texto que pudesse ser utilizado por um leigo” (Ibid.).

⁸⁴ Os “*lollards*” eram um grupo considerado herético no século XIV. Acreditavam que a devoção era um requerimento para que um padre levasse a cabo os sacramentos, e que o leigo devoto tinha o poder de executar os mesmos ritos, pois o poder religioso e a autoridade resultavam da devoção e não da hierarquia da Igreja. Pregavam a independência do povo em relação aos reis e em relação ao Papa.

Cabe apresentar aqui, uma informação bastante curiosa. Antes mesmo de Wycliffe, um dos primeiros a traduzir a Bíblia para o vernáculo foi D. Diniz (1279-1325), rei de Portugal. Ele realizou uma tradução parcial do Gênesis, em português, a partir da *Vulgata* (Ribeiro, 2004, p.102). Logicamente, tal tradução não foi considerada transgressora por ser patrocinada pela Coroa portuguesa.

Na verdade, pode-se dizer que, a partir do movimento da Reforma, retomaram-se largamente as metas tradutórias de Wycliffe e o objetivo original da *Vulgata*: produzir uma Bíblia inteligível, na língua do povo (Konings, 2006, p.19), isto é, em língua vernácula, como ocorreu, por exemplo, com a famosa Bíblia de Lutero (1521-34), em alemão. Enquanto isso, especialmente a partir do Concílio de Trento (1546-63), a Igreja passou a condenar as traduções da Bíblia para o vernáculo, como visto em 3.7.1.

4.3.1.

As traduções dos renascentistas e reformadores

A Renascença representou o renascimento do Humanismo da Antiguidade Clássica (Duarte, 2002). Foi um movimento cultural que se desenvolveu na Europa ocidental, do início do séc. XV ao final do séc. XVI, pregando a volta aos clássicos da Antigüidade greco-romana, às línguas originais e às fontes da literatura antiga, clássica e bíblica (Trebolle Barrera, 1996, p.673). Em relação à Bíblia, buscava-se, assim, comprovar a autenticidade dos textos em suas línguas originais, publicá-los e, então, traduzi-los. Tal atitude logicamente questionava a autenticidade tanto da *Vulgata* quanto da *Septuaginta*, que passavam a ceder espaço ao texto hebraico. O retorno às origens refletia integralmente o espírito renascentista. (Ibidem).

Refletindo o espírito de sua época, Erasmo, famoso humanista holandês e, segundo alguns historiadores, o mentor intelectual da Reforma, exprimiu, em 1516, o caráter evangelizador da tradução da Bíblia em sua edição crítica do NT, *Novum Instrumentum*:

Desejaria que todas as mulheres lessem os evangelhos e as epístolas de São Paulo e queria, por Deus, que fossem traduzidos para as línguas de todos os homens para que assim pudessem ser lidos e conhecidos, não só pelos Escoceses e Irlandeses, mas também pelos Turcos e Sarracenos. [...] Queria, por Deus, que o lavrador entoasse um texto das escrituras ao varal do seu arado. E que o tecelão, arrimado ao seu tear, com eles vencesse o tédio do tempo. E que o caminhante com eles

aliviasse o cansaço da jornada. Em suma, queria que toda a comunicação entre cristãos se fizesse pelas escrituras, pois, de certo modo, nós somos aquilo que são as falas do nosso quotidiano (Erasmus, 1529, *apud* Bassnett, 2003, p.88).

O fim da Renascença coincidiu com o início da Reforma e, segundo Bassnett (2003, p.89), a história da tradução da Bíblia no séc. XVI está estreitamente ligada à Reforma e ao surgimento e desenvolvimento do Protestantismo na Europa. Na verdade, a tradução representou um instrumento tão importante para a Reforma, que o movimento pode, inclusive, ser visto como uma disputa pela liberdade de traduzir a Bíblia para o vernáculo, estimulada pelo desenvolvimento da imprensa, bem como pela liberdade e curiosidade intelectual associadas ao Humanismo e ao Renascimento (Delisle & Woodsworth, 1998, p.181).

O séc. XVI foi palco de muitas traduções da Bíblia para diversas línguas europeias, como, por exemplo: em dinamarquês (1550), sueco (1541), islandês (1584) e esloveno (1584) (*Ibidem*, p. 183); a Bíblia completa em checo (1579-93) (Bassnett, 2003, p.88) e em espanhol (1568) (Holland, s.d.); e, inclusive, no início do séc. XVII, a tradução em português dos salmos (1619), realizada por João Ferreira de Almeida (Ribeiro, 2004, p.106).

Os tradutores bíblicos de então entendiam que tanto a fluência quanto a inteligibilidade do texto-meta eram essenciais, embora também se preocupassem com uma transmissão literal precisa da mensagem (Bassnett, 2003, p.90), assim como preconizava Wycliffe. Além disso, “numa época em que a escolha de um pronome podia significar a diferença entre a vida e a condenação à morte por heresia, a precisão assumia uma importância central” (*Ibidem*).

