

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL**

CYRANO DA ROSA

**ABAIXO AS VERDADES BÍBLICAS**

Uma análise crítica aos discursos da *Bíblia* a partir de paratextos de tradução

Porto Alegre  
2019

CYRANO DA ROSA

**ABAIXO AS VERDADES BÍBLICAS**

Uma análise crítica aos discursos da *Bíblia* a partir de paratextos de tradução

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Valdir do Nascimento Flores

Porto Alegre  
2019

Dedico este trabalho ao Ex-Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva, por ter ousado tirar milhões de pessoas da fome e pelas políticas de inclusão e acesso à educação implantadas em seu governo, as quais favoreceram à comunidade LGBT, às mulheres e à comunidade negra. Também dedico este empreendimento à memória de minha avó, Etelvina e de minha gatinha, Hilda, que vivem juntas entre as estrelas.

## AGRADECIMENTOS

### UMA CARTA À LIBERDADE

Ao longo da pensatura e escritura deste trabalho, vivi um processo de redenção. Acima de tudo, este arranjo de letras é uma carta de remissão ao Cyrano de oito anos, que pela primeira vez se ajoelhou perante seu Deus, a fim de pedir misericórdia para não ir ao inferno. Revisitar aos discursos que cresci ouvindo dentro da igreja cristã, me fizeram perceber que assim como Neo, em *Matrix* (1999), estive preso em um sonho. Um sonho de culpa e pecado. Estar acordado e realizar uma leitura crítica para tantos dogmas, fizeram meu olho doer. Não no sentido físico, mas no sentido metafórico, mais ou menos como disse Morfeu a Neo, meus olhos doem porque nunca os havia usado.

Sinceramente, espero que este empreendimento não fique preso às paredes do academicismo, escrevi ele da forma mais inteligível possível — mantendo ainda seu valor acadêmico — para leitores médios não inseridos no ensino superior. Escrever esta análise crítica exigiu muito de mim, mais do que poderia imaginar. Vivi os maiores momentos de desespero e ansiedade em cada parágrafo que estruturava, e eternamente lutando com o outro *eu* que a mim habita, aquele cara pessimista que tende sempre a achar o fracasso em cada situação. Por isso, espero que essa análise sirva como um novo pensar para todos que, assim como eu era, ainda são escravos de um sistema de regras impostas por homens que desejam, acima de tudo, o controle.

Encontrei a liberdade através do conhecimento, esse trabalho é meu prêmio pessoal por ter chegado ao final de uma jornada de emancipação. Nessa marcha, tive auxílio de muitos indivíduos, muito auxílio por sinal. Por isso, cabe a mim agradecer às principais pessoas que, em maior ou menor grau, possibilitaram que eu cumprisse essa penosa andadura ao diploma.

Primeiramente, reverencio a minha mãe, Maria Andradina. Como eu gosto que ela se chame Maria, existe um nome que carrega tanta história e perseverança quanto esse? Como a canção não me deixa mentir: *Maria, Maria é um dom, uma certa magia, uma força que nos alerta, uma mulher que merece viver e amar como outra qualquer do planeta*. Quando eu era criança, minha mãe era meu maior sinônimo de segurança e carinho. Contudo, a vida não é

plena e muitos dos motivos deste trabalho — os discursos das estruturas religiosas — nos afastaram. Mas, veja só, o conhecimento libertou ela também. Hoje, a Maria é a minha Maria, e sinto tanto orgulho dela: a Maria que me levava comer bolo na padaria todo sábado depois que tínhamos um dia bem-sucedido com vendas de porta em porta. A Maria que não mediu esforços para me manter aqui, por todo esse tempo. A Maria que me ensinou a importância da educação e da leitura. Ela diz que se orgulha muito de mim, mas será que não é exagero? Afinal, mães são exageradas mesmo.

Quero imensamente agradecer a minha madrinha, Mariana Boff Barreto. Apesar da distância não permitir que estejamos próximos, nas oportunidades que estive com ela me lembro de ter dor no rosto, de tanto rir. A Mariana no primeiro ano de faculdade me mandou mensalmente uma quantia em dinheiro para me ajudar com as finanças. Ela me deu um celular novo e conversou comigo tantas e tantas vezes no telefone, sempre tentando colocar alguma coisa na minha cabeça. O que ela fez por mim foi um gesto de extrema bondade e generosidade, eu serei eternamente grato.

Por falar no início dessa trajetória, não posso deixar de mencionar duas pessoas. A primeira é minha amiga, e ex-chefe, Carliane Rosin. Essa mulher me aguentou por cinco anos, quando trabalhei em seu pet shop. Pensem que ela teve muita paciência para aguentar as paranoias de um adolescente completamente maluco e insuportável. A Carliane sempre aceitou as diversas condições particulares que eu tinha. No período de estudos para o vestibular, fez inúmeras concessões, que poucos chefes fariam, pois sempre acreditou que eu merecia um futuro melhor através da educação. Não posso deixar de também citar sua família, que sempre me recebeu como se fosse um irmão. A mãe dela, Lucilene, até me vendia produtos da Herbalife com preços reduzidos. Quando penso na Carli e na sua família, sempre me pego sorrindo.

A segunda pessoa importante no início dessa trajetória, é minha amiga Évelyn Segalin Lopes. A Évelyn foi a minha única amiga verdadeira por muito tempo, esteve do meu lado em todas as minhas fases, até quando eu usava xadrez com listrado. No início da faculdade, ela ouvia e ouvia as minhas lamentações, sempre tentando me ajudar de alguma maneira. Hoje, acabamos nos afastando um pouco, mas sempre digo que se ela precisar de um rim (dá para doar rim?) eu daria um dos meus para ela.

Preciso agradecer com todo meu coração às principais responsáveis pela minha libertação através do conhecimento. Vou sempre citá-las como doutoras, pois elas, sim, têm doutorado. Quero deixar meu primeiro afago para a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Natalia Labella, que sempre se empenhou muito em suas aulas e é uma inspiração para mim. Toda vez que faço um material

didático, lembro de seu empenho. Imaginem que ela tinha paciência para responder meus e-mails com dúvidas sobre gramática no domingo de noite. Somente um grande profissional faria isso.

A Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cleci Bevilacqua é das pessoas que já conheci, uma das que mais entende de tradução. Seus conhecimentos e experiências me ajudaram para elaborar o projeto deste trabalho. Também, foram nas aulas de Estudos de Tradução da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Karina Lucena que este trabalho nasceu. O terceiro capítulo desta análise teve todos os seus apontamentos registrados inicialmente durante suas explanações. A Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Liliam Ramos foi a pessoa a que mais ampliou a minha mente, ela praticamente fez um Esquadrão da Moda com o meu cérebro. Quando penso no menino que chegou atrasado na aula de Espanhol I, e está aqui hoje escrevendo sobre a *Poética do Traduzir*, penso que a Liliam foi a principal responsável para fazer que meus olhos se abrissem. Ela foi tipo a Trinity de Matrix, só que sem acrobacias.

Devo citar com o máximo carinho a minha amiga Fabiana Gomes, um dos melhores presentes que ganhei em meu estágio no Sesc. A Fabi tem sido meu apoio intelectual e espiritual, ela me ouve nos momentos de maior desespero e sempre tem alguma coisa boa para me dizer. É uma pessoa que me sinto seguro estando perto. Ela é tipo o Superman e eu sou a Lois Lane, ela é tão inteligente, tão empoderada. Somente assim para aguentar tanto pessimismo vindo dessa pessoa que vos escreve. Seguindo, não posso deixar de mencionar a Tayná Bombardelli: a melhor chefe de estágio de todos os tempos. A Tayná me deu muito apoio no início do meu processo de escrita. Permitiu que nas horas vagas, durante o expediente, eu pudesse empreender minha escrita. O primeiro capítulo nasceu nesses momentos. Quero também agradecer meus amigos Liniker Vinícius, Wagner Albo e Vinicius Barbosa, por me ouvirem e entenderem todo o turbilhão de pensamentos que habitam minha cabeça, são amigos muito especiais que quero ter ao meu lado para sempre.

O que seria de um homem sem sua estrela-guia? A Adriana Kerchner é meu amuleto da sorte. Quando paro para pensar em tanto que ela me ajudou, seja me dando material para estudar, seja me dando um *notebook* para escrever esse trabalho, seja dando sua senha da Netflix, sempre se mostrou generosa e atenciosa. A Adri é a pessoa mais inteligente que conheço. Como sempre digo, é a Hermione da vida real. Sempre penso que ela seria boa em qualquer coisa que pretendesse realizar.

O que é uma alma gêmea? Eu não sei se vou ter esse privilégio, mas uma alma gêmea no sentido fraternal eu já tenho. Gabriela Duarte é a minha diferença complementar, no que sou bom ela não é boa, no que ela é boa não sou bom. Realmente não imagino viver a minha vida sem ela, eu a amo tanto, que eu gosto de brigar com ela. Somos tipo Thelma e Louise, na

estrada da vida fugindo dos nossos problemas, espero que tenhamos um final mais feliz do que o delas duas, por sinal.

Me encaminhando para o final, devo agradecer a um dos indivíduos que mais admiro no mundo, aliás, parando pra pensar, ele é o único homem que conheço pessoalmente que tenho como um referencial. Meu Orientador, Prof. Dr. Valdir Flores é um monumento na minha vida, se um dia for metade do profissional que o profe Valdir é, seria, certamente, um excelente profissional. Acima de todos, ele foi o que mais exerceu paciência e generosidade comigo. Foi uma grande loucura aceitar me orientar, eu, um cara totalmente sem direção, com tantos e tantos defeitos. A leitura dele foi imprescindível para este trabalho, identificando os pontos fortes e fracos e permitindo lapidar todo meu conhecimento.

Finalmente, quero agradecer ao meu pai, Ariovaldo Carlos, pelo apoio financeiro durante a graduação e a Marcos Rodrigues da Rosa, meu então padrasto, por diversos auxílios prestados. Aos membros da banca, Heloísa Monteiro e Rafael Lamonatto, por aceitarem a empreitada de ler esta análise. E a Jk Rowling, que com sua obra salvou minha vida tantas e tantas vezes. Harry Potter me trouxe alento durante todo meu processo de criação, o Menino Que Sobreviveu me trouxe luz nos momentos mais sombrios.

Muito obrigado a todos, esse resultado devo a vocês.

*Alguém avisa o Feliciano, que a maldição da África foi o europeu cristão caucasiano. Mancha de sangue na batina real, Constantino foi tipo Edir Macedo dos tempos feudal. Queima de arquivo, não batismo, que a Igreja não cita. Faz te lembrar de Joana D'arc, mas não fala sobre Kimpa Vita. Aonde o caos levita, cê não entendeu. E o que é diabo perto do homem que matou em nome de Deus. O ano era 1500, os portugueses pisaram aqui. Rezaram a missa, pra iniciar a caça ao povo Tupi. Invasão por luto, da realeza blasé. Tataravô dos mesmos que hoje critica o MST.*

(Emicida, Mandume — Ao Vivo. Fragmento)



## RESUMO

Este trabalho é uma análise crítica aos discursos, não lembrados, que envolvem o advento bíblico. O autor entende que é através dos discursos enunciados pela tradução bíblica, que a religião cristã advoga suas liturgias, dogmas e estruturas. A análise faz uso dos postulados criados por Henri Meschonnic no livro *Poética do Traduzir* (2010) como alicerce teórico-reflexivo. A poética do traduzir caracteriza-se como uma teoria crítica de tradução, que leva em consideração fatores políticos, históricos e sociais, vinculados ao autor/texto original e ao tradutor, com o propósito de analisar, não somente, aspectos estruturais, mas também, as implicações discursivas e enunciativas. Dessa forma, o traduzir se coloca como um observatório da linguagem, um terreno de experimentação para teoria do sujeito, para a teoria da sociedade. Por isso, esta análise crítica leva em consideração a historicidade da sociedade contemporânea, para entender quais são as relações das estruturas sociais dominantes com o discurso da *Bíblia* traduzida no Brasil. Entrementes, há, neste trabalho, uma crítica tanto para os discursos que envolvem o traduzir bíblico, como para os discursos que as traduções geram. Para fundamentar esta investigação, foi utilizado como método a leitura crítica dos paratextos presentes nas edições selecionadas. Entende-se como paratextos, os textos que compõem as obras literárias “aquilo por meio do qual um texto se torna livro e se propõe como tal a seus leitores, e de maneira mais geral, ao público” (GENETTE, 2009, p. 9). Sendo estes textos os prefácios de tradução, os prefácios editoriais, as informações de capa e contracapa, as notas e notas de rodapé. Para objeto de análise foram selecionadas as edições da *Bíblia Ave Maria* (1967), a *Bíblia de Jerusalém* (2002), a *Nova Tradução na Linguagem de Hoje — Edição com notas para jovens* (2009) e a *Nova Almeida Atualizada* (2017). A análise conclui que a cultura de apagamentos que envolve o texto bíblico não está somente na ocultação dos processos e decisões de sua tradução. O apagamento é generalizado, existem discursos não problematizados em toda cultura textual cristã. Atentar para esses discursos é fundamental para compreender que nossa historicidade contemporânea é baseada, em grau elevado, pelo que a tradução do texto bíblico coloca como certo e errado, moral e imoral.

**Palavras-Chave:** Tradução da Bíblia; Bíblia; Análise do discurso; Poética; Poética do Traduzir.

## RESUMEN

Este trabajo es un análisis crítico de los discursos, no recordados, que involucran el advenimiento bíblico. El autor comprende que es por medio de los discursos enunciados por la traducción bíblica que la religión cristiana defiende sus liturgias, dogmas y estructuras. El análisis utiliza los postulados creados por Henri Meschonnic en el libro *Poética del Traducir* (2010) como base teórica y reflexiva. La poética del traducir se caracteriza como una teoría crítica de la traducción, que tiene en cuenta factores políticos, históricos y sociales, vinculados al autor/texto original y al traductor, con el propósito de analizar no solo aspectos estructurales, sino también las implicaciones discursivas y enunciativas. De esta manera, la traducción se erige como un observatorio del lenguaje, un terreno de experimentación para la teoría del sujeto, para la teoría de la sociedad. Por lo tanto, este análisis crítico considera la historicidad de la sociedad contemporánea, para comprender cuáles son las relaciones de las estructuras sociales dominantes con el discurso de la *Biblia* traducida en Brasil. Mientras tanto, en este trabajo hay una crítica tanto de los discursos relacionados con la traducción bíblica, como de los discursos que se generan por las traducciones. Para basar esta investigación, se utilizó como método la lectura crítica de los paratextos presentes en las ediciones elegidas. Se comprende como paratexto los textos que componen obras literarias "por los cuales un texto se convierte en un libro y se propone como tal para sus lectores y, en general, al público" (GENETTE, 2009, p. 9). Estos textos son prefacios de traducción, prefacios editoriales, información de portada y contraportada, notas y notas de pie de página. Para el análisis, se han elegido las ediciones de la *Biblia Ave María* (1967), la *Biblia de Jerusalén* (2002), la *Nueva Traducción en el Lenguaje de Hoy - Edición con notas para Jóvenes* (2009) y la *Nueva Almeida Actualizada* (2017). El análisis concluye que la cultura de borradura que rodea el texto bíblico no solo oculta los procesos y las decisiones de su traducción. La borradura es generalizada, hay discursos no discutidos en toda la cultura textual cristiana. La atención a estos discursos es fundamental para comprender que nuestra historicidad contemporánea está basada, en gran medida, en lo que la traducción del texto bíblico considera correcto e incorrecto, moral e inmoral.