Como abordado nas seções 2.3 e 3.7, muitas traduções bíblicas foram consideradas subversivas e heréticas pela Igreja, no período da Reforma e Contra-Reforma:

Com o advento da Reforma e a crescente secularização da sociedade como um todo, as traduções passaram a ser instrumentos potenciais de subversão, e de fato foram utilizadas como tal. Em consequência, a Igreja tornou-se muito menos tolerante, chegando ao ponto de suspícia. (Delisle & Woodsworth, 1995, p.151)

Além da criticada tradução de Lutero (1521-34), que receberá destaque em 4.3.2, posso citar, dentre outras, a perseguida tradução de Casidoro de Reina (1520-94) –

a primeira Bíblia completa em espanhol (1568) (Holland, s.d.), considerada excelente por Nida (1964, p.16) – e as traduções de outros reformadores, como a de William Tyndale (1494-1536), para o inglês, por exemplo.

Reina e Tyndale foram perseguidos por oferecerem traduções bíblicas no vernáculo e aderirem às causas reformadoras (Ibidem). No entanto, é interessante mencionar, ainda, Frei Luis de León (1527-91), monge agostiniano, teólogo, tradutor e poeta espanhol, que, mesmo não aderindo teologicamente às idéias reformadoras, adotou princípios humanistas que lhe custaram o encarceramento nos calabouços do Santo Ofício, em Valladolid (Furlan, 2006, p.405). Frei Luis de León foi “acusado de preferir o texto hebraico da Bíblia ao latino da *Vulgata* e por ter traduzido, em 1561, o *Cantar de los cantares* [Cântico dos Cânticos,] em língua vulgar, prática rejeitada pelo Concílio de Trento” (Ibidem) e absolutamente proibida na Espanha, após a publicação, em 1559, do *Índice dos Livros Proibidos* (*Index Expurgatorius*), do inquisidor Fernando de Valdés, o qual continha uma lista das publicações que a Igreja considerava perniciosas para a fé (Artola & Caro, 1996, p.395).

As traduções de William Tyndale – o Novo Testamento (1526) e o Pentateuco (1530) (Lakowski, 1998) – merecem destaque, pois ofereceram “à [sua] nação uma linguagem bíblica que era inglesa na escolha dos vocábulos, na ordem e cadência das palavras – assim como Lutero o fizera na Alemanha” (Delisle & Woodsworth, 1995, p.46). Tyndale, assim como Lutero, objetivava um público-alvo, pois “traduzia para a linguagem que o povo falava, [...] usava um vocabulário simples, de palavras monossilábicas, e criava novos termos, que se incorporaram ao idioma, [...] empregando a sintaxe inglesa simples e direta [...]” (Bassnett, 2003, p.90).

Segundo Susan Bassnett (Ibidem, p.89), os objetivos dos tradutores do séc. XVI podem ser resumidos, de modo geral, em três categorias:

- (i) esclarecer erros encontrados em versões anteriores devido a manuscritos deficientes na língua fonte ou à incompetência lingüística;
- (ii) produzir um estilo vernáculo acessível e esteticamente satisfatório;
- (iii) esclarecer questões dogmáticas e reduzir o caráter de metatexto com que as escrituras eram interpretadas e reapresentadas aos leigos.

Na verdade, pode-se dizer que o desejo dos líderes da Reforma de traduzir a Bíblia para o vernáculo representava uma forma de retirar o poder institucional da Igreja, por julgá-la corrompida, e transferi-lo para as mãos do povo (Delisle & Woodsworth, 1995, p.152). Tais projetos tradutórios democratizaram, na ocasião, a leitura do texto bíblico e ainda a sua interpretação, confiada, anteriormente, apenas aos teólogos eclesiais.

4.3.2.

A tradução de Lutero

O projeto tradutório de Martinho Lutero será visto aqui separadamente por ser considerado um marco como tradução bíblica voltada para um público-alvo específico. Lutero fixou um padrão comum para a língua alemã e fez uso de uma linguagem simples e coloquial, voltada para o público-alvo alemão de então: “o principal objetivo de Lutero era dar à sua Bíblia a linguagem do alemão coloquial, a língua ‘da mãe dentro de casa, das crianças na rua, do homem comum no mercado’” (Delisle & Woodsworth, 1998, p.183). Como ele próprio disse, em 1530, em sua “Carta aberta sobre a tradução”: “Ao traduzir, esforcei-me em escrever um alemão puro e claro” (Lutero, 2006a, p.101).

Sua tradução ajustou o texto bíblico e histórico à cultura-meta e ao espírito de sua época, com a finalidade de “superar as enormes diferenças históricas e de comunicação [...] de uma cultura e de uma sociedade muito distantes, no espaço e no tempo, daquela em que a tradução seria lida” (Delisle & Woodsworth, 1998, p.60). Lutero recomendava que, na tradução do NT, por exemplo, fossem utilizados provérbios e expressões vernáculas, associando as potencialidades da tradição vernácula à riqueza de imagens do texto-fonte (Bassnett, 2003, p.90).

Segundo Venuti (1992, p.5), o estilo de Lutero pode ser considerado fluente, pois sua tradução procurou estruturar-se segundo as regras da língua-meta, aderindo ao princípio de que o sentido do texto seria mais importante do que a forma - uma atitude corajosa, ao estar lidando com um texto sagrado. Na verdade,

a fluent strategy effaces the linguistic and cultural difference of the foreign text. [...] In this rewriting, a fluent strategy performs a labor of acculturation which domesticates the foreign text, making it intelligible and even familiar to the target-language reader, [...]. (Ibidem)

Sua estratégia de fluência e domesticação, em nível microestrutural, pode ser observada na substituição de expressões verbais por frases nominais e na ênfase dada ao som da língua falada, com o objetivo de causar maior impacto junto ao público-alvo (Delisle & Woodsworth, 1998, p.60).

Segundo Mauri Furlan (2006, p.135),

a inovação e a importância da ‘teoria’ da tradução de Lutero [consistem] na sua característica humanista: no uso da filologia e no trabalho sobre os originais (diretriz hermenêutico-teológica), e na produção de um texto literário na língua de chegada (diretriz lingüístico-retórica).

Já Nida (1998/2000, p.23) acredita que a tradução de Lutero trouxe uma grande contribuição para os princípios tradutórios por introduzir um novo e significativo conceito de equivalência na tradução das Sagradas Escrituras.

As inovações implementadas por Lutero o levaram, inclusive, a defender suas próprias traduções de críticas, com os seguintes documentos: “Carta aberta sobre a tradução” (1530) (Furlan, 2006, p.93) – também denominada “Carta circular sobre a tradução” – e “Defesa da tradução dos salmos” (1531-33) (Delisle & Woodsworth, 1998, p.60). No primeiro documento, Lutero incluiu exemplos de sua tradução, contrastando-os com trechos mais literais da *Vulgata*, os quais considerava obscuros, como, por exemplo, Mateus 12, 34: *Ex abundantia cordis os loquitur* (A boca fala a partir de um excesso de coração) (Ibidem, p.61). Para tal passagem literal, Lutero propõe uma versão livre, através do uso de um provérbio alemão (Quando o coração está pleno, a boca transborda) (Ibid.), estratégia por ele recomendada, conforme vimos anteriormente nesta seção. Já no segundo documento, Lutero tanto relata possíveis críticas e resistência à sua tradução – assim como São Jerônimo o fez no prólogo de sua tradução⁸⁵ –, quanto enfatiza a tradução sentido-por-sentido ao invés de palavra-por-palavra, visando a compreensão do público-alvo:

Retomando o salmo 68: nele ousamos muito, privilegiando com frequência o sentido e deixando a literalidade das palavras de lado. Em razão disso, muitos sabichões decerto nos repreenderão, e possivelmente alguns piedosos ficarão escandalizados. Mas, de que adianta se ater às palavras com tanto rigor e sem necessidade, se o sentido afinal não for compreendido? Quem quiser falar alemão não deve usar as palavras conforme o modo hebraico, mas convém atentar para

⁸⁵ Ver seção 4.2.

que, uma vez compreendido o que disse o hebreu, busque o sentido de seu discurso e prefira se interrogar nos seguintes termos: como um alemão falaria neste caso? Se ele encontrou palavras adequadas em alemão, deve deixar de lado as palavras hebraicas e reproduzir livremente o sentido, no melhor alemão que puder. (Lutero, 2006b, p.143)

Segundo Furlan (2006, p.93), Lutero realiza uma “tradução retórica [...] e de estilo popular, não com fins puramente estéticos, mas, sobretudo, comunicativos – a compreensibilidade do texto e o leitor –, salvaguardando sempre a mensagem divina”. Talvez por isso, Furlan afirme também que, “na prática, observa-se o predomínio de uma tradução que privilegia o texto na língua de chegada, mas que também admite estrangeirismos se a formulação do original expressa melhor o conteúdo da mensagem” (Ibidem). Na verdade, “ainda que sua prática e seus comentários enfatizem a tradução *ad sensum*, Lutero não afirma que esta seja melhor que a *ad verbum*, simplesmente declara ter-se servido das duas” (Ibid.), como, de fato, deixa claro em sua “Carta aberta/circular sobre a tradução” (1530): “Não abandonei completamente a letra, mas observei-a com grande cuidado [...], de maneira que, quando necessário, mantive-a e dela não me afastei tão livremente; [por vezes] preferi corromper a língua alemã a negligenciar a palavra (Lutero, 2006a, p.111).

Ao mencionar fazer uso de ambas as abordagens (sentido-por-sentido e palavra-por-palavra), Lutero revela não somente buscar a inteligibilidade a partir de um texto fluente, mas, também, manter-se próximo à mensagem bíblica, à “palavra sagrada”. Assim, ao mesmo tempo em que removia as ambigüidades do texto para torná-lo fluente e inteligível – em (i) –, as mantinha – em (ii) – quando acreditava que tais ambigüidades integrassem a própria mensagem bíblica:

(i) [...] no salmo 91, versículo 9, trocamos o pronome *mea* por *tua*, e de “minha” fizemos “tua”, pois o verso é obscuro quando diz: “pois o Senhor é minha confiança”. Em todo o salmo ocorre a palavra “tua” [...] [e] no mesmo versículo: “o altíssimo é *teu* refúgio”. Como um alemão comum pode certamente não perceber a mudança repentina das pessoas no discurso, quisemos deixar isso bem claro e distinto, porque não estamos habituados a falar assim em alemão, como é usual no hebraico. [...] Não tiramos nada do sentido e tornamos as palavras compreensíveis. (Lutero, 2006b, p.149)

(ii) [...] os versículos 5 e 6 do salmo 91 [deixamos] como no hebraico [...] por terem sido mencionados com palavras obscuras e imprecisas, cada um vai interpretá-las a seu modo. Por isso deixamos livre espaço de interpretação, para que

cada um compreenda conforme os dons e as medidas de seu espírito (Ibidem, p. 147).