**Palabras-clave:** Traducción de la Biblia; Biblia; Análisis del discurso; Poética; Poética del Traducir

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Exemplo do uso da <i>Bíblia</i> como ferramenta de autoridade .....	20
Figura 2 - Uso de trecho traduzido da <i>Bíblia</i> para fundamentar prática litúrgica da Igreja Universal.....	37
Figura 3 - Capa do DVD Criação x Evolução, palestra que contesta a teoria da evolução através do artifício bíblico.....	74
Figura 4 - Livro de Edir Macedo que classifica as crenças de matriz africana como diabólicas.....	78
Figura 5 - Nota para jovem sobre <i>Efésios 5</i> na NTLH.....	88
Figura 6 - Nota para Jovens da NTLH sobre <i>Levítico:(18:22)</i> .....	96

## **LISTA DE ABREVIACÕES**

**SBB** – Sociedade Bíblica do Brasil

**BAM** – Bíblia Ave Maria

**NTLH** – Nova Tradução na Linguagem de Hoje

**BJ** – Bíblia de Jerusalém

**NAA** – Nova Almeida Atualizada

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Alguns destaques do percurso histórico da tradução bíblica.....	34
Quadro 2 - Cotejo do trecho de <i>Jeremias</i> (20:7).....	83
Quadro 3 - Cotejo de I Coríntios (6:10).....	90

## SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....	15
O QUE (QUASE) NINGUÉM FALA SOBRE A TRADUÇÃO DA <i>BÍBLIA</i> .....	15
1. A BÍBLIA COMO “A PALAVRA” DE DEUS: TRÊS NÍVEIS DE CONTESTAÇÃO ....	19
1.1 Primeiro Nível: A controvérsia canônica e documental.....	21
1.2 Segundo Nível: Pontos Expoentes do Percurso Histórico da Tradução Bíblica .....	28
1.3 Terceiro Nível: A Tradução da <i>Bíblia</i> , Seu Uso Institucional.....	35
1.4 Encaminhamentos.....	39
2. A POÉTICA DO TRADUZIR PARA (NÃO TÃO) INICIANTE.....	40
2.1 O Fim do Império do Signo!.....	41
2.2 E Essa Tal De Poética?.....	43
2.3 Ritmo? Existe isso na tradução?.....	45
2.4 Como Fica a <i>Bíblia</i> Nisso Tudo?.....	49
2.5 Encaminhamentos II.....	54
3. A BÍBLIA E SUAS PERIPÉCIAS: O QUE DIZEM (E PRINCIPALMENTE NÃO DIZEM) OS PREFÁCIOS E OUTROS PARATEXTOS BÍBLICOS .....	55
3.1 NÃO É SOBRE AS RESPOSTAS, É SOBRE AS PERGUNTAS.....	59
3.1.1 A Nova Tradução na Linguagem de Hoje — Edição Com Notas Para Jovens.....	60
3.1.2 A Nova Almeida Atualizada.....	62
3.1.3 A Bíblia Ave Maria .....	65
3.1.4 A Bíblia de Jerusalém.....	67
3.2 AS DESVENTURAS DA ANÁLISE POÉTICA NUMA CULTURA DE APAGAMENTOS .....	70
3.2.1 A <i>Bíblia</i> e sua moralidade: alguns discursos (quase) não lembrados.....	75
3.3 O <i>SELF SERVICE</i> DA SUBJETIVIDADE COM O DIVINO: HEGEMONIA CULTURAL E OUTRAS COISINHAS MAIS. ....	84
3.3.1 O sujeito do poema é um homem. ....	85
3.3.2 A tradução bíblica e a homossexualidade.....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	93
4. O CONHECIMENTO, PECADO ORIGINAL.....	93
5. REFERÊNCIAS .....	97
6. ANEXOS.....	101

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

### **O QUE (QUASE) NINGUÉM FALA SOBRE A TRADUÇÃO DA *BÍBLIA*.**

A tradutologia costura em sua história a *Bíblia* como o maior empreendimento de tradução de todos os tempos, e de fato não há argumentos para refutar tal conjectura. Entretanto, me causa estranheza que tal evento tradutório seja medido a partir de sua notória pluralidade linguística e comercialização. Há um fato esquecido: o caráter inexoravelmente político do texto bíblico, o qual perpassa pelas noções subjetivas de sagrado e compõe a natureza documental do texto bíblico. Digo documental, pois a *Bíblia* é o alicerce fundamental de legitimação do poder de organizações religiosas em todo o planeta, servindo como parâmetro para construir as diretrizes de gestão e conduta da Igreja Católica e Protestante, bem como todas as suas instituições subjacentes.

O atual panorama político do nosso país trouxe à tona a discussão sobre a laicidade do Estado e o quanto a visão particular do sagrado — para os cristãos — pode interferir na máquina pública. No Brasil, para grande parte dos adeptos do cristianismo, a *Bíblia* adquire caracteres de lei, regendo decisões particulares e fomentando certos movimentos políticos que buscam implementar suas doutrinas ao legislativo.

Em diversos materiais de estudos bíblicos disponíveis na internet ou em programas religiosos transmitidos pela televisão, é flagrante a desatenção de oradores cristãos para a *Bíblia* como um fenômeno tradutório. Na verdade, para muitos fiéis, a figura de um tradutor da *Bíblia* é completamente obliterada, incluindo em estudos teológicos. Não raras vezes, o texto bíblico é pensado como um conteúdo que nasceu em língua portuguesa, sendo muitas vezes completamente domesticado à nossa época, passando por cima de terminologias, neologismos e figuras de linguagem, bem como pela sintaxe do original. Nesse cenário, em que “é bastante claro que a tradição é parte fundamental para que as estruturas dogmáticas e religiosas se perpetuem” (NUNES, 2016, p.13), a discussão sobre a tradução do livro cristão ganha proporções políticas e culturais, capaz de causar grande desconforto em elites religiosas, que justificam suas práticas na tradução corrente das escrituras, desde o recebimento de auxílio financeiro (dízimos e ofertas), como até a oposição a discussão de gênero nas escolas públicas.

Ao trazer em foco a tradução bíblica, não postulo a respeito de uma análise de ordem comparativa entre os originais e as traduções. O cotejo, apesar de ser um exercício válido e

muito revelador, demanda um grau de instrução e perícia que na prática poucos indivíduos estariam qualificados o suficiente para fazê-lo, principalmente no caso bíblico. Dado o caráter imediato de um tema que se reflete em diversas áreas da nossa sociedade, é imprescindível que esse debate seja democrático para todas as pessoas, uma reflexão que quebre as grades da academia e chegue aos leitores interessados. Dessa forma, se faz necessário levantar questões sobre a tradução bíblica por meio de um objeto de análise acessível e que forneça informações relevantes sobre o fazer tradutório.

Em grandes traduções, principalmente aquelas influenciadas por aspectos diacrônicos (tal qual em Dom Quixote, por exemplo), a inclusão de paratextos do tradutórios ou editoriais traz credibilidade à publicação, pois destaca e transparece detalhes técnicos de um ofício que é oculto aos olhos de muitos leitores. A visão crítica de paratextos de tradução contribui para pensar o material final através de outras estratégias além do cotejo. Pensem comigo, é possível avaliar um bolo sem usar o sabor como parâmetro apreciativo, na análise dos ingredientes e das técnicas empregadas o resultado final poderia ser mensurado com alto grau de exatidão. Assim é na tradução, de fato um critério é sempre suprimido do leitor, não costumamos ler o original para ponderar um material traduzido como fiel, domesticado ou melhorado, não comemos o bolo.

É imperativo a consciência de que a tradução não se trata de uma relação simplista de correspondência entre línguas, aplico aqui uma visão sistêmica da tradução como ofício, rejeito o que a tradutologia comum descreve como competência extralinguística, que vê o objetivo de uma tradução, bem como o contexto situacional, o público alvo e a cultura de chegada como deslocados do processo e que imprimem forças em certo grau. Entendo tais fatores como tão amalgamados ao fazer do tradutor que são elementos constitutivos da própria tradução, assim como dito por Henri Meschonnic (2009), que defende não uma tradutologia e sim uma poética do traduzir. É desta teoria — que põe em ênfase o modo de significar e situa a tradução como uma soma entre sujeito e sociedade — que este trabalho se configura como uma análise crítica. Não apenas da tradução, há aqui um olhar para a historicidade como um todo, os discursos precedentes que envolvem a regulamentação da tradução pela estrutura religiosa, o discurso impetrado pelos textos bíblicos traduzidos ao português e um pensar sobre como a tradução fora da tutela institucional poderia não estar a favor dos propósitos da religião.

Quando abordo a respeito de historicidade, não me refiro a um olhar historicista, que é regido por um anacronismo ao passado. Falo de olhar a sociedade brasileira atual, observar como ela é interferida pelos valores e dogmatismos construídos através da tradução bíblica.



A poética do traduzir permite um olhar mais abrangente, pois ela entende que o traduzir é onde se permite compreender tanto os valores da língua, quanto os valores subjetivos do tradutor. Sendo este sempre um produto de sua história, na poética do traduzir é possível estender um olhar crítico à sociedade.

Para tal empreendimento, além do trabalho de Meschonnic já mencionado, serão convocados os pensamentos de Richard Dawkins (2008) no livro *Deus: um delírio* e Harold Bloom (2012) da obra *Abaixo as Verdades Sagradas*, a qual inspira o título deste trabalho. Nesta análise, além dos elementos paratextuais, serão usados como argumento episódios conhecidos que envolvem os discursos religiosos no Brasil, bem como serão utilizadas imagens para dar materialidade a estes casos. Importa salientar que o tom deste texto segue o ritmo dos autores pilares já citados. Por isso, não me privo de tecer críticas ácidas nesta análise, nem me abstenho de estar produzindo um conteúdo, que para muitos da academia, poderia ser taxado como polêmico de mais.

Como objeto de estudo, foram selecionadas quatro edições da *Bíblia* traduzida, de edições representativas dos dois grandes eixos ideológicos — Católicos e Protestantes — do cristianismo no Brasil, são elas: a *Bíblia Ave Maria* (1967), a *Bíblia de Jerusalém* (2002), a *Nova Tradução na Linguagem de Hoje — Edição com notas para jovens* (2009) e a *Nova Almeida Atualizada* (2017).

O trabalho se estrutura nas seguintes disposições: o primeiro capítulo (cf. capítulo 1) trata-se do levantamento de objeções ao argumento da esfera religiosa de divindade do texto bíblico, o que proporciona uma visão única do Livro sem a possibilidade de questionamento. Os níveis de análise propostos nesse capítulo, partem de um olhar para a *Bíblia* como um documento sem coesão dogmática e documental (cf. 1.1). até para um olhar histórico da tradução da *Bíblia* (cf. 1.2\_e seu uso dogmático pela religião (cf.1.3). O segundo capítulo é uma explanação descomplicada da poética do traduzir (cf. capítulo 2), que tem por objetivo trazer clareza a teoria meschonnicquiana, a qual é dotada alto grau de erudição. Também, são apresentados os principais conceitos propostos pelo autor (cf. 2.1, 2.2, 2.3), os quais são constantemente evocados na análise dos paratextos. No terceiro capítulo há uma explicação detalhada da metodologia de análise dos paratextos (cf. capítulo 3) bem como um panorama sobre o fenômeno paratextual baseado em Genette (2009). Ainda, na terceira há a manifestação crítica da minha análise, que busca sempre conectar o fenômeno tradutório da bíblia com a realidade brasileira (cf. 3.2), a partir de uma análise dos discursos religiosos que envolve a tradução bíblica. Há também uma crítica à religião (cf. 3.3), pois os dois elementos

são indissociáveis e um implica ao outro. Finalizo, portanto com as considerações finais (cf. capítulo 4)

A despeito dos dados aqui trabalhados serem sensíveis à esfera religiosa, não realizo uma discussão que visa um debate teológico, uma vez que é exatamente na dessacralização do texto — sem amarras institucionais que visam a validação de dogmas e ações — que Henri Meschonnic traduziu a *Bíblia* para o francês, e que acredito ser a melhor abordagem crítica para os objetos de minha análise. Por fim, cabe ressaltar que neste trabalho não almejo o esgotamento do tema, nem ao menos estabelecer um entendimento que não possa ser ampliado. A riqueza deste empreendimento se encontra no inaugurar de questões que não possuem grande foco na academia, além de servir de ponto de partida para trabalhos futuros e para uma consciência da tradução como instrumento de poder.

## 1. A BÍBLIA COMO “A PALAVRA” DE DEUS: TRÊS NÍVEIS DE CONTESTAÇÃO

*Uma questão que sempre me intrigou é o que acontece com os seres fantásticos quando os imigrantes saem de suas terras de origem. Nos Estados Unidos, os irlandeses se lembram das fadas; os noruegueses dos nisser; os gregos, dos vrykólakas, mas sempre são acontecimentos passados no Velho Mundo. Quando perguntei, certa vez, porque essas criaturas não apareciam na América, meus informantes riram, confusos, e disseram que “eles têm medo de cruzar o oceano, é longe demais”, e observaram que Jesus Cristo e os apóstolos nunca tinham pisado na América.*

**Richard Dorson**

Discutir a tradução da *Bíblia* pressupõe questioná-la. E quem o faz não está a salvo da controvérsia que essa incumbência carrega. No caso do Brasil, por exemplo, que estabelece a versão em português como uma doutrina superior, no âmbito da qual as escrituras são usadas como respaldo para, até mesmo, decisões legislativas; retirar das sombras as características irrevogavelmente humanas que compõem o texto bíblico, é um ato, no mínimo, de proporções sociais, para não dizer políticas.

Todavia, para estabelecer, como proponho neste trabalho, um pensamento crítico da tradução bíblica por intermédio da leitura paratextual, é imperativo a desconstrução do principal artifício argumentativo presente nos “estudos bíblicos” e evocado em qualquer discussão que envolva pautas morais ou identitárias. Trata-se da conhecida arguição religiosa que tem por objetivo desarticular possíveis dubiedades dos fiéis quanto às doutrinas supostamente impetradas pela *Bíblia*, prática intimamente ligada ao esquecimento de que as escrituras são um advento de tradução. Trata-se, enfim, de criar a falsa percepção de que os regimentos e costumes da cultura cristã são única e exclusivamente condições prescritas por forças sobrenaturais. Esse é o respaldo utilizado para amparar a *Bíblia* sobre o dogma do certo e errado, assim considerando-a uma verdade incontestavelmente absoluta (NUNES, 2016). O texto bíblico como lei, como uma transcrição do discurso do Todo Poderoso em pessoa, o tratamento d’O Livro como a literal “palavra de Deus” (cf. Figura 1).