Segundo Nida (1964, p.14), na época em que Lutero traduziu a Bíblia já havia a tendência para uma tradução mais inteligível, influenciada pelo Humanismo e pelos fatores sociais e políticos que valorizavam as línguas nacionais, em detrimento do latim. No entanto, Nida (p.15) conclui que o mérito de vislumbrar a importância de atingir uma total inteligibilidade na tradução bíblica é todo de Lutero, especialmente em meio às controvérsias teológicas da época.

É interessante, por fim, observar que Lutero, além de defender o princípio de que as pessoas só poderiam compreender o significado das Sagradas Escrituras através de uma tradução inteligível, empreendeu também uma análise cuidadosa das implicações de suas estratégias tradutórias em questões como: (1) alteração da ordem lexical; (2) emprego de modais; (3) uso de conjunções quando necessário; (4) exclusão de termos gregos ou hebraicos sem equivalentes em alemão; (5) substituição de palavras individuais por sintagmas; (6) transformação de metáforas em não-metáforas e vice-versa; e (7) necessidade de atenção com a exatidão exegética e as variantes textuais (Ibidem).

4.3.3.

As traduções católicas em língua moderna

Segundo Delisle & Woodsworth (1998, p.180-183), durante a Idade Média começou-se a traduzir para os vernáculos que se consolidavam, mas “a atitude de tolerância com respeito à tradução dos textos religiosos, que tinha prevalecido durante a Idade Média, não se manteve necessariamente nos períodos subsequentes”, como visto no capítulo 3.

As traduções católicas completas da Bíblia em língua moderna – excluindo-se as traduções parciais – começaram a surgir somente no séc. XVIII (Konings, 2006, p.20), devido à importância atribuída, pelo Concílio de Trento (1545-63), à *Vulgata*, como sendo a única versão “autêntica” para fins de “leituras públicas, sermões e explicações” (Delisle & Woodsworth, 1998, p.196).

Como realizarei, neste estudo, a descrição de uma Bíblia católica em língua portuguesa, apresento aqui um breve panorama das primeiras traduções católicas nesse idioma. A primeira tradução completa da Bíblia católica em português foi

realizada pelo Pe. Antônio Pereira de Figueiredo no final do séc. XVIII (1772-90), a partir da *Vulgata* (Konings, 2006, p.20-21). No entanto, antes disso, houve várias traduções parciais da Bíblia para a língua portuguesa, entre elas: (i) a tradução de D. Diniz (1325), já mencionada em 4.3; (ii) uma tradução de porções do NT e dos Salmos, a partir da *Vulgata*, concluída, em torno de 1433, por D. João I, sucessor de D. Diniz, e por padres católicos, sob patrocínio da Coroa Portuguesa; (iii) uma tradução dos Evangelhos por D. Filipa, neta de D. João I, a partir do francês, também no séc. XV; (iv) e, ainda no mesmo século, uma tradução de porções dos Evangelhos pelo Frei Bernardo de Alcobaça, a partir da *Vulgata*, sob o patrocínio da Real Abadia de Alcobaça (Ribeiro, 2004, p.230-231).

O rei de Portugal, D. Henrique, a partir das decisões do Concílio de Trento, decretou, em 1551, a proibição da tradução da Bíblia para o vernáculo (Ibidem, p.231). Antes disso, todavia, duas traduções já não haviam sido bem recebidas pela Igreja em Portugal: *De vitta Christi*, uma harmonia dos evangelhos compilada por Ludolfo da Saxônia, traduzida por Valentim Fernandes e custeada por D. Leonora, esposa de D. João II, em 1495; e uma tradução do livro dos Atos dos Apóstolos e das Epístolas de Tiago, Pedro, João e Judas, a partir da *Vulgata*, realizada pelo Frei Bernardo de Brinaga, também patrocinada por D. Leonora, em 1505 (Ibid., p.104; 231).

Cerca de 200 anos mais tarde, com o decreto do Papa Bento XIV, de 1757, mencionado em 3.7.1, surgiu, por fim, a tradução do Pe. Antônio Pereira de Figueiredo, a primeira tradução oficial e completa da Bíblia para o português com base na *Vulgata*, realizada sob o patrocínio da Coroa Portuguesa e da Igreja. No entanto, segundo Artola & Caro (1996, p.396), apesar da abertura conferida por esse decreto, a leitura da Bíblia na Igreja ainda estava longe de ser uma prática comum e popular. No séc. XIX, por exemplo,

as intervenções do magistério eclesiástico [...] em face da política de expansão da difusão de bíblias de Sociedades Bíblicas protestantes, [continuavam a encerrar] [...] uma atitude de prevenção diante do perigo da leitura da Bíblia, feita sem as devidas cautelas doutrinárias garantidas pela autoridade da Igreja [...]. Também, ainda, se [estava] longe de proporcionar edições verdadeiramente populares da Bíblia [...]. Ler a Bíblia [continuar] sendo por algum tempo atitude suspeita, tratada popularmente de ‘protestante’. (Ibidem, p.395-396)

4.4.

As traduções bíblicas com base na teoria de Eugene Nida

A partir da década de 1960, a estratégia tradutória sugerida por Eugene Nida, lingüista norte-americano, membro da American Biblical Society (ABS) e especialista em traduções bíblicas pelo Summer Institute of Linguistics⁸⁶ – ramo acadêmico da Wycliffe Foundation, que se dedica à tradução da Bíblia para todas as línguas, especialmente para as línguas minoritárias⁸⁷ –, veio aprofundar imensamente a abordagem adotada por Lutero, enfocando a questão da funcionalidade do texto bíblico (Gohn, 2001, p.151), isto é, a preocupação em manter, na língua-meta, a mesma função comunicativa que o texto original ocupava na língua-fonte, sendo o conteúdo da mensagem muito mais importante do que a forma (Milton, 1998, p.169).

Segundo o Eugene Nida Institute for Biblical Scholarship, durante o período em que dirigiu o setor de tradução da ABS, entre as décadas de 1940 e 1980, Nida dedicou-se à pesquisa de campo, realizando viagens à África e à América Latina, a fim de investigar os problemas enfrentados por tradutores missionários⁸⁸. A partir daí, seu trabalho ultrapassou as fronteiras editoriais de verificação e aprovação de traduções bíblicas da ABS, e transformou-se em um amplo programa de treinamento para tradutores e na criação de uma rede e estrutura organizacional que gerou o “Programa de Tradução” das SBU, o qual trabalha com centenas de línguas indígenas em todo o mundo. Com base nesse trabalho, Nida desenvolveu e apresentou uma teoria tradutória⁸⁹ que visa comunicar a Bíblia para além de barreiras culturais e lingüísticas.

Segundo a concepção de Nida, a tradução consiste em reproduzir na língua receptora o equivalente natural mais próximo da mensagem da língua-fonte, primeiro em termos de significação e segundo em termos de estilo, pois o objetivo central da tradução deve ser “reproduzir” a mensagem. O ambiente de recepção e

⁸⁶ Hoje conhecido como *SIL International*, organização internacional cristã protestante, sem fins lucrativos, com o objetivo de estudar, desenvolver e documentar línguas menos conhecidas, a fim de expandir o conhecimento lingüístico, promover a alfabetização e auxiliar no desenvolvimento das línguas minoritárias. Informação disponível em: <<http://www.sil.org/>> e <http://en.wikipedia.org/wiki/SIL_International>. Acesso em: 04 dez. 2006.

⁸⁷ Informação disponível em: <<http://www.wycliffefoundation.org/>> e <http://en.wikipedia.org/wiki/SIL_International>. Acesso em: 04 dez. 2006.

⁸⁸ Informação disponível em: <<http://www.nidainstitute.org/>>. Acesso 04 dez 2006.

⁸⁹ Sua teoria foi apresentada em NIDA, E. *Toward a science of translating: with special reference to principles and procedures involved in Bible translating*. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1964 e em NIDA, E. & TABER, C. *The theory and practice of translation*, op. cit.

o público leitor são, portanto, fatores prioritários, em detrimento de uma preocupação com o valor literário do texto traduzido (Milton, 1998, p.169-170).

Embora a preocupação com o público-alvo tenha se manifestado entre muitos tradutores do passado, como São Jerônimo e os tradutores da Reforma, que buscaram traduzir a Bíblia na “língua do povo”, suas práticas, segundo Currie (1999, p.1), revelaram mais o uso de uma estratégia que objetivava a obtenção de uma *equivalência formal*. Para Nida (1964, p.159), a equivalência formal está centrada na própria mensagem, tanto em forma quanto em conteúdo. Barbosa (1990, p.34) acrescenta que, neste tipo de tradução, “a preocupação está em manter a correspondência estilística, a correspondência de frase para frase e de conceito para conceito entre o [texto-fonte] e o [texto-meta]”.

Eugene Nida (1964) introduziu o conceito de *equivalência dinâmica* para traduções bíblicas com o objetivo de transferir o mesmo significado e impacto do original para um leitor moderno, sem a preocupação de salvaguardar as escolhas lexicais ou a forma do original. Dentro dessa concepção, a tradução deve funcionar, para o leitor atual, como funcionou, no original, para os leitores originais. Uma tradução “dinamicamente equivalente” seria, portanto, aquela em que a mensagem do texto original

has been transported into the receptor language in such a way that the RESPONSE of the RECEPTOR is essentially that of the original receptors. Frequently the form of the original text is changed; but as long as the change follows the rules of back transformation⁹⁰ in the source language, of contextual consistency in the transfer, and of transformation in the receptor language, the message is preserved and the translation is faithful. (Nida & Taber, 1969, *apud* Mojola & Wendland, 2003, p.2)

Além disso, na concepção de Nida,

a translation of dynamic equivalence aims at *complete naturalness of expression*, and tries to relate the receptor to modes of behavior relevant within the context of his own culture; it does not insist that he understand[s] the cultural patterns of the source-language context in order to comprehend the message. (Nida, 1964, p.159, grifos meus).

Ao objetivar “uma total naturalidade na expressão da [mensagem]” (Barbosa, 1990, p.34), Nida promove o uso de estratégias tradutórias de fluência e

⁹⁰ Segundo Newmark (1988), um “back-transformation-test” é um procedimento em que se traduz um sintagma ou uma unidade lexical do texto-meta, isto é, partindo da língua-meta para retornar à

domesticação, através das quais, “o tradutor deve [...] afastar as diferenças lingüísticas e culturais de modo que as pessoas possam enxergar claramente a relevância da mensagem original” (Venuti, 1995, p.21). Venuti acrescenta que a tradução por equivalência dinâmica é, na verdade, uma “comunicação interlingüística” capaz de superar diferenças lingüísticas e culturais (p.22).