Figura 1 - Exemplo do uso da *Bíblia* como ferramenta de autoridade

INTRODUÇÃO  
 A Bíblia é a revelação de Deus escrita para a humanidade. Disso decorre o fato de ela ser nossa exclusiva fonte de autoridade espiritual. Sua inspiração divina e sua soberania como única regra de fé e prática para a nossa vida constituem a doutrina basilar da fé cristã. Essa inspiração é um fato singular que ocorreu na história da redenção humana. O enfoque da presente lição é sobre a importância e o significado dessa inspiração divina.

Fonte: Escola Dominical.

À vista disso, cabe, antes de qualquer coisa, desconstruir a prerrogativa religiosa, que impõe sombra sobre elementos aos quais é preciso trazer luz. Para isso, neste capítulo, coordeno alguns elementos de contestação da máxima que regimenta o advento bíblico como totalmente celestial e divino, desumanizando-o e privando-o, assim, de críticas. Faço isso, a seguir, em três níveis ascendentes de discussão, autorizados a partir do pensamento do teórico francês Henri Meschonnic (2010, p. 229-249).

O primeiro (cf. 1.1) faz uma leitura dos aspectos constitutivos da equação desequilibrada entre o sagrado e o mundano, que se apresenta nas divergências canônicas envolvendo a configuração da *Bíblia* nos campos Protestante e Católico, além da problemática documental que coloca a *Bíblia* como uma construção multiautoral e nos *leva às formas particulares impostas pelas relações dos indivíduos com o sagrado* (MESCHONNIC, 2010).

O segundo (cf. 1.2) diz respeito aos componentes históricos integrantes da evolução das traduções ao longo da história, uma vez que, *a historicidade em termos de enunciação é inevitável. História, literatura e linguagem são inseparáveis* (MESCHONNIC, 2010), o que atesta a funcionalidade social do texto e conecta-se ao terceiro nível (cf. 1.3), que tem por objetivo entender onde a tradução da *Bíblia* se posiciona na realidade, em que dimensão a tradução da bíblica nos interfere, visto que, *toda tradução é, sem opção de barganha, a inscrição de uma nova história, é sempre um retraduzir através da subjetividade* (MESCHONNIC, 2010). Na profusão que ganha o texto bíblico em nosso país, entender tal inscrição é entender nosso arranjo social, é entender nossa história.

### 1.1 Primeiro Nível: A controvérsia canônica e documental

A carência de concordância entre os campos do cristianismo quanto à determinação de um cânone bíblico é subjetiva e controversa. Subjetiva porque a diferenciação entre a *Bíblia* Católica e a Protestante perpassa pela livre interpretação do divino para cada denominação (assim como a problemática documental) e leva a refletir que “talvez todas as formas do sagrado e de relações com o divino imponham discursos particulares”. (MESCHONNIC, 2010, p. 229). Além disso, é reflexo de visões de mundo que são fruto de acontecimentos históricos, os quais, por sua vez, remontam à reforma promovida por Martinho Lutero, em 1517. Controversa porque a falta de unanimidade impõe. Ora, se a *Bíblia* não é unânime do ponto de vista editorial, porque sua tradução e, conseqüentemente, seu uso como lei, seria?

No Brasil, como indicado no último censo do IBGE (2010), convencionou-se traçar uma linha divisória que separa o cristianismo em dois eixos: Católico e Evangélico. Entretanto, acredito que, com base no percurso histórico, é possível propor uma outra separação terminológica, qual seja, Católicos e Protestantes. Estes últimos são, na verdade, a generalização de todas as denominações surgidas, em maior ou menor grau, a partir da reforma protestante do século XVI. Para citar algumas, são exemplos: os Luteranos, os Evangélicos (Pentecostais e Neopentecostais), os Testemunhas de Jeová, os Mórmons e os Adventistas do Sétimo Dia. O eixo Católico engloba todas as instituições, dogmas e liturgias regidas pelo Vaticano; o eixo Protestante é caracterizado por compartilhar uma tipologia bem definida — mesmo havendo um “amplo ecletismo teológico, metodológico e organizacional” (SENHORAS; SANTOS; CRUZ, 2016, p. 138) — como a negação da existência de santos católicos, assim como a adoração de imagens e, principalmente, a rejeição da configuração atual da *Bíblia* Católica.

Para falar sobre essa controvérsia canônica, é necessário revisitar as condições de produção dos originais bíblicos. Os primeiros escritos do *Antigo Testamento* datam do século XIII antes da era comum, acredita-se que tais registros tinham por objetivo a documentação gráfica da tradição oral dos hebreus, que passavam de geração em geração suas histórias e crenças (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994). Tais registros, com o passar do tempo, foram organizados em três partes. A *Torah*, conhecida também como *Pentateuco*, são os livros da lei com autoria atribuída a Moisés (guardemos esse pressuposto) e é constituída pelos cinco primeiros livros (*Gênesis*, *Êxodo*, *Levítico*, *Números* e *Deuteronômios*). A *Nevi'im* é a seção que compila os livros dos antigos profetas (*Josué*, *Juízes*, *Samuel* e *Reis*, *Isaías*,

*Jeremias, Ezequiel* e ainda os outros doze profetas menores<sup>1</sup>). A *Ketuvim* reúne os escritos entre os quais estão *Salmos, Provérbios, Jó, Eclesiastes, Esdras, Neemias, Daniel* e Crônicas. Essas três partes compõem o cânone judaico, conhecido como a *Bíblia Hebraica*, a *Tanak*, que supostamente foi legitimada no século I da era comum no Concílio de Jamnia<sup>2</sup>, no qual, foram considerados canônicos somente os livros originalmente escritos em hebraico. É esse o cânone que é reconhecido pelo segmento Protestante e utilizado para compor o *Antigo Testamento*, que se difere do cânone estabelecido pela Igreja Católica no Concílio de Hipona em 393 da era comum, e mais tarde no Concílio de Trento (BÍBLIA SAGRADA AVE MARIA, 1967; GIRALDI, 2008; ROSA, 2005;).

O documento mais antigo que define os 27 livros do Novo Testamento foi escrito no ano 367 pelo Bispo egípcio Atanásio. Todos os anos, por ocasião da Páscoa, ele enviava uma carta às igrejas de sua região, instruindo e animando os cristãos. Na Páscoa do ano 367, ele escreveu e enviou esta carta histórica: *Como os hereges estão citando escritos apócrifos (falsos), um mal que já era comum até mesmo na época em que São Lucas escreveu o seu Evangelho, julguei importante identificar claramente quais são os livros aceitos por nós como pertencentes ao cânon, os quais nós consideramos livros divinos*. A seguir, ele listou em sua carta os livros do Antigo Testamento e também os 27 livros do Novo Testamento, de Mateus a Apocalipse. E concluiu dizendo: *Esses livros são as fontes de salvação para saciar aqueles que têm sede com as palavras vivas que eles contêm. Somente nesses livros se encontra a doutrina da piedade. Que ninguém adicione ou tire nada deles*. Com essas palavras, Atanásio não estava expressando apenas a sua opinião, mas também a posição tomada pela Igreja nos Concílios de Hipona, em 393; de Cartago, em 397; e também de Cartago, em 419. (GIRALDI 2008 p. 24, grifos do autor).

O cânon bíblico é conceituado como uma listagem dos livros da *Bíblia* que são considerados divinamente inspirados por Deus (ROSA, 2005), ou seja, que podem ser levados em consideração para estabelecer as configurações culturais e institucionais do cristianismo. A divergência canônica entre a corrente Protestante e a Católica se estende apenas ao antigo testamento, sendo o *Novo* análogo a ambos. A *Bíblia Católica* está configurada em 73 livros — composta por 46 livros no *Antigo Testamento* — sete a mais que a *Bíblia Protestante*. São eles: *Tobias, Judite, I Macabeus, II Macabeus, Baruque, Sabedoria e Eclesiástico*. Além de trechos acrescentados aos livros de *Ester* (10:4 a 16:24) e *Daniel* (3:24-90; caps. 13 e 14) (BÍBLIA SAGRADA AVE MARIA, 1967).

<sup>1</sup> Os livros são: Oséias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias, Malaquias

<sup>2</sup> Não existe um consenso entre historiadores da factualidade desse acontecimento, contudo, no campo religioso, essa hipótese é bem aceita.

A *Bíblia* Protestante é constituída por 66 livros, dos quais 39 formam o *Antigo Testamento* e 27 o *Novo Testamento*. Tais livros adicionais da *Bíblia* Católica são conhecidos como apócrifos ou deuterocanônicos e foram escritos posteriormente ao estabelecimento do cânone que cunhou a *Bíblia Hebraica*, dois séculos antes da era comum. Apesar de não terem sido incluídos na *Tanak*, Jerônimo os incorporou à sua *Vulgata Latina* em 382 da era comum e tiveram sua autenticidade legitimada no mesmo ano pelo Concílio de Roma (ROSA, 2005), porém, apenas no Concílio de Trento, em 1546, pós reforma protestante, a igreja decretou que os deuterocanônicos deveriam ser considerados divinamente inspirados e estabelecidos como cânone oficial (MESCHONNIC, 2010).

Apesar do não reconhecimento por parte do segmento protestante, os livros deuterocanônicos são validados pelo seu valor histórico, pois Lutero, em sua tradução (1534), colocou-os em apêndice. Além do cânon hebraico, para Santana (2017), podem ser apontados outros dois motivos para rejeição protestante ao cânone católico, sendo eles: o fato de tais livros não terem sido citados nas falas de Cristo e de seus discípulos e de incluírem conceitos dogmáticos contrários aos ensinamentos estabelecidos em outros livros, causando certa contradição. Como em *Sabedoria* 3:1-9; que vai de encontro a *Salmos* 6:5 e *Eclesiastes* 9:5-10, ao mencionar a existência do purgatório, conceito amplamente rejeitado pelos protestantes.

Embora essas questões pareçam evidentes quando se promove o cotejo histórico das *Bíblias* Católicas e Protestantes, parece que a comunidade religiosa tende a fazer vistas grossas para essas particularidades, bem como para algumas narrativas que, se examinadas com maior atenção, seriam no mínimo desconcertantes, mas são, por alguma razão, tratadas com um *Okay* por grande parte de seus leitores<sup>3</sup>. Conquanto, há de se fazer uma certa remissão do leitor médio, afinal, a tradução corrente das escrituras é um artifício que contribui para o apagamento de múltiplas idiosincrasias, transmitindo para os fiéis a ideia de que a *Bíblia* desceu por entre as nuvens, impressa e encadernada. O *crème brûlée* do literalismo.

A respeito disso, a vertente literalista de interpretação bíblica se estende para os mais variados segmentos do cristianismo contemporâneo. Nas sábias palavras de Harold Bloom<sup>4</sup>, muitos literalistas *são incapazes de reconhecer uma metáfora mesmo estando diante de seus olhos*; sem dúvida alguma, tal corrente conservadora é o principal desafio para qualquer indivíduo que assuma a empreitada de discutir a tradução das escrituras.

---

<sup>3</sup> Como por exemplo, a passagem do livro de Jó, em que Deus faz uma aposta com o Diabo permitindo desgraças na vida do personagem, ainda que o texto descreva-o como um homem justo e íntegro.

<sup>4</sup> Bloom (2012, p.13)

Essa característica restritiva do literalismo bíblico ganhou proporções, ao meu ver, cômicas quando há alguns anos o lançamento da adaptação hollywoodiana do mito de Noé gerou acaloradas críticas por parte de líderes religiosos e portais de notícias cristãs, acusando o diretor Darren Aronofsky de imprimir uma “visão muito fantasiosa e distorcida” da história de Noé<sup>5</sup>. Trata-se da história de um homem que supostamente colocou um par de todas as espécies de animais do planeta em um único barco. Essa rígida cosmovisão, presente em discursos religiosos, estabelece para o texto bíblico mais uma barreira de desumanização que necessita ser sobrepujada pelo pensamento crítico da tradução. O literalismo contribui com o propósito de abrandar questionamentos ao impossibilitar interpretações metafóricas e alegóricas<sup>6</sup>.

Vale citar brevemente uma das maiores marcas, para o macrocosmo cristão, da subjetividade na relação com o texto sagrado. Falo da divergência doutrinal que marca católicos e protestantes. O ponto mais latente de afastamento das duas vertentes, se encontra nas interpretações de certas passagens da *Bíblia*, que para os protestantes, deslegitimam a adoração de imagens de qualquer natureza. Incluindo-se nisso, a cultura de adoração a santos, fomentada pela Igreja Católica desde sua concepção. Quer sejam os excertos: *Levítico* (26:1), *Isaías* (44:16-17), *Deuteronomio* (5:8-10), entre outros. O interessante deste exemplo está no fato de que, ainda que tais trechos estejam presentes nas duas configurações da *Bíblia* cristã, Vaticano simplesmente passa por essas passagens sem fazer grandes esforços de contra argumentação. Enquanto para o outro grupo, tais discursos são uma representação de toda uma identidade na forma de se conectar com o transcendental e constituir, assim, suas liturgias.

Na análise das incongruências canônicas entre católicos e protestantes, de pronto se evidencia a dissuasão que se impõe ao texto bíblico por meio de forças políticas e estruturais da religião. Junto a isso, existe uma camada mais profunda envolvendo a *Bíblia* e sua composição, que ameaça a suposta homogeneidade empregada às escrituras pela tradução, e que depõe contra a visão literalista. A tradição conservadora atribuiu ao longo dos séculos a autoria do *Pentateuco* a Moisés (por volta de 1450 antes da era comum), sendo isso registrado em muitas edições da *Bíblia* publicadas no Brasil, como a *Revista e Atualizada de João Ferreira de Almeida* (SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL, 1993), que estampa acima do

---

<sup>5</sup> Como uma reportagem de 2014 do Site Gospel Prime com a manchete “Líderes cristão apontam os ‘piores erros’ teológicos do filme Noé e criticam: ‘Ensina o que jamais a bíblia ensinou’”.

<sup>6</sup> Mesmo que tal perspectiva seja afastada em qualquer culto, em função de uma contextualização histórica para justificar o consumo de carne de porco proibido em *Levítico* 11:7.



título de *Gênesis* os dizeres: *O primeiro livro de Moisés*, e assim subsequentemente nos próximos quatro livros.

Tal atribuição foi alvo de controvérsia, pela primeira vez, com A.B. Karlstadt (1486-1541) que, pontualmente, questionou que o livro de *Deuteronômio* (34:5) narra a morte de Moisés, logo ele não poderia tê-lo escrito. Ademais, o livro seguinte, *Josué*, apresenta nuances narrativas similares, o que poderia sugerir que o texto de *Deuteronômio* teria sido escrito em partes pelo mesmo autor. Por volta do século XVII, Richard Simon (1638-1712) levantou a possibilidade de o texto final ser uma colagem realizada por Esdras, (SANTOS, 2019) inaugurando, assim, o precedente teórico de uma composição mista do *Pentateuco* que, em uma evolução histórica, culminou no que hoje conhecemos como a Hipótese Documental.

A Hipótese Documental foi essencialmente arquitetada pelo alemão Julius Wellhausen (1844- 1918) e, posteriormente, amplificada por inúmeros autores. Trata-se de uma análise exegética do texto bíblico que sustenta a tese multiautoral para o *Pentateuco*, opondo-se à tradição da autoria integral de Moisés para tais livros. (SANTOS, 2019) (SILVA 2013). A contragosto dos mais fundamentalistas, a hipótese ganhou grande destaque no campo dos estudos teológicos e teoria literária, sendo inclusive citada em algumas edições da *Bíblia* que destacam que:

a antiquíssima tradição considera Moisés como autor do Pentateuco, sem afirmar, entretanto, que ele o tenha composto inteiramente. No estado atual da ciência bíblica, admite-se comumente que o fundo antigo de origem mosaica recebeu no decurso dos séculos da história dos hebreus **diversos acréscimos e modificações** particularmente nos textos legislativos do Levítico e do Deuteronômio. (BÍBLIA SAGRADA AVE MARIA, 1967, p. 17, grifo meu)

Tal conjectura se alicerça em evidências textuais dos originais bíblicos, que apontam para uma série de dessemelhanças em narrativa, tom e terminologias, presentes em um mesmo livro. A começar pelo uso variável de substantivos próprios na nominalização de Deus. No relato da criação em *Gênesis* (1:1), se faz o emprego de אֱלֹהִים (Elohim), e, em (2:7), de יהוה (Javé). O autor Javista (950-850 antes da era comum) faz uso de alegorias antropomórficas, presentes em narrativas de *Gênesis* a *Números*, atribuindo a Javé (ou Iahweh) características humanas, além de “um interesse especial na biografia pessoal, marcada por definições vívidas do caráter, tendo, ainda, interesse em reflexões éticas e teológicas, típico dos profetas”. Já o autor Eloísta, (750-700 antes da era comum) abandona a antropomorfia e traz uma menor consciência e reflexão ética, imprimindo maior objetividade ao texto (SILVA, 2013. p 7).

Tamanha heterogeneidade demonstra que um único autor dificilmente promoveria tantos recortes e segmentações em sua redação, o que resulta em algumas repetições

desnecessárias e até contradições<sup>7</sup>. Acredita-se, portanto, que o *Pentateuco* se trata de uma compilação de quatro fontes diferentes.

Além da Javista e Eloísta, há o autor Deuteronomista. O texto, caracterizado pela sua prolixidade, estilo prosaico e conselheiro, se apresenta como uma coletânea de leis e a recapitulação da trajetória do povo hebreu até então. Atribui-se à escola deuterocanônica a redação das narrativas históricas registradas em *Josué*, *Juízes*, *Samuel* e *Reis*. Há, também, o autor Sacerdotal. Aqui, trata-se efetivamente das descrições dos textos legislativos, centrando-se principalmente no livro de *Levítico* que estabelece os códigos religiosos, éticos e morais do povo hebreu (SANTOS, 2019) (SILVA 2013).

A *Bíblia de Jerusalém* (2002) dedica boa parte de seu paratexto, de introdução ao *Pentateuco*, para uma apreciação sobre os postulados da Hipótese Documental. A edição salienta que não é de maneira categórica que os originais atribuem a autoria da *Torá* a Moisés. Quando as Escrituras apontam para uma composição do profeta, segundo a *Bíblia de Jerusalém*, tratar-se-ia, apenas, de uma referência ao pequeno trecho no qual a informação estaria próxima, e não ao conjunto completo.

Para a edição, prepondera lembrar que a teoria documental é uma hipótese, assim, muitas de suas conclusões poderiam ser consideradas frágeis, pois remontar acontecimentos passados há tanto tempo, sempre estão a mercê do provável. O paratexto salienta que, embora haja respostas hipotéticas a respeito da origem do *Pentateuco*, sendo estas muitas vezes fragmentadas, vale mais do que permanecer sem resposta alguma. A *Bíblia de Jerusalém* prefere proceder sua análise a respeito do tema por um viés não de múltiplas fontes, mas pelo entendimento distintas tradições. Assim, seria possível compreender a inegável problemática literária presente no texto bíblico, a heterogeneidade e imprecisões dispostas em diferentes trechos, que uma leitura atenta, certamente, não deixaria passar.

Desde as primeiras páginas do Gênesis encontram-se duplicatas, repetições e discordâncias: dois relatos das origens, que, apesar de suas diferenças contam de maneira dupla a criação do homem e da mulher (1,1-2,4a e 2,4b-3,24); duas genealogias de Caim-Cainã (4,17s e 5,12-17); dois relatos combinados do dilúvio. (6-8) Na história patriarcal, há duas apresentações da aliança com Abraão (Gn 15 e 17); duas expulsões de Agar (16 e 21); três relatos da desventura da mulher de um patriarca em país estrangeiro (12,10-20;20;26,1-11); provavelmente duas histórias combinadas de José e seus irmãos nos últimos capítulos do Gênesis. Em seguida, há dois relatos da vocação de Moisés (Ex 3,1-4,17 e 6,2-7,7); dois milagres da água em

---

<sup>7</sup> Um exemplo emblemático é a passagem do relato da criação. Em Gênesis (1:26-31) é narrada a criação do homem e da mulher, já em Gênesis (2:5) volta-se a falar da criação do homem, agora surgindo do pó da terra, cita-se, inclusive, que não havia homem para lavrar a terra. Mas como poderia se no capítulo primeiro já havia o relato da criação do homem e da mulher? Na citação anterior a criação da mulher não partia da costela de Adão e nem remetia a esta interpretação que ao longo dos anos se utilizou para justificar a submissão feminina.

meriba 23 do Decálogo (Ex 20,1-17 e Dt 5,6-21); quatro calendários litúrgicos (Ex 23,14-19;34,18-23; Lv 23; Dt 16,1-16). Poderiam ser citados vários outros exemplos, sobretudo a repetição das leis nos livros de Êxodo, Levítico e Deuteronômio. Os textos se agrupam por afinidades de linguagem, de modo, de conceitos que determinam linhas de força paralelas que se podem seguir através do Pentateuco. Elas correspondem a quatro correntes de tradição. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p.24)

Bloom (2012) defende que tais características são tão próprias de cada autor que é possível identificá-las em diversas passagens, ainda que não se faça uso explícito do termo Javé ou Elohim para diferenciá-las. Assim, o que define as distintas visões de Deus por parte do autor Javista e Eloísta não é sua nomenclatura, mas as figurações atribuídas a ele. Bloom sustenta que o Deus Javista é destoante por sempre estar ligado às passagens peculiares envolvendo a intensa antropomorfia da escritura do autor Javista, como no relato em que Deus tenta assassinar Moisés por motivos obtusos, ou a de que o Todo Poderoso em pessoa cavou a sepultura do profeta. As representações de Javé se diferem das do autor Eloísta, mesmo que em alguns momentos a escola Eloísta nominalize Deus como Javé<sup>8</sup>.

Muitas dessas controvérsias documentais são obliteradas em grande parte<sup>9</sup> das traduções brasileiras da *Bíblia* e das exortações religiosas difundidas em mídias diversas. Uma característica textual expoente, mas homogeneizada pelo tradutor, na maioria das vezes, com os vocábulos *Senhor/ Deus* que são tratados apenas como sinônimos arbitrários. A partir dessa lógica, portanto se encaminha para evidência de que a tradução pode servir a propósitos, além da difusão de conteúdo. No que se refere à *Bíblia*, e assim ilustrarei nos próximos itens, a história demonstra que a tradução, para a religião, é um fato político muito antes de ser um fato linguístico.

---

<sup>8</sup> “Nos documentos E [Eloístas], o redator usa o Elohim para indicar a divindade e teria escrito por volta do ano 700 a.C. Escrito por volta do ano 700 a.C. Os documentos J [Javista] e E foram reunidos posteriormente por um compilador após a destruição de Jerusalém, por isso as siglas J e E, por muitas vezes, são usadas conjuntamente (JE). Tal editor não se preocupou demasiadamente em retirar ou alterar contradições nas fontes, motivo pelo qual é possível encontrar discrepâncias nas parênteses”. (SANTOS, 2019, p.6)

<sup>9</sup> Digo grande parte porque algumas edições fazem o uso dos termos Elohim e Javé, como por exemplo a *Bíblia de Jerusalém*. Ressalto, porém, que essa análise textual de multiautores é muito pouco difundida, atesto isso com minha própria experiência religiosa, que em quase uma década imerso na cultura evangélica nunca tive acesso a Hipótese Documental.

## 1.2 Segundo Nível: Pontos Expoentes do Percorso Histórico da Tradução Bíblica

Olhar para história da *Bíblia* é olhar para a história de sua tradução, pois ainda que em hebraico, a *Bíblia* sempre esteve, senão pelo olhar ocidental, à beira do inacessível (MESCHONNIC, 2010). Tal especificidade condicionou a Igreja (Católica ou Protestante) a transformar a tradução em um instrumento de propagação de sua mensagem e de seus propósitos. Assim, “a tradução bíblica não é de todo uma atividade pacífica. Ela oscila entre a necessidade do acesso ao texto bíblico e está sempre condicionada à sensibilidade expressa dentro do âmbito da dimensão religiosa.” (NUNES, 2016, p 18) Esse talvez seja o motivo pelo qual a tradução seja uma discussão tão evitada nas pensatas religiosas e nas composições litúrgicas e dogmáticas. É esse o universo que torna o apagamento das decisões humanas sobre o texto uma confortável e desejável fuga do pensamento crítico, pois, sendo a tradução um exercício inevitável de identidade, este desmascara as relações de quem traduz com o mundo a sua volta. É o que se convencionou chamar de historicidade, esse conjunto dos fatores que constituem a história de uma pessoa e que condicionam seu comportamento em uma dada situação (HOUAISS, 2001), podendo estar presente, no fenômeno tradutório, muito antes das escolhas lexicais. Na verdade, as bases do pensamento tradutor já nascem pela promoção dessas relações entre indivíduo e o meio. É dessa teoria de conjunto que nasce o

reconhecimento da inseparabilidade entre história e funcionamento, entre linguagem e literatura. E daí o trabalho para reconhecer a historicidade do traduzir e das traduções. Donde um outro posto de observação ainda, aparentemente fora de teoria: a história do traduzir. Assim a tradução no mundo ocidental, tanto que se tem agido a partir dos textos sagrados [a *Bíblia*] e de um mundo religioso, só pode ter por unidade a palavra e privilegiar, na sacralização generalizada da linguagem, a palavra pela palavra. (MESCHONNIC, 2010, p. XXIII - XXIV)

*Sola scriptura* era o mais paradigmático princípio do movimento reformista do século XVI. Esse pilar dogmático estabelece a envergadura entre a Igreja Reformada e a Igreja Católica, advogando que somente nas escrituras e pelas escrituras deveria ser pautada a magistratura da fé cristã. Nesse enquadramento, em 1534, Martinho Lutero apresentou ao mundo a primeira tradução da *Bíblia* para o alemão. Assim, previamente à dimensão comunicativa, a tradução luterana surge como marco da cisão entre a cosmovisão católica e a protestante. De antemão, a teoria da tradução de Lutero, ou talvez como impulso dela, se apresentava aqui a teologia de Lutero: a tradução sendo resultado da forma como o reformador interpreta o divino, a fé, a lei e a igreja. “A reforma favorece a tradução da Bíblia. Estas querelas são negócios de Estado, negócios de religião” (MESCHONNIC, 2010, p.

XLVII). A “constituição” cristã protestante nasceu do pensamento de um único homem para todo o mundo.

Para Furlan (2004), foi dessa erupção histórica que “as bases da tradutologia moderna” foram cunhadas, as reflexões tradutórias que Lutero apresenta como “princípios diretores” de sua tradução, presentes nas cartas abertas *Sendbrief* e *Summarien*<sup>10</sup>, são subordinados a sua visão teológica regimentada pela sua fé. Se Martinho configurou a *Bíblia* Protestante e legitimou a rejeição dos livros deuterocanônicos, fez isso por suas convicções. Sendo assim, ao adotar um inovador método de tradução e se afastar da convenção de palavra por palavra — em um universo que costumava-se até respeitar a ordem em que os vocábulos apareciam no original — ele o fez através da justificação pela fé, afinal, volto a lembrar, *todas as formas do sagrado e da relação com o divino impõem discursos particulares*, “o discurso da *Bíblia* é específico, é uma oralidade [subjatividade do *eu*]. A relação não é separável, aqui, desta oralidade [subjatividade do *eu*]” (MESCHONNIC, 2010, p. 229).

Se a tradução luterana como advento é um fator expoente da humanidade do texto bíblico, outros episódios emblemáticos da história atestam as atividades de intervenção do homem nas “sagradas” Escrituras, ora por questões políticas, ora religiosas. Segundo Parocshi (1993), o texto bíblico, desde a redação dos seus originais, é envolto em controvérsias e obscuridades. Até o início do século IV, o *Novo Testamento* passou por um intenso processo de cópias em que não se tem conhecimento do emprego de uma padronização ou critério textual em suas produções. Para satisfazer a necessidade de um público leitor, os autógrafos do *Novo Testamento* estavam espalhados por diversas comunidades cristãs. Diante da urgência da expansão do cristianismo, as igrejas, na maioria das vezes, empregavam copistas pouco experientes e até voluntários com habilidades gráficas escassas. Essas condições de produção adversas contribuem para que existam:

(...) inúmeras lacunas e imprecisões quanto à fidelidade das cópias dos textos bíblicos originais. A publicação e propagação desses documentos tidos como originais não encontraram as mesmas dificuldades que a *Bíblia* traduzida para as línguas vulgares sofreu, pois era o mecanismo para a reprodução do texto sagrado disponível na época. Durante o período greco-romano, era clara a interferência, inclusive, de comentários dos copistas no texto bíblico. A comunidade eclesiástica, na figura dos papistas, não fazia alertas aos leitores sobre as armadilhas de ter acesso a um texto que, talvez, não expressasse os textos-fonte em sua completude (NUNES, 2016, p.31).

O grande marco para a era copista dos escritos bíblicos foi promovido por Constantino I que, para fins de catequização dos recém convertidos em Constantinopla e para uma maior

---

<sup>10</sup> Publicadas respectivamente em 1530 e 1531.

propagação do cristianismo, encomendou ao Bispo Eusébio de Cesárea 50 exemplares da *Bíblia* (GIRALDI, 2008). Nunes (2016), através de Hubber; Miller (2010), discorre que Eusébio valeu-se da *Bíblia de Estudo Hexapla*, elaborada em seis colunas por Orígenes ( III d.C), a autora ressalva que tais cópias tiveram grande impacto para o exercício tradutório, pois foram essas as versões utilizadas, anos a frente, por Jerônimo como base para produção da *Vulgata Latina*.