Segundo o Eugene Nida Institute for Biblical Scholarship, a abordagem tradutória de equivalência dinâmica utilizada na tradução da Bíblia para línguas indígenas demonstrou que, a fim de tornar a Bíblia acessível a pessoas sem nenhum conhecimento prévio, é preciso que sua tradução priorize uma comunicação clara, com uma linguagem e um estilo de fácil entendimento.⁹¹

Em seu livro, em co-autoria com Taber, *The Theory and Practice of Translation* (1969), Nida apresenta “novas atitudes” em relação à língua-meta e à língua-fonte, as quais possibilitam a produção de traduções “dinamicamente equivalentes” ao original (Mojola & Wendland, 2003, p.2). Algumas delas são: (i) considerar que o que pode ser dito em uma língua pode ser dito em outra, a menos que a forma seja um elemento essencial da mensagem; (ii) para que o conteúdo da mensagem seja preservado deve-se mudar a forma; (iii) os autores dos livros bíblicos visavam a inteligibilidade; e (iv) o tradutor deve buscar reproduzir o significado de uma passagem segundo a visão do autor (Ibidem).

Cabe ressaltar que, em 1986, Nida e De Waard⁹² substituíram o termo *equivalência dinâmica* por *equivalência funcional*, uma vez que o último é mais claro e “ênfatiza a função comunicativa da tradução” (Shuttleworth & Cowie, 1999, p.64).

No final da década de 1960, foram realizados os primeiros projetos tradutórios utilizando a equivalência dinâmica na tradução do NT para as línguas modernas, como: em espanhol, a *Versión Popular* (1966), projeto das SBU, coordenado por William Wonderly; e para o inglês, *Good News for Modern Man: The New Testament in Today's English Version* (1966), projeto da ABS coordenado por Robert G. Bratcher⁹³.

língua-fonte com objetivos comparativos ou corretivos. Trata-se de um teste útil para avaliar o contexto semântico do trecho original na língua-fonte.

⁹¹ Informação disponível em: <<http://www.nidainstitute.org>>. Acesso em: 04 dez. 2006.

⁹² Ver: DE WAARD, J. & NIDA, E. *From one language to another: functional equivalence in Bible translating*, op. cit.

⁹³ Atual membro da Comissão de Tradução da SBB e integrante do projeto tradutório da NTLH-SBB.

Como mencionado anteriormente em 3.7.1, as SBU e o Vaticano selaram, em 1968, um acordo – *Guidelines for Interconfessional Co-operation in the Translation of the Bible* – que, segundo o Eugene Nida Institute for Biblical Scholarship, visava a utilização dos princípios de equivalência de Nida em futuros projetos tradutórios em parceria⁹⁴; a *NTLH-Paulinas*, a ser analisada neste estudo, seria um exemplo disso.

4.4.1.

A revitalização dos objetivos tradutórios de São Jerônimo e Lutero

Comparando os objetivos tradutórios de Nida, São Jerônimo e Lutero, não se pode deixar de notar uma aproximação entre eles: os três visavam adotar uma linguagem acessível para seus públicos-alvo, além de privilegiar o sentido em relação à forma. No entanto, foi Nida quem mais intensificou esses objetivos.

Douglas Robinson, em seu livro *The Translator's Turn*⁹⁵, enfatizou essa aproximação entre São Jerônimo, Lutero e Nida não somente em relação às suas estratégias tradutórias, mas, também, em relação ao impacto de suas traduções em suas respectivas épocas (Mojola & Wendland, 2003, p.4) e nos respectivos polissistemas em que suas obras se inseriram. Segundo Robinson, pode-se atribuir a esses tradutores, bem como às suas traduções, um caráter “subversivo”:

Eugene Nida... the foremost theorist of sense-for-sense and response-for-response Bible translation in our day. *It may seem strange to call 'subversive' a man who upholds the Bible translation principles of Jerome and Luther – but in fact he is as subversive as Jerome and Luther, who similarly burst upon a scene dominated by rigidly fixed expectations and smashed them.* (Robinson, 1991, *apud* Mojola & Wendland, 2003, p.4, grifos meus)

Segundo Robinson (Ibidem, p.5), são essas expectativas fixas, bem como a crença na existência de uma tradução única ou versão tradicional e fiel da Bíblia, que geram um desconforto em relação às propostas novas dos três tradutores. São Jerônimo, por exemplo, “rompeu com tradições arraigadas, tanto na revisão de seu Novo Testamento (onde rejeitou muitas versões populares de traduções latinas mais antigas) quanto em seu Antigo Testamento, em constante oposição à sacrossanta Septuaginta” (Nida, 1964, p.28).

⁹⁴ Informação disponível em: <<http://www.nidainstitute.org>>. Acesso em: 04 dez. 2006.

⁹⁵ ROBINSON, D. *The translator's turn*. Baltimore: John's Hopkins University Press, 1991.