O ponto de ignição do fenômeno tradutório para a *Bíblia Sagrada* foi dado séculos antes, por volta de 200 a 300 anos antes da era comum (SBB, 2013). Acredita-se que a *Septuaginta*<sup>11</sup>, tradução do *Antigo Testamento* do hebraico para o grego, foi encomendada pelo Rei do Egito e produzida concomitantemente por 72 tradutores. Sua necessidade era imperativa, pois a comunidade judaica da época, devido à ascensão do grego, estava com dificuldade de compreender o texto original em hebraico. Junto de sua importância cultural e religiosa, a *Septuaginta* se estabelece na história como um importante registro do pensamento tradutório de uma sociedade milenar, podendo dar indícios de como esse conhecimento evoluiu através do tempo, além disso, trata-se do primeiro suporte referencial para muitas traduções da *Bíblia* que viriam a partir de então. A exemplo, é o caso do Bispo Úlfilas (311-383), que no final do século IV,

[...] traduziu a Bíblia para a língua gótica, uma antiga língua germânica, a partir da Septuaginta (tradução do Antigo Testamento do hebraico para o grego, do século III a.C.) e do Novo Testamento grego. Originários das regiões meridionais da Escandinávia, os godos, povo de origem germânica, se distinguiram pela fidelidade a seus reis e por usarem espadas pequenas e escudos redondos. Nos séculos III e IV, eles invadiram e dominaram Roma e Atenas e passaram a exercer sua influência na Europa através do Império Romano. Úlfilas é conhecido como o Apóstolo dos Godos pela sua notável contribuição à evangelização da Europa no início da Idade Média. Ele converteu-se ao Cristianismo ainda jovem e se dedicou à carreira eclesiástica. Mais tarde, tornou-se Bispo e manteve estreito relacionamento com os cristãos e com o clero do Império Bizantino, no tempo de Constantino I. Antes de traduzir a Bíblia, teve de criar um alfabeto para a língua gótica. A cópia mais antiga da Bíblia traduzida por Úlfilas é o Códice Argenteus, do século V, feita pelos ostrogodos, ramificação dos godos que habitava nessa época o Norte da Itália. (GIRALDI, 2008, p. 25)

Anos mais tarde, com a propagação e popularidade do latim em detrimento do grego, surgiram inúmeras traduções latinas da *Bíblia* nos três continentes conhecidos até então. Por isso, em 382 da era comum, o Papa solicitou ao Padre Eusébio Sofrônio Jerônimo (320-420) uma revisão das traduções dos evangelhos da *Vetus Latina*, todas as traduções feitas a partir da *Septuaginta*. Tinha-se como objetivo uma padronização do texto para fins de catequização e uso na celebração de cultos (uma adaptação da Igreja para continuar influente na sociedade).

<sup>11</sup> Significa “setenta”, em referência aos 72 sábios de Israel que a produziram.

Jerônimo deu início ao seu empreendimento, mas, em 389, decidiu abandonar o trabalho de revisão para produzir uma nova tradução, para o *Antigo Testamento*, diretamente do hebraico.

Sua tradução completa para o latim foi concluída em 405. Inicialmente, rejeitada por muitos que estavam acostumados com as traduções vigentes, há 200 anos, da *Vetus Latina*, foi aos poucos ganhando popularidade até tornar-se amplamente difundida e assim receber o nome de Vulgata *Latina*. Tal tradução foi legitimada pela Igreja Católica em 1546 no Concílio de Trento, passando a ser também, assim como a *Septuaginta*, um referencial para as traduções posteriores (GIRALDI, 2008).

Outro indício histórico das relações humanas envolvendo a tradução bíblica são as influências linguísticas promovidas pela reprodução da *Bíblia* ao longo dos séculos. Para muitas comunidades, a *Bíblia* foi o primeiro documento a registrar graficamente a identidade linguística de uma dada sociedade (o que já identifica como a cristandade acabou por se mesclar tão profundamente em inúmeras culturas ao redor do mundo), foi o que ocorreu em 862 da era comum com a língua eslava. A pedido do Príncipe da Morávia (hoje Eslováquia) os sacerdotes tessalonicenses Metódio e Cirilo se incumbiram da missão (política-religiosa) de traduzir a *Bíblia* do latim para o eslavo, a fim de promover uma inclusão linguística dos convertidos da Morávia, que reivindicavam que os cultos fossem ministrados em seu idioma.

Para tal, os tradutores elaboraram o primeiro alfabeto eslavo e a partir dele empreenderam a tradução bíblica, bem como a tradução de cerimônias religiosas. Esse episódio influenciou tanto na difusão do cristianismo como também na sedimentação da língua eslava em países como a Bulgária, Sérvia e Montenegro, Romênia e Rússia.

Importa destacar a primeira tradução do *Novo Testamento* para língua inglesa. Publicada em Colônia, no ano de 1525, William Tyndale encontrou “certa rejeição”, ao ter seu trabalho proibido na Inglaterra e sendo assim, (como de praxe) condenado à força em 1536.

*A Bíblia* inglesa se forma a partir das versões de Tyndale, de 1530, e de Coverdale, retomadas por Thomas Matthew em 1537. Depois vem a *Geneva Bible* em 1560, a *Bishop`s Bible* em 1568. O conjunto, revisto por 47 eruditos, de 1604 a 1611, sob direção de Lancelot Andrewes, bispo de Winchester, tornou-se em 1611, a *Authorized Version* (ou *King James Version*), o texto que sem dúvida mais marcou a língua e a literatura inglesas. Ela continua, como uma obra, apesar traduções do século XIX e do XX. (MESCHONNIC, 2010, p. L)

Na língua portuguesa, os dois consoantes da história da tradução bíblica são João Ferreira de Almeida (1628 - 1691), para o caso Protestante e Antônio Pereira de Figueiredo (1725 - 1797), para o caso Católico. A *Bíblia* de Almeida “é o pilar desse texto sagrado na

língua portuguesa. Tal fato deve-se à *Bíblia* de Almeida ser o resultado do primeiro projeto de tradução integral do texto bíblico para o português” (NUNES, 2016, p. 50).

João Ferreira era um padre reformado, nascido no norte de Portugal e sobrinho de um monge com quem aprendeu muitas línguas na esperança de tornar-se padre. Mudou-se aos 14 anos para Holanda onde, especula-se, se converteu ao protestantismo com 16 anos. Posteriormente, Almeida dirigiu-se a Málaca (Malásia), onde deu início ao seu empreendimento de tradução do *Novo Testamento*, tomando como base o texto latino de Beza de 1557, e apoiando-se em versões da *Bíblia* em espanhol, francês e italiano. (GIRALDI, 2008; NUNES 2016). Importa notar que no escopo da tradução de Almeida estava a intenção de dar acesso à *Bíblia*, e assim

(...) compartilhá-la com os fiéis que demonstravam naquela época “um sincero desejo de saberem a verdade” (ALMEIDA, 1668, p. 3). A verdade a que ele se referiu estaria firmada na **cosmovisão cristã Protestante**, passando, assim, pela necessidade latente do acesso ao texto bíblico na língua das comunidades religiosas locais. Essa prerrogativa alinhava o padre reformado e tradutor português ao ideário de Martinho Lutero, pai da Reforma Protestante – em quem ele se inspirou e moldou a própria trajetória como tradutor e reformador no contexto da língua portuguesa. (NUNES, 2016, p. 50, grifo meu).

A tradução de Almeida assumiu desde cedo traços políticos. Seu trabalho estava sob a tutela de setores do governo holandês, que buscavam na tradução da *Bíblia* a serventia para os propósitos de expansão da Igreja Protestante holandesa. João Ferreira estava inserido no contexto de colonização da metrópole holandesa e da atual Indonésia (na época Índia Ocidental). “É fato que a expansão portuguesa e a cristandade católica já instaladas por essas regiões desde o século XV mantiveram a configuração linguística em que o português era a língua para o comércio e culto cristão” (NUNES, 2016, p.51). Almeida permaneceu em Malaca até meados de 1651; após, transferiu-se para o Presbitério da Batávia, na Ilha de Java (Jacarta, Indonésia). Ocupou o cargo de capelão e deu início aos estudos de teologia: “Durante os três anos seguintes, trabalhou na revisão da tradução que havia feito do Novo Testamento. Depois de passar por um exame preparatório e de ter sido aceito como candidato ao pastorado (GIRALDI, 2008, p.33)”.

Foi em 1676 que João Ferreira comunicou ao presbitério que havia encerrado seu processo de tradução. Necessitava da aprovação da instituição, o que só seria concedido após o aval de revisores indicados pelo próprio presbitério, a fim de homologar a licença de publicação junto a Companhia das Índias Orientais, na Holanda (GIRALDI, 2008). A Igreja Reformada, em sua ânsia de domínio, “sempre procurava usar estes revisores para exercer a



sua autoridade e controle sobre o trabalho do tradutor, para que se pudesse assumir a responsabilidade por essas traduções, recomendando-as às autoridades eclesiásticas ou seculares” (HALLOCK; SWELLENGREBLE, 2000, p. 101) A primeira edição do *Novo Testamento* de Almeida foi impressa em 1681, causando certa controvérsia por supostos erros que ocasionaram o mandato de recolhimento e destruição dos exemplares por ordem da Companhia das Índias Orientais.

Almeida faleceu em 1691 sem finalizar a sua tradução do *Antigo Testamento*. Segundo Girardi (2008), o padre reformado alçou completar a tradução do *Pentateuco*, interrompendo suas atividades em *Ezequiel* (48: 21). Em 1693, foi publicada uma segunda edição revisada do *Novo Testamento* de Almeida, e em 1694 a tradução do *Antigo Testamento* foi finalizada pelo pastor holandês Rev. Johannes op den Akker e finalmente publicada na Batávia em dois volumes no ano de 1751. A tradução de Almeida é uma das mais populares na esfera protestante, “sendo publicada pela Sociedade Bíblica do Brasil em três Versões: a Edição Revista e Corrigida de 1898, a Versão Revista e Atualizada de 1993 e a Edição Revista e Corrigida de 1995” (GIRALDI, p.32).

A primeira tradução integral da *Bíblia* Católica foi empreendida pelo padre Antônio Pereira de Figueiredo no final do século XVIII (aprox. 1778-1790). Figueiredo nasceu em Tomar, nas cercanias de Lisboa. O padre era um renomado historiador, latinista e teólogo, iniciou seus serviços tradutório em 1772 dedicando-se à tradução da *Vulgata Latina* para o português, encerrando em 1790 com a publicação em Portugal em 23 volumes. Seis do *Novo Testamento* e dezessete do *Antigo Testamento*.

A tradução da Bíblia feita por Figueiredo foi bem recebida pelos estudiosos da época, tanto católicos como protestantes. Autor da obra *Tentativa Teológica*, Figueiredo era um escritor elegante e primoroso, de larga erudição. A linguagem bonita e fluente de sua tradução caiu no gosto dos leitores portugueses e brasileiros, a ponto de muitos protestantes preferirem sua tradução à de João Ferreira de Almeida. Em 1804, foi publicada em Portugal a 2ª Edição da tradução de Figueiredo, revista pelo próprio tradutor. As notas de rodapé das duas primeiras edições da tradução de Figueiredo foram condenadas pela Igreja Católica Romana por defenderem o direito de os reis interferirem nas questões religiosas. Somente em 1864, a tradução de Figueiredo foi publicada no Brasil sem as notas condenadas nas primeiras edições e foi bem aceita pelos católicos e protestantes. Foi essa a primeira Bíblia impressa no Brasil. Em 1904, ela foi reeditada em Portugal com novas notas escritas pelo Padre Santos Farinha (GIRALDI, 2008, p. 32)

É saliente, na observação da história das traduções da *Bíblia*, que as Escrituras não são fruto de um texto ditado pelos céus. Dos momentos que vão da *Septuaginta* à *Bíblia* de Almeida e Figueiredo, é evidente que a difusão do livro cristão, através do exercício

tradutório, sempre esteve pautada por relações particulares de interesses e propósitos de domínio por parte da Igreja Católica e Protestante. Seja para expansão institucional, seja para sustentar novas teologias (como no caso de Lutero), ao longo de sua linha do tempo, a *Bíblia* foi traduzida, autorizada e revisada sob os fundamentos de ordem religiosa. Portanto, causa espécie o discurso de negação que envolve a *Bíblia* e sua tradução.

Sustentar que O Livro nunca foi manipulado ao longo do tempo e que se mantém imaculado, ao que diz respeito a interferências, é uma ignorância histórica que denuncia o quanto a tradução é usada para alicerçar o poder da religião cristã e justificar suas empreitadas políticas e sociais, latentes nos últimos anos. A *Bíblia*, historicamente, é um fato organizacional e político refletido através da linguagem, antes de ser um fato litúrgico ou divino. “A tradução aí se confunde com a história do divino, do sagrado, ao teológico-político e às lutas para se livrar disto. Sua história é a de sua política tanto quanto de sua poética. E mostra bem que não há teoria da tradução sem sua história, nem história da tradução, sem implicar aí a teoria” (MESCHONNIC, 2010, p. XLI).

Quadro 1- Alguns destaques do percurso histórico da tradução bíblica.

<b>Antes da era comum</b>		
Septuaginta	Tradução do velho testamento do hebraico para o grego.	Século III, antes da era comum.
<b>Na era comum</b>		
A Bíblia dos Godos	Tradução de Úlfilas para a língua gótica a partir da <i>Septuaginta</i> e do Novo Testamento grego.	Final do século IV da era comum.
Vulgata Latina	Tradução do Padre Eusébio Sofrônio Jerônimo para o Latim a partir da <i>Septuaginta</i> e dos originais gregos do <i>Novo Testamento</i> .	382 E.C
A Bíblia traduzida de Metódio e Cirilo	Tradução do grego para língua eslava pelos sacerdotes Metódio e Cirilo, a pedido do Príncipe da Morávia.	862 E.C
A Tradução de Wycliffe	Primeira tradução da <i>Bíblia</i> para o inglês, empreendimento de John Wycliffe a partir da <i>Vulgata Latina</i> .	aprox. 1388

<b>Reforma Protestante</b>		
A Bíblia de Lutero	Tradução de Martinho Lutero para o alemão a partir dos originais hebraicos e gregos. Utilização do modelo de equivalência dinâmica.	1522 - <i>Novo Testamento</i> 1534 - <i>Antigo Testamento</i>
A Bíblia de Tyndale	Tradução para língua inglesa de Willian Tyndale. Influenciado pela tradução de Lutero, desenvolveu seu trabalho a partir dos originais em hebraico e grego.	1526 - <i>Novo Testamento</i> 1530 a 1534 - Partes do <i>Antigo Testamento</i> .
A <i>King James Version</i>	Tradução para língua inglesa, sob direção de Lancelot Andrewes, a partir dos originais em hebraico, em grego e consultas a <i>Vulgata Latina</i> .	1611 - <i>Obra Completa</i> .
<b>Em Língua Portuguesa</b>		
A Tradução de Almeida	Tradução para língua portuguesa a partir do texto latino de Beza (1557) e apoio em traduções do espanhol, francês e italiano.	1676 - <i>Novo Testamento</i> . 1694 - <i>Antigo Testamento</i> .
A Tradução de Figueiredo	Tradução para língua portuguesa a partir da <i>Vulgata Latina</i> .	1790 – Integralmente.

Fonte: elaboração própria.

Nota: baseada em Giraldi (2008) e Meschonnic (2010).

### 1.3 Terceiro Nível: A Tradução da *Bíblia*, Seu Uso Institucional

Este nível será breve, visto que alguns de seus aspectos serão ampliados mais adiante (cf. 3.2 e 3.3). Aqui, importa apresentar o uso do próprio texto bíblico como um artifício para denotar a sua humanidade. Como mencionei, *discutir a tradução da Bíblia pressupõe questioná-la*. Por mais que essa afirmação possa soar retumbante nas veredas do academicismo, é ela que promove o debruçar de olhos para tradução como ciência. Quando digo ciência, me refiro além de a sua acepção básica (de experimentação e observação). Falo do conhecimento como fonte de informação, sobre saber que um determinado elemento existe e que sua existência deve ser considerada. Uma vez que o desconhecido e o oculto não são analisados, estudados, duvidados ou criticados. É sobre esse manto de desinformação que o uso da tradução bíblica se estabelece nos tempos atuais. A história comprova que os detentores da informação são os detentores do poder; não é por menos que a educação é a

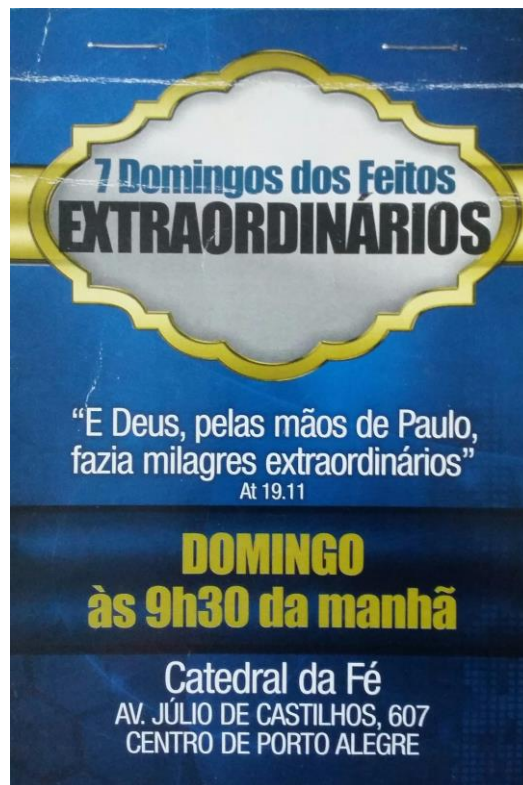
maneira mais almejada de ascensão social. Interpelar a tradução das Escrituras é retirar uma fina película para se deparar com questões bem mais profundas.

Ao longo da escrita deste trabalho tenho percebido o quanto problemas evidentes no texto bíblico são negligenciados pela leitura espiritual proposta pela religião, a ponto de parecer que todos têm uma convenção implícita para relativizar uma série de fatos controversos que são narrados no Livro. Como a passagem de *Gênesis* (19:7-8), que retrata Ló oferecendo suas filhas para um estupro coletivo, a fim de salvar um anjo que o visitava; ou ainda, quando o mesmo personagem, em *Gênesis* (19:31-36), engravida suas duas filhas (vale lembrar, que este é o personagem famoso por ser considerado, por Deus, a única pessoa digna de ser salva do destino cruel infligido, também por Deus, a Sodoma e Gomorra). Acerca desses episódios, Richard Dawkins aponta que:

[...] grande parte da Bíblia não é sistematicamente cruel, mas simplesmente estranha, como seria de se esperar de uma antologia caótica de documentos desconjuntados, escrita, revisada, traduzida, distorcida e “melhorada” por centenas de autores anônimos, editores e copiadores, que desconhecemos e que não se conheciam entre si, ao longo de nove séculos. Isso pode explicar uma parte das esquisitices da Bíblia. Mas infelizmente é esse mesmo volume estranho que fanáticos religiosos consideram a fonte infalível de nossos princípios morais e nossas normas para viver. (DAWKINS, 2007, p. 305-306)

Pode-se questionar que essa é uma discussão de ordem exegética, hermenêutica ou teológica, mas não é somente. Essa é uma discussão também sobre tradução, pois é pela tradução que de fato a *Bíblia* nos interfere. No Brasil, as liturgias e tradições cristãs foram alicerçadas nas palavras em português (cf. Figura 2), livros, palestras e eventos religiosos são vendidos e justificados nos preceitos da *Bíblia* em português. As críticas ao movimento LGBT, por parte de religiosos, e a oposição ao aborto por políticos conservadores, por exemplo, são pautados em argumentos bíblicos, teorizados a partir de uma tradução. Não se lê a *Bíblia*, se lê uma tradução. É este truísmo que se faz de tudo para esquecer. Os teólogos que a citam, os pastores e padres que a usam, o fazem em tradução (MESCHONNIC, 2010).

Figura 2 — Uso de trecho traduzido da *Bíblia* para fundamentar prática litúrgica da Igreja Universal



Fonte: acervo do autor.

Discutir a tradução da *Bíblia* é evocar a todas as incongruências levantadas nos níveis predecessores, é proferir um “não é bem assim” para todo o poder e estrutura da religião cristã, que agora se estende até nossa democracia. Em um universo de discussões políticas permeadas por afirmativas como “está escrito na *Bíblia*”, a tradução torna-se o epicentro para pensar a nossa realidade.

Essas dissonâncias que envolvem o texto bíblico, desde as divergências canônicas até às controvérsias documentais, do percurso histórico das traduções até o seu papel nos dias atuais, certificam a presença de uma relação particular, que nada mais é que as percepções e decisões pessoais de um indivíduo, cunhadas nos pilares do cristianismo. A *Bíblia* é um produto humano. Se relacionar com a espiritualidade impõe inerentemente uma abordagem com o *eu* pessoal, e este *eu* sempre irá pautar suas decisões de acordo com suas impressões da realidade. Ainda que exista uma inspiração divina para o conteúdo documentado nas Escrituras, o julgamento que determina o que é sagrado, bem como a tradução do divino, sempre serão um ato implacavelmente humano, a própria existência de duas *Bíblias* (Cf.1.1), ou seja, duas leis antagônicas, comprovam uma fragilidade do que forçosamente se tenta

estabelecer como claro e categórico. Na verdade, nada envolvendo o texto bíblico deveria ser tratado de tal maneira.

Diferente do Corão, que se impõe por todos os lados no Islã, em sua língua, a *Bíblia*, no mundo cristão, só foi conhecida e praticada como texto religioso fora do judaísmo através das traduções que foram os originais segundos: a *Septuaginta*, a *Vulgata*, [...] a tradução de Lutero e a *King James Version* [...]. Este efeito, tão massivo que passou despercebido, se agrava pelo fato de que em país católico, na França, particularmente, [e talvez seja também o caso do Brasil] não existe nem existiu original segundo, nem grande tradução da *Bíblia*, cujo texto é assim duplamente apagado. Uma das duas origens (a grega ou a hebraica) deste mundo, como se diz comumente, é assim o objeto de ocultação múltipla (MESCHONNIC, 2010, p. XLI).

Seja pelas tomadas de decisões que compõe O Livro como uma colagem, ou pelas inegáveis influências situacionais que os hebreus passaram, principalmente ao que tange suas relações de intercâmbio com outros povos (egípcios, gregos e romanos), a *Bíblia* não sai da história imaculada de processos de transformação e, talvez, nem mesmo saia dotada legitimidade para figurar como lei. Mas como democratizar esses saberes senão pela tradução? É nela que tudo foi pautado, os pilares do cristianismo estão sustentados por tradutores. Julgar isso abalaria quantas estruturas? Se, como Lutero estabeleceu, *sola scriptura* deve ser considerada para guiar a cristandade, então a *Bíblia* não se caracteriza como o maior advento de tradução por ser o livro mais disseminado, lido ou vendido. A *Bíblia* é o maior fenômeno tradutório da história, pois a sua tradução é a fonte de poder da Igreja Cristã neste mundo.

#### 1.4 Encaminhamentos

Nesta seção, elevei a argumentação a um confronto com a ilusão de que a *Bíblia* se trata da transcrição das palavras (em sentido ordinário) de um Deus onipotente. Evidentemente, seriam muitos os estudos e pesquisas que poderiam ser evocados para despir esse manto de divindade e de não influência do homem nas Escrituras. Escolhi articular os três níveis – a controvérsia canônica e documental (cf. 1.1), o percurso histórico das traduções (cf. 1.2) e a instrumentalização da tradução bíblica para fins institucionais (cf. 1.3) – não exatamente por serem evidências que exigem um rico experimentar científico. Pelo contrário. O que me impressiona, e falarei muito disso nesta análise crítica, são estas nuances tão evidentes que, por alguma razão, se insiste invisibilizar. A *Bíblia* e sua tradução, antes de qualquer perspectiva, é sobre o sujeito e a sociedade. Não por menos, na próxima seção tratarei de uma poética desses dois elementos.

## 2. A POÉTICA DO TRADUZIR PARA (NÃO TÃO) INICIANTE

*Você precisa entender, a maioria destas pessoas não está preparada para despertar. E muitas delas estão tão inertes, tão desesperadamente dependentes do sistema, que irão lutar para protegê-lo.*

### **Matrix**

Seja pela numerosidade de pares de idiomas a que pode estar sujeita, seja pelas suas plurais modalidades de exercício, a tradução é, nos domínios das ciências humanas, uma das alçadas mais férteis para produção de saberes, métodos e hipóteses. À vista da coleção de teorias a que se pode valer, importa notar o porquê da poética do traduzir como alicerce da discussão a qual pretendo. Cabe assinalar que não se trata de uma teoria de fácil articulação, nenhum acadêmico se atreveria a dizer o contrário, não é à toa que a *Poética do Traduzir*, em excerto prefacial, é classificada como *um dos maiores desafios a que se pode estar sujeito*<sup>12</sup>. Não obstante, o debate acerca da tradução bíblica não se desenvolve em plano pacífico, supõe questionamento de estruturas políticas e religiosas, e suscita invariavelmente o controverso e o polêmico. Por tais especificidades, aos propósitos deste trabalho uma visão redutora da linguagem não é bem-vinda, visto que, mais do que o próprio traduzir, o traduzir da *Bíblia* se posiciona *no ponto* de intersecção das ciências humanas, e somente na poética e pela poética essa convergência pode ser assistida.

É imperativo ressaltar que desdobrar em totalidade a *Poética do Traduzir* não está no escopo deste trabalho, os pensamentos de Henri Meschonnic são de tamanha riqueza, em erudição e referências, que são fonte para uma gama de notáveis produções que se dedicam para tal, como o trabalho de Lamonatto (2017) “(Re)Conhecendo A Poética Do Traduzir: Temas Da Tradução Revisitados”, ao qual recorrerei, seguidamente, neste capítulo.

A atenção desta seção está voltada para os pilares com os quais Meschonnic estrutura sua teoria e que contribuem para a visão não redutora da linguagem, a única que dá cabo das idiosincrasias que envolvem o debate da tradução das Escrituras.

Isto posto, começarei pela apresentação do que se entende por visão redutora da linguagem, promovida pela translação em volta da noção velha de signo (cf. 2.1). Seguirei com a exposição (cf. 2.2) das razões para se dizer poética do traduzir e não tradutologia,

---

<sup>12</sup> Meschonnic, 2010, p. XI



finalizando com as implicaturas do ritmo e oralidade na tradução (cf. 2.3) e como essa perspectiva poética lê a tradução bíblica (c.f 2.4). Vale ressaltar, que não cabe a mim, provar a pertinência das críticas de Meschonnic ao estudo da linguagem, sua própria obra o faz. O que toca a mim é descomplicar essa tão imponente teoria. Se ela confronta estruturas estabelecidas e combate dogmas perpetuados, muito se assemelha com a minha crítica, que certamente não sai ileso da sensibilidade alheia.

## 2.1 O Fim do Império do Signo!

Meschonnic compõe a poética do traduzir, no âmbito da linguagem, como uma teoria de conjunto. Em sua inerência crítica, a poética tem por objetivo levantar “poréns” a dogmatismos há muito perpetuados pelo saber tradicional da linguagem na filosofia, na linguística, na antropologia e na literatura. São diversos os pensadores desafiados pelo autor: “Platão, Aristóteles, René Descartes, Gottfried Leibniz, Johann von Herder, Martin Heidegger, Jacques Derrida, os estruturalistas, os formalistas, entre outros, estão constantemente presentes no debate proposto por ele” (LAMONATTO, 2017, p.17). A poética problematiza o que é tido como verdades estanques, o que Meschonnic classifica como uma *visão redutora da linguagem*, pois todas elas partem do signo como uma representação da linguagem, reduzindo o todo à velha díade de *forma e conteúdo*, este último ganhando a maior parte das atenções.

Para o autor, o logro que se monta ao alicerçar a ideia de linguagem na noção de signo é uma visão descontínua que exclui o elemento mais básico dessa equação: o homem. O império do signo, sobretudo a busca pelo significado, assume a linguagem como algo estático, que independe do fator humano; reduz a linguagem a um código de acesso a um conteúdo, ou a busca por uma verdade absoluta, como se em algum lugar do abstrato existisse *a verdade* indubitável. Nessa conjuntura, a tradução se posiciona como o maior observatório desse ponto fraco da noção de linguagem, pois, como reflete Meschonnic (2010, p.XX), “é o ponto onde a confusão entre língua e discurso é a mais frequente, é a mais desastrosa”.

A língua é, segundo o teórico e numa inspiração saussuriana, um sistema da linguagem que evidencia o entrelaçamento entre uma cultura, uma literatura, um povo e uma nação, além dos indivíduos e o que eles fazem dessa amálgama. Por esse ângulo, no sentido básico que *o linguístico* atribui ao traduzir — a passagem de uma informação de uma língua para outra — as questões de senso e ética coladas a uma língua se limitam ao seu próprio

sistema<sup>13</sup>. Ou seja, o aprovável, reprovável, moral e imoral de uma língua estaria preso a sua morfologia, ao seu léxico e a sua sintaxe. Meschonnic recorre aos pensamentos de Humboldt e Benveniste para refletir sobre esse postulado e sobre a noção de discurso. O discurso é a atividade de um indivíduo em vias de falar, o que implica a matrícula do seu *eu* gramatical no seu discurso particular. Logo, essa enunciação não se limita ao lógico e ao ideológico, segundo os padrões sistêmicos; ela avança para uma atividade do sujeito, que é o sujeito da enunciação e torna subjetiva toda essa equação. O subjetivo do discurso em padrões rítmicos e prosódicos (MESCHONNIC, 2010).