A “subversão” em Nida, São Jerônimo e Lutero, na opinião de Robinson, pode ser entendida como uma forma de fazer um público acomodado a determinados tradicionalismos ou a uma tradução padrão “despertar”:

Obviously if the translator wants to *reach* his or her ...reader, to be the instrument not of anaesthesia but of conversion, a vehicle not of spiritual death but of awakening, rebirth, new life, there has to be something striking in the translation, something to catch the reader's attention – which is to say something subversive. To convert, one must subvert. (Robinson, 1991, *apud* Mojola & Wendland, 2003, p.5, grifos meus)

Em Nida, tal subversão revela-se na possibilidade de levar a Bíblia a novos públicos e de conferir poder a esses grupos, que passaram a ter acesso às Escrituras de forma direta e simplificada, isto é, sem a mediação de uma elite religiosa, do clero, de teólogos ou de biblistas (Mojola & Wendland, 2003, p.5). Há, portanto, na proposta de Nida, uma democratização das Sagradas Escrituras, da mesma forma que ocorreu com as traduções de Lutero e de São Jerônimo.

A dicotomia *equivalência formal* e *equivalência dinâmica/funcional* reproduz, respectivamente, “a antiga dicotomia tradução ‘palavra-por-palavra’ e tradução ‘sentido-por-sentido’” (Robinson, 1991, *apud* Mojola & Wendland: 2003, p.6) ou a oposição *literal vs. livre* (Nida, 1964, p.24), encontrada na tradição de Cícero, Horácio, Agostinho, Jerônimo e Lutero (Mojola & Wendland, 2003, p.6).

Na visão de Nida (1964, p.24), “as diferenças entre tradução literal e livre, no entanto, não são simplesmente uma mera dicotomia positiva-negativa, mas sim uma distinção entre pólos, com muitas gradações entre eles”. Como foi visto na seção 3.5 deste estudo, há uma grande diferença entre as propostas de Lutero (1483-1546) e de Frei Luis de León (1527-91), o qual defendia “a tradução literal para os textos sagrados, com pequenos acréscimos e mudanças com o objetivo de evitar a obscuridade do sentido” (Furlan, 2006, p.405), revelando, assim, também, uma preocupação com a inteligibilidade. No prólogo de sua tradução dos Cânticos dos Cânticos (1561), Frei Luis de León (2006, p.413-415) diz haver “[traduzido] em sua língua palavra por palavra [...], [aclarando] com brevidade, não cada palavra por si, mas as passagens em que aparece alguma obscuridade na letra, a fim de que seu sentido fique claro quanto à superfície e aparência [...]”.

A antiga divisão básica oriunda da dicotomia tradução palavra-por palavra vs. sentido-por-sentido, segundo Robinson (1991, *apud* Mojola & Wendland, 2003, p.6), tornou-se ainda mais complexa atualmente, com o surgimento de novos pares de abordagens e concepções antagônicas, introduzidas pelos Estudos da Tradução, como: tradução estrangeirizante vs. domesticadora, literal vs. idiomática, semântica vs. comunicativa, documentária vs. instrumental, direta vs. indireta, arcaizante vs. modernizadora, etc. Tais distinções logicamente, podem ser trazidas para o contexto da tradução bíblica, demonstrando, assim, que as diferentes experiências tradutórias podem ser vistas e analisadas hoje sob diversos ângulos (Mojola & Wendland, 2003, p.6-7).

4.5.

As traduções bíblicas atuais

Segundo Konings (2006, p.21), “se, no passado, a Bíblia dividiu judeus, católicos e protestantes, [no] século XX foi exatamente a Bíblia que os reaproximou. Esta reaproximação se reflete nas atuais traduções da Bíblia”. Conforme mencionado em 3.7.1, passou a existir uma maior aproximação entre as Bíblias católica e protestante no que se refere às suas propostas de tradução (Ibidem), especialmente, após o Concílio Vaticano II (1962-65). Eis alguns exemplos desse fato (Ibid.):

- (i) as Bíblias católicas são hoje traduzidas diretamente dos originais hebraico, aramaico e grego. *La Bible de Jérusalem* é um exemplo disso; preparada pela École Biblique de padres dominicanos franceses em Jerusalém, é bastante aceita também por outras Igrejas cristãs devido ao caráter científico de suas notas e recursos, bem como à fidelidade aos textos originais. Cabe lembrar, conforme já citado em 1.2, que em sua versão brasileira (*Bíblia de Jerusalém*), os livros bíblicos também foram traduzidos diretamente dos originais hebraico, aramaico e grego;
- (ii) as Bíblias protestantes atuais trazem, cada vez mais frequentemente, os livros deuterocanônicos, ao menos como anexos;
- (iii) traduções realizadas por equipes ecumênicas ou através de convênios entre várias Igrejas são cada vez mais frequentes, como ocorreu com a *Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)*, publicada no Brasil como

Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB), ou, por exemplo, com a *NTLH-Paulinas*, conforme será visto, em maior detalhe, no capítulo 5.

Tanto as Bíblias católicas quanto as protestantes trazem hoje introduções e notas explicativas como orientação para leitura. Além disso, costumam oferecer, também, os seguintes subsídios de consulta e pesquisa, geralmente apresentados sob forma de apêndice (Ibid, p. 24):

- (i) linha do tempo ou tábua cronológica;
- (ii) mapas;
- (iii) índice de assuntos e temas;
- (iv) vocabulário ou glossário;
- (v) calendário, moedas, medidas, etc. do tempo bíblico.

Atualmente, além das Bíblias de cunho litúrgico ou científico, têm surgido algumas traduções em linguagem comum, isto é, em linguagem simples e de fácil compreensão. Alguns exemplos são: em castelhano, a *Bíblia Latinoamérica*, de origem católica (Ibid.); em inglês, a *Good News Bible*, a *Contemporary English Version* e a *New International Version* (Marlowe, s.d.), de origem protestante; e, em português, a *NTLH*⁹⁶ e a *Bíblia Sagrada – Edição Pastoral*, da editora católica Paulus. Quanto às duas últimas, Konings (2003, p.234) comenta que “a primeira procura falar a linguagem do cidadão atual, religioso talvez, mas sem muita conotação confessional; a segunda tenta falar a linguagem das comunidades [eclesiais] de base⁹⁷”.

4.5.1.

As traduções em português do Brasil

Atualmente, há inúmeras traduções bíblicas no Brasil. Em seu artigo “Tradução e traduções da Bíblia no Brasil”, Konings (2003, p.215) afirma haver, até aquela ocasião, cerca de vinte traduções completas da Bíblia, usadas com certa frequência, além das traduções avulsas do NT. Ele, também, divide as traduções bíblicas brasileiras em três grupos: as tradicionais, as em língua popular com base

⁹⁶ Logicamente, refiro-me aqui às duas publicações existentes, em suas versões protestante e católica: a *NTLH-SBB* (2000) e a *NTLH-Paulinas* (2005).

⁹⁷ Grupos menos favorecidos com os quais é feita uma leitura sociológica da Bíblia, segundo os princípios teóricos da chamada *teologia da libertação*.

na equivalência dinâmica e aquelas que apresentam um estilo intermediário (Ibidem, p. 215-217).

Unindo as informações apresentadas por Konings no artigo supracitado e em seu livro *A Bíblia nas suas Origens e Hoje* (2006), chegamos ao seguinte panorama das boas traduções atuais:

Tradicionalis (Konings, 2003, p.215-16; 2006, p.242):

- (i) Novas versões da tradução de João Ferreira de Almeida (séc. XVII/XVIII): *Bíblia Sagrada* versão “revista e corrigida” e “revista e atualizada” - SBB;
- (ii) *Bíblia Sagrada*: adaptada da tradução francesa dos Monges de Maredsous, Bélgica - Editora Ave-Maria (desde 1958);
- (iii) *Bíblia Mensagem de Deus* - Editora Loyola (versão atualizada da *Bíblia, Antigo e Novo Testamento*: primeira tradução católica em português diretamente dos originais, realizada pela LEB⁹⁸);
- (iv) *Bíblia de Jerusalém*: outrora adaptada da tradução francesa de 1973 - Paulinas Editora, 1981. Atualmente, encontra-se em nova edição, revista e ampliada - Editora Paulus, 2002 -, com base na nova edição francesa de 1998. Já em sua 3ª impressão (2004)⁹⁹;
- (v) *Bíblia Sagrada*: tradução brasileira diretamente dos textos originais - Editora Vozes, 1982; 2001. Atualmente, apresentada como “edição da família”.

Em linguagem popular com base na equivalência dinâmica/funcional (Ibidem, p. 216-17; Ibidem):

- (i) *Nova Tradução na Linguagem de Hoje* - SBB, 2000;
- (ii) *Nova Tradução na Linguagem de Hoje* - Paulinas Editora, 2005;
- (iii) *Edição Pastoral*: tradução popular¹⁰⁰ diretamente dos textos originais – Editora Paulus (a partir de 1990);
- (iv) *Bíblia do Peregrino*: adaptada da tradução espanhola *Nueva Biblia Española*, realizada diretamente dos originais - Editora Paulus, 2002.

⁹⁸ LEB = Liga de Estudos Bíblicos

⁹⁹ Bíblia a ser confrontada com a *NTLH-Paulinas* no capítulo 5.

¹⁰⁰ Em suas notas, há chaves para uma leitura sócio-pastoral para utilização em comunidades eclesiais de base.

Em estilo “intermediário”, entre o formal e o dinâmico tanto nas versões católicas quanto protestantes (Ibid., p.217; Ibid.; Ribeiro, 2004, p.246):

- (i) *Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional*: tradução protestante interconfessional realizada dos originais, aliando uma linguagem atualizada a uma forte literalidade - Editora Vida, 2002;
- (ii) *Bíblia Sagrada – Tradução da CNBB*: traduzida dos originais, confrontada com a *Nova Vulgata* e inicialmente editada por um grupo de sete editoras católicas (2001). Atualmente, em sua 3ª ed. corrigida, encontra-se publicada com o próprio selo editorial da CNBB (2006)¹⁰¹;
- (iii) *Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB)*: adaptada da *Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)* francesa - Editora Loyola, 1994.

À lista acima, posso ainda adicionar uma Bíblia recém-lançada, em setembro de 2006, pela Editora Santuário, localizada em Aparecida do Norte, SP: *Bíblia Sagrada de Aparecida*. Segundo seus editores, uma Bíblia em linguagem acessível.

No capítulo 2 (seção 2.3), foi visto que não há unanimidade, sobretudo no campo católico, em relação à tradução bíblica. A tendência, especialmente no Brasil, é de que cada editora tenha a sua própria Bíblia (Konings, 2003, p.218).

¹⁰¹ Informação disponível em Portal do Instituto Teológico Franciscano: <<http://www.itf.org.br/index.php?pg=conteudo&revistaid=6&fasciculoid=174&sumarioid=2480>>. Acesso em: 08 dez. 2006.