Por conseguinte, se fala então de uma escrita, um registro na realidade, que transforma os valores de línguas em valores de discurso, por meio de uma organização da subjetivação no discurso. Tal como elabora Meschonnic, ao se falar de tradução, tarda a chegar o momento em que paramos para pensar os valores do discurso segundo os padrões tradicionais do signo. Não devemos buscar uma tradução da língua, mas a tradução do discurso e desta escritura. À vista disso, o autor postula que a literatura (neste ponto, pode-se até pensar no sentido canônico) e a tradução são as duas atividades mais propícias a se enxergar o uso da linguagem, “este compreender não é senão a teoria da linguagem. Sob pena de não fazer como os linguistas que são surdos à literatura” (MESCHONNIC, 2010 p. XXI). Essa surdez, uma visão redutora da linguagem. A poética: o reconhecer da história e funcionamento da linguagem e literatura (agora não somente no sentido canônico) como inseparáveis.

Mais uma vez, o traduzir é um terreno revelador e concreto dos procedimentos que a linguagem assume, pois, a exemplo disso, temos os textos antigos que acumulam diferentes traduções ao longo dos anos: “é aí que se pode confrontar um invariante, e suas variações. Seus por que, seus como. O único terreno de experimentação da linguagem: onde podem indefinidamente recomeçar experiências” (Meschonnic, 2010, p. XIX). Perpetuar a tradução sobre o império do signo é, a duras penas, perpetuar — o que para o crítico é — o pseudorealismo, que induz a traduzir o sentido isoladamente, quando em realidade nunca está só. Esse apagamento acomoda a poesia e a literatura, à redução da palavra como unidade, mas para poética a unidade é o discurso, não a palavra:

(...) a unidade é da ordem do contínuo — pelo ritmo, a prosódia — e não mais da ordem do descontínuo, onde a distinção mesmo entre língua de partida e língua de chegada volta a reunir a oposição entre significante e significado. O alvejador esquece que um pensamento *elabora* alguma coisa na linguagem, e é aquilo que ela faz que fica por traduzir. Daí que, a oposição entre *fonte* e *alvo* não tenha mais

---

<sup>13</sup> Podemos dizer sistema o conjunto de convenções e regramentos de um idioma. Sua gramática, sua sintaxe, sua morfologia.

nenhuma pertinência. Só o resultado conta. (MESCHONNIC, 2010, p. XXXI, grifos do autor).

O comando do signo nos deixou cegos ao discurso. A redução que o signo impetra à linguagem, como unidades da língua, limita o entendimento da linguagem como um todo e nos detêm em noções dogmáticas e isoladas sobre a linguagem, separando o referencial e o referenciado. O discurso desmascara a relação que se impõe ao traduzir, e a leitura do traduzir, um pensar sobre os sujeitos e as suas histórias.

## 2.2 E Essa Tal De Poética?

Antes de tudo, importa clarificar dois pontos. O primeiro é que não se trata de uma poética da tradução, é uma poética do traduzir. Concerne em “marcar que se trata da atividade, por meio de seus produtos” (MESCHONNIC, 2010 p. XIX), é na atividade que se marca o sujeito, é sobre a articulação da linguagem, da literatura e da poesia para chegar ao resultado. O segundo diz respeito à apropriação que se faz em *Poética do Traduzir* de certos termos, com sentido expandido além do cânone, o que pode gerar confusão para alguns leitores. Digo o ritmo, a oralidade, a literatura. Por hora, falo sobre a literatura, que para o crítico é “o próprio discurso ordinário”, englobando assim “tanto as obras literárias (romances, poemas etc.) quanto a produção do discurso comum”. O autor chama atenção para o “conjunto da teoria, que incluiria, então, a teoria da literatura e a teoria da linguagem” (LAMONATTO, 2017 p. 109). Dito isso, passo à tal da poética.

Meschonnic (2010, p.3-6) apresenta três razões para dizer poética e não tradutologia.

A primeira é o que a poética implica de literatura, interrompendo a prática de teorias linguísticas contemporâneas que trabalham a linguagem isolada da literatura. Para o autor, desconsiderá-la é contraproducente, pois fabrica-se um tipo de conhecimento com circulação apenas “na bolha” e impede uma expansão do saber além dos domínios de uma determinada disciplina. Meschonnic concebe, então, a poética como uma teoria conjunta, que se integra de outros saberes, fala-se da filosofia, da antropologia, da política, da literatura, etc. “A poética só se desenvolve em procedimento de descoberta” (MESCHONNIC, 2010, p.3), se agrega ao seu funcionamento à teoria da linguagem e da literatura. É através disso que ela desempenha um papel além do sentido de poética atribuído pelo pós-estruturalismo, de descrição de estruturas narrativas; a poética desempenha uma função crítica. Toma-se por crítica reconhecer as estratégias. Ou seja, crítica quer dizer reconhecer e se posicionar contra “a manutenção da ordem constituída pelos dogmatismos fenomenológicos ou semióticos”

(MESCHONNIC, 2010, p.3) que produzem as bolhas de saberes cíclicos. Está aí o papel revelador da literatura para teoria da linguagem.

A segunda razão: trata-se da poética permitir discriminar, em um texto, os problemas de ordem filológica, dos problemas “propriamente poéticos”. Tomam-se problemas filológicos como aqueles atribuídos ao saber da língua: semântica, sintaxe, ortografia. Já os problemas propriamente poéticos têm a ver com assumir a posição do sujeito na equação; é aí que a teoria de conjunto ganha espaço pois envolve o reconhecer, envolve a literatura e envolve o social, pois

para a poética, estudo das obras literárias, torna-se, por isto mesmo, permanecendo ou tornando-se o que ela é, uma poética do sujeito, uma poética da sociedade. Uma solidariedade do poema, da ética e da história. a poética da tradução constrói o estudo do traduzir, em sua história, como exercício da alteridade, e coloca à prova da lógica da identidade. Assim, a etnologia contemporânea aparece cada vez mais como uma etnologia de si própria depois de ter sido uma etnologia do outro (MESCHONNIC, 2010, p.4).

Meschonnic afirma a tradução como indivisível das relações interculturais e suas transformações. A tradução é a testemunha da implicatura da historicidade e das facetas das formas que a linguagem assume, como formas de vida. É a ética, é a política. Desmascaram-se, portanto, as práticas ligadas ao *eu*, os elementos normativos, as resistências ligadas aos mitos da língua que por sua vez também são os mitos políticos, pode-se falar na teoria da sociedade.

Por fim, a terceira razão: é “um efeito epistemológico: precaver-se contra o cientificismo estruturalista-semiótico” (MESCHONNIC, 2010, p.4), o autor adverte a respeito da operação de pureza desse paradigma, do afastamento sistemático do contínuo na intrínseca separação de forma e conteúdo, imposta pelo signo. Isso limita a ciência ao seu próprio universo de impedimentos, uma barreira imposta pela própria teoria que a impede de transcender a si mesma.

Assim sendo, Meschonnic esclarece: a poética do traduzir não é uma ciência, uma vez que a impostura de *ciência* carrega a propensão de uma confusão terminológica, “uma germinação ideológica do termo, quer dizer, um filosofismo” (MESCHONNIC, 2010, p.5), as diferentes acepções de ciência ao longo do tempo poderiam impor um comportamento determinado e esperado para poética. Não. A poética não se comporta segundo nenhuma expectativa de ciência, ela é uma teoria crítica: “Crítica da ciência cada vez que aquela se identifica com o saber, aquilo que Horkheimer chamava a teoria tradicional” (MESCHONNIC, 2010, p.5). A poética trata da teoria do signo além do paradigma dualista,

assume as nuances paradigmáticas da filosofia, da teologia, do social e do político, sobretudo do sujeito. Existe na poética uma “recusa às regionalizações tradicionais, mas também no sentido em que ela se funda como teoria da historicidade radical da linguagem” (MESCHONNIC, 2010, p.5). Portanto, cabe avaliar não com os conceitos da língua. É essa a deixa para a tradução; nela, se molda a inseparabilidade da teoria e da prática, cabe a ela assumir o discurso além dos conceitos de língua, é necessário aceitar um risco maior que está além das normatizações da língua, é imperativo cessar a ignorância do ritmo e admitir seu papel marcador de identidade. Então o traduzir será diferente, a tradução será pensada não como uma interpretação, mas como a portadora dela, alcançando sua própria literalidade.

Para fins de conclusão, vale condensar a poética do traduzir como uma teoria crítica de tradução, que leva em consideração fatores políticos, históricos e sociais, vinculados ao autor/texto original e ao tradutor, com o propósito de analisar, não somente, aspectos estruturais, mas também, as implicações discursivas e enunciativas. Dessa forma, o traduzir é um observatório da linguagem, um terreno de experimentação para teoria do sujeito, para teoria da sociedade.

### 2.3 Ritmo? Existe isso na tradução?

Em primeira instância, é imprescindível, para compreensão do ritmo na linguagem e seu papel na poética, um desprendimento do emprego generalizado da noção de ritmo. O pensar do ritmo na linguagem, tal como aqui proponho, se opõe ao pensar do ritmo na canção, como é visto em geral. Para tanto, importa voltar aos alicerces da problematização de Meschonnic, evocando os pensamentos de Benveniste na sua crítica acerca da etimologia do termo. Benveniste (2005) promove, em *A Noção de Ritmo na sua Expressão Linguística*, uma viagem através das acepções de ritmo ao longo da história; o autor nos diz que vem da unificação do homem e da natureza, sob a consideração do tempo, as condições para a projeção do ritmo e seu conceito generalizado no vocabulário ocidental moderno. A partir de uma extensa pesquisa em dicionários, o linguista aponta que, no grego, ritmo (ῥυθμός) é o abstrato de fluir (ῥεῖν), sentido tomado, segundo Boisacq, pelo movimento das ondas do mar.

É interessante notar, para Benveniste (2005), que por meio da observação e a relação com a natureza, a humanidade construiu sua ideia primordial de ritmo. Entretanto, Benveniste considera essa ligação semântica, em primeira análise, impossível. Ainda que, seja compreensível uma relação morfológica entre ῥυθμός (ritmo) e ῥεω (fluir). O mar não flui, “jamais se diz ῥεω a respeito do mar, e aliás jamais se emprega ῥυθμός para o movimento das

ondas” (BENVENISTE, 2005, p. 362). Em contrapartida — infere o linguista— o que flui é o rio, ritmo significa “fluxo”, “escoamento”. Contudo, uma corrente de água não possui um ritmo, assim não é possível para o teórico sentenciar como ῥυθμός poderia ter ganho o valor da palavra ritmo.

Benveniste parte então para um afresco das noções de ritmo na filosofia. Versa o autor sobre o emprego do termo por filósofos como Leucipo, Demócrito, Aristóteles e Heródoto (para citar alguns); todos estes, em variadas situações<sup>14</sup>, aplicando ῥυθμός (ritmo) com o valor de “forma”. Assim, Benveniste postula três considerações:

1° que ῥυθμός nunca significa “ritmo” desde sua origem até o período ático; 2° que nunca se aplica ao movimento regular das ondas; 3° que o sentido constante é “forma distintiva, figura proporcionada, disposição”, nas mais variadas condições de emprego, aliás. Igualmente os derivados ou os compostos, nominais ou verbais, de ῥυθμός, sempre se referem apenas à noção de “forma” (BENVENISTE 2005, p. 366).

Este sentido de forma, segundo o autor, foi a única acepção atestada até metade do século V, sendo a noção moderna de ritmo uma derivação de posição secundária, esta precisada por Platão que realizou o emprego de ritmo sob um prisma de “forma distintiva”, “disposição” e “proporção”. O filósofo articula o termo como “uma sequência ordenada de movimentos lentos e rápidos, assim como a ‘harmonia’ resulta por alternância do agudo e do grave”. Assim, Platão relaciona o ritmo com a dança e a forma do movimento do corpo, se considera então uma medida submetida a uma ordem, podemos falar, portanto, do ritmo da dança, de “uma marcha, de um canto, da dicção de um trabalho, de tudo o que supõe uma atividade contínua decomposta pelo metro em tempos alternados” (BENVENISTE, 2005, p. 369). Daí a noção atual de ritmo e sua relação imediata, do senso comum, com a música.

Notoriamente, Meschonnic estabelece sua crítica ao ritmo no discurso opondo-se às noções platonianas. A poética do ritmo se afasta de uma noção análoga à música e à linguagem, uma vez que as unidades das duas esferas são antagônicas (NEUMANN,2016).

Para Meschonnic (2010) ritmo trata-se da “organização e a própria operação do sentido no discurso, a organização (da prosódia à entonação) da subjetividade e da especificidade de um discurso: sua historicidade” (MESCHONNIC, 2010, p.43). O entendimento do ritmo põe em xeque a regência do signo e o dualismo dogmático de forma e sentido, o ritmo transforma toda a tradução à teoria da linguagem. Como diz o próprio autor,

---

<sup>14</sup> Para fins de redação e concisão não cabe me estender na exposição que Benveniste faz para os variados empregos de ῥυθμός (ritmo) na filosofia. Entretanto, assinalo a importância do texto original e prescrevo Neumann (2016) como um excelente apoio teórico.

um método eficiente para transparecer o ponto fraco de uma determinada teoria da linguagem é submetê-la a poesia (podemos pensar no sentido canônico), observar como se trata a glossemática, a gramática gerativa, a semiótica, a pragmática. Tudo retorna a dualidade do signo, aquela separação entre a literatura e a língua comum, tais teorias se proibem de uma descrição do funcionamento empírico da linguagem. A tradução, acima de tudo, é uma questão empírica (MESCHONNIC, 2010).

Na tradução da literatura, a poética é necessariamente pressuposta: daí aparece cruelmente a ausência de uma poética, em certos tradutores, que acreditam resolvidos os problemas, geralmente, só pela filologia, ou por uma linguística da tradução, que faz apenas uma aplicação didática e dogmática do dualismo tradicional (o sentido e a forma) conformando-o segundo os modos linguísticos, a gerativa ou a pragmática (MESCHONNIC, 2010, p. 42)

O crítico reitera que é imperativo passar a tratar o ritmo como um “caráter imediato e fundamental da linguagem”, o ritmo é capaz de renovar o exercício da tradução, pois ele constitui um critério para a historicidade das traduções” (MESCHONNIC, 2010, p. 41-42). Meschonnic vê a língua como um paradoxo, ela enquanto uma categoria de pensamento, nunca é acessível de forma direta. A língua só é palpável na medida de suas particularidades, nas suas maneiras de falar por meio das ideias do tradutor sobre a língua, ou das ideias de qualquer outro sujeito sobre ela. Essas ideias são sempre históricas, tem a ver com o sujeito, sobre seus moldes sociais e ideológicos. Dessa característica não se pode escapar, é — em analogia do autor — uma grade, sendo que “a primeira ilusão que esta grade produz é fazer crer que ela não existe. Todo modelo linguístico participa disto. Sendo invisível, passa pela natureza das coisas. É o que ocorre com o modelo dualista do signo, neste caso” (MESCHONNIC, 2010, p.42).

Em vista disso, é chegada a hora de afastar o discurso do tradicionalismo dualista, ele não está em posição de emprego do signo, mas em uma configuração de atividade do sujeito regida por nuances de uma história, de uma cultura e de uma língua. Se por meio do discurso, despontam as relações sintagmáticas e paradigmática constituintes da significância, o sentido encontra-se no domínio do sujeito e não da língua (NEUMANN, 2016). Este pode ser levantado como um dos grandes impulsionadores de más traduções, a tradução não deve ser pensada com os pressupostos da língua, do enunciado ou do signo, é no ritmo, para pensar discurso, que se deve atuar.

O discurso é a unidade da tradução. Conforme defende Meschonnic (2010), o objetivo da tradução deve deixar de ser o sentido e passar a ser bem mais que isso, tornando-se o que inclui o sentido: o modo de significar. Um tradutor, ao atuar, deve estar em consonância com

as suas próprias ideias da linguagem. Em sua tradução inscreverá sua percepção, tanto ou mais que a sua clareza sobre o texto. A tradução expõe, em primeira instância, as ideias do tradutor, elas se articulam como um mediador entre o original e a tradução. Este mediador, ainda muito desconhecido por todos, é o gosto, a cultura a situação do sujeito envolvido nessa equação. A partir dessa noção de ritmo, e levando em conta esta inscrição do sujeito no discurso, a poética do traduzir remonta uma nova noção de oralidade, não estagnada apenas na aceção de fala, mas na subjetividade. Assim,

Meschonnic (ibid.) distingue entre o que chamou de “ato de enunciação” e “atividade de enunciação”. Para o autor, o texto é visto como uma atividade de enunciação, no qual a oralidade figura como a inscrição do sujeito, implicando um engajamento do leitor que participa do texto, tendendo a fundir o tempo do texto com o tempo do leitor. Por isso, ao pensar sobre os problemas da oralidade não é possível não se deparar com aqueles do sujeito. A oralidade é concebida então como o ritmo linguístico, cultural e forma-sujeito, o que a solidariza com a literatura e o falado, pois, tais modos de significar partilham dos mesmos meios, mas os organizam de formas diferentes, segundo uma pluralidade de modos de significar (NEUMANN, 2016, p. 77).

O exemplo magno de oralidade, conforme elabora Meschonnic (2010), é o discurso da *Bíblia*, pois é um discurso específico, e assim sendo, principalmente ao que tange a relação com o sagrado e o divino, é inseparável da oralidade. Os reflexos da poética do traduzir no pensar crítico sobre a tradução bíblica são imediatos. Como já dito (c.f. capítulo 1), a *Bíblia*, ainda que isso seja muito controverso, tem um papel medular na constituição dos padrões éticos e morais da sociedade ocidental. A *Bíblia* jamais chegou até nós senão pela tradução, uma tradução “através da história do olhar ocidental sobre a *Bíblia*” (MESCHONNIC, 2010, p. 243). Este olhar é o olhar do signo, que dividiu tudo em prosa e poesia, que só vê sentido e forma; uma perspectiva baseada no signo estático, a busca pela “palavra de Deus”, como se esta estivesse pendurada em algum lugar entre as nuvens. Ao reformar a igreja e instituir a *sola scriptura*, Lutero promoveu a visão tradicionalista do signo, não somente na perspectiva da tradução bíblica, mas para toda a tradução. Entretanto, o ritmo oferece bem mais que o signo, oferece a poética da linguagem, a poética do sujeito e da sua sociedade. No âmbito bíblico, para as mentes livres, a poética é a oferta de questionar as estruturas e as conjunturas da nossa realidade, mas para aqueles que sustentam suas instituições sobre a tradução das escrituras, regida pela visão reducionista do signo, trata-se de uma heresia. Eu prefiro dizer ruína.



## 2.4 Como Fica a *Bíblia* Nisso Tudo?

Meschonnic (2010) deixa claro que a teoria e a prática são correlatas, mais que isso, só pode haver teoria através da prática. Suas impressões, críticas e análises acerca da tradução bíblica, partem da sua própria vivência como tradutor da *Bíblia*. Conceber o traduzir como uma apreciação do discurso é fazer a crítica da língua, assim como levar em consideração o ritmo, e por consequência a oralidade no discurso, é criticar as categorias da ordem do enunciado e do signo. O discurso como unidade, a apreciação do propósito do sujeito, transforma o ato da tradução, refaz a teoria da linguagem.

Conforme elabora o autor, nada coloca tão em foco as ligações entre teoria, a maneira de escrever história e a língua como instituição social, esta reveladora de opiniões e ideologias, quanto o traduzir. Meschonnic (2010) postula que até então a história da tradução foi pensada nos padrões de língua, no dualismo do signo, o que resulta em traduções-língua, ao invés da tradução-texto. É imperativo o entendimento de que o signo não é a linguagem, não faz sentido tomar a tradução pelo modelo dogmatizado da forma e sentido, o signo não é suficiente. É preciso, portanto, aprender/reaprender a escutar aquilo ao que o signo nos deixou surdos: o discurso como atividade do sujeito. Se faz necessário traduzir o contínuo, desconsiderar o dito pelo texto e alçar a feitura do mesmo. Considerar a força do texto requer

(...) observar uma atividade, não um produto encerrado em si. Observar a linguagem é identificar a força que um texto tem sobre o sujeito que o escreve e aquele que o lê. Observar a linguagem é pensar o conjunto da sociedade a partir das relações necessárias – e não exclusivas – entre a ética, a política, a filosofia, a literatura, a antropologia e todas as outras esferas de participação do homem através da linguagem. Observar a linguagem é pensar o contínuo entre o corpo e a linguagem, deixando de lado a oposição entre o espírito e o corpo. Observar a linguagem é deixar de procurar pelo sentido único da verdade, aos moldes da hermenêutica, e buscar a significância de um texto. Observar a linguagem é pensar sobre as formas de vida que se modificam e que são modificadas por formas de linguagem. Observar a linguagem é respeitar a historicidade de cada discurso nas suas particularidades. Observar a linguagem é observar um homem falando com outro homem, na simplicidade que esse ato supõe (LAMONATTO, 2017. p.121).

No embate entre teoria e prática, entre a teoria tradicional e a teoria do ritmo, a *Bíblia* figura como protagonista, seja ela arma, seja ela alvo. Não meramente pelo clichê de vendagem e popularização do livro, nem tão somente por ser o mais emblemático e disseminado terreno para a tradução, mas porque o texto bíblico “apresenta uma organização única, [...] do discurso pelo ritmo” (MESCHONNIC, 2010, p. 44). Para Meschonnic (2010), a oralidade presente na *Bíblia* neutraliza a dicotomia do signo entre escrita e fala, leva para uma distinção do oral (inscrição do sujeito, características próprias, subjetividade) e do falado. “O

oral como primado do ritmo no discurso. Donde uma organização que não entre mais na repartição binária entre prosa e poesia, segundo a qual a poesia e o ritmo estão de fato incluídos na métrica” (MESCHONNIC, 2010, p.44).

Conforme o autor, o texto bíblico encontra sua maior especificidade na impossibilidade de pensar uma diferença entre prosa e verso, “visto que a língua hebraica não comporta essa divisão no interior de seu sistema. Meschonnic aponta que é uma tarefa difícil pensarmos dessa forma, visto que fomos modelados a partir dessa oposição” (LAMONATTO, 2017. p.128). Por essa razão, no ocidente, a corrente do teológico-semiótico vem constantemente ensaiando uma integração ao mundo bíblico da linguagem. O que faz por meio de uma concepção do versículo bíblico enquanto métrica, partindo para uma retórica reduzida ao paralelismo. “Ora, a *Bíblia* não tem métrica. Pois não conhece a distinção entre prosa e o verso. Mas ela é de parte a parte uma codificação do ritmo, corporal-oral, versículo por versículo. Até contrariar a sintaxe.” (MESCHONNIC, 2010, p .44).

Mesmo com essa característica, o texto bíblico, ainda assim, foi traduzido ora como verso, ora como prosa, a depender do posicionamento do tradutor. Essas traduções esquecem o ritmo. Esquecem o poema como uma forma de vida modificando uma forma de linguagem e uma forma de linguagem modificando uma forma de vida. Traduzir o poema do texto bíblico significa traduzir o contínuo e a força do discurso. É necessário que se vá além da tradução daquilo que dizem as palavras no enunciado. É preciso que se torne evidente, a partir da tradução, aquilo que as palavras fazem (LAMONATTO, 2017 p. 131).

Os estudos massoréticos corroboram com a noção de ritmo de Meschonnic. De forma resumida, a Massorá (lit: transmissão) abarca todo o empreendimento realizado por escribas judeus (os massoretas) da Idade Média (entre 450 a 950 EC), os mestres da transmissão do texto bíblico. Estes indivíduos são os pioneiros da gramática hebraica e responsáveis pelo desenvolvimento dos sistemas de divisão (*pessukim* e *sadarim*), tabulação (*parashot*), vocalização (*nikud*), acentuação (*te'amim*) e anotação (*massorot*) das Escrituras, que antes de tal advento, eram compostas apenas por consoantes, estando dessa maneira, sujeitas a diversas ambiguidades morfosintáticas (O QUE É MASSORÁ?, 2017).

No que se refere aos estudos massoréticos, ou de forma mais abrangente, a *Bíblia Hebraica*, é imperativo a consideração dos *pontos vocálicos* e dos *sinais diacríticos* criados pelos massoretas. Esse sistema tinha por objetivo consolidar uma pronúncia correta do texto. Sem eles, conforme alerta a tradição massorética, é impossível uma leitura consistente e inteligível. Para Pedro Rensi (O QUE É MASSORÁ?, 2017), as traduções bíblicas, em circulação atualmente, sejam cristãs ou judaicas, falham continuamente em solucionar as tais

ambiguidades e incoerências do texto bíblico. Conforme o autor, muitas dessas questões podem ser resolvidas a partir da Massorá, e aquelas que ainda não forem solucionadas, estarão a cargo da crítica textual. Outrossim, o simples domínio das gramáticas hebraica e aramaica, do paralelismo poético, das figuras de linguagem, etc, ainda que indispensáveis, não são suficientes. É necessária uma compreensão do modo de significar.

Os textos da *Bíblia*, e aqui há oportunidade, particularmente de dizer e redizer, são marcados por uma acentuação que é inseparavelmente uma cantilização, uma rítmica e uma organização do sentido. São os *te'amim*, de *ta'am*, que designam ao mesmo tempo o sabor e o sentido, sentido do discurso, não das palavras — acentos disjuntivos e conjuntivos. Sendo a organização rítmica do discurso, eles têm tanto parte no sentido como no sentido das palavras. (MESCHONNIC, 2010, p. 231, grifos do autor).

Rensi (O QUE É MASSORÁ?, 2017) elabora que ainda que hajam traduções, como a de Ferreira de Almeida, que se digam fiéis ao texto massorético, essas afirmações não são verdadeiras, pois induzem os leitores a acreditar que têm em mãos uma tradução minuciosa, baseada em um único manuscrito ou grupo de manuscritos massoréticos, o que não é verossímil. As traduções judaicas possuem a tendência de basearem-se no hebraico e à luz do *Talmud*<sup>15</sup> e das *Fontes Judaicas*, o que traz um texto heterogêneo e tendencioso, pois muitas das interpretações rabínicas ignoram o real valor significativo do texto bíblico. Em contrapartida, as traduções cristãs tomam por tendência uma base composta não apenas no texto massorético, mas também em traduções clássicas e outras testemunhas textuais, como a *Septuaginta*, por exemplo. Muitas vezes não deixando tal prática isso explícita em prefácio (quando há um prefácio).

Importa alertar, mais uma vez, que o simples atento às características massoréticas não são suficientes, é necessária uma visão muito mais abrangente do funcionamento do texto no seu original, é imprescindível respeitar seus sinais vocálicos, seus acentos diacríticos, suas pausas, suas divisões e tabulações, sua organização na enunciação, ou seja, seu ritmo. Conquanto, não se deve postular que os textos originais sejam desprovidos de erros ou detenham a verdade absoluta, uma vez que,

a maioria dos textos (antigos e modernos) que são transmitidos de geração em geração acabam sendo corrompidos de uma forma ou de outra [...]. no caso de textos antigos, porém, tais como a escritura hebraico-aramaica, essas corrupções (termo técnico para diversos tipos de “erros”) eram ainda mais frequentes devido às complexidades da escrita em papiro e couro e à duração do processo de transmissão, condições essas que prevaleceram até o advento da impressão gráfica [...].

<sup>15</sup> Código civil e religioso dos hebreus.

Corrupções e diversos tipos de intervenção escribal (alterações correções etc) são evidentes em todas as testemunhas textuais da escritura hebraico-aramaica, inclusive no grupo de textos chamadas de texto massorético medieval, bem como em seus predecessores: os textos protomassoréticos. (TOV, EMANUEL, S/D *apud* O QUE MASSORÁ, 2017)

Meschonnic (2010) levanta alguns exemplos da má abstração do ritmo no texto hebraico e suas consequências na tradução bíblica, destaco o famoso trecho de *Isaías (40;3-4)*. Segundo o crítico, o versículo tem sido traduzido ao longo das décadas com uma pausa após “deserto” dando um sentido profético ao excerto. Para fins de ilustração, um dos exemplos destacados pelo autor é a *Bíblia de Jerusalém*<sup>16</sup>, esta traduz: “Uma voz clama: ‘No deserto, abri um caminho para Iahveh; na estepe, aplanai uma vereda para nosso Deus” (Bíblia de Jerusalém, 2002, *apud* MESCHONNIC, 2010, p.45). A passagem apontada por Meschonnic refere-se ao caso católico, para uma visão mais abrangente cito o caso protestante; na *Nova Tradução na Linguagem de Hoje*, da Sociedade Bíblica do Brasil, o excerto diz:

Alguém está gritando: “Preparem no deserto um caminho para o Senhor, abram ali uma estrada reta para o nosso Deus passar! Todos os vales serão aterrados, e todos os morros e montes serão aplanados; os terrenos cheios de altos e baixos ficarão planos e as regiões montanhosas virarão planícies” (Bíblia Sagrada - Edição com notas para jovens, 2009, p. 863).

No hebraico, conforme Meschonnic (2010), a passagem<sup>17</sup> consta como: *qol qoré - bamiidbar - pánu - dérekh ihvh - iaschru* (uma voz fala — no deserto — abri — um caminho a adonai — segui — na planície — uma via — para nosso deus). Segundo explica o autor, “o hebraico em seu ritmo (o acento depois de *bamidbar* é secundário em relação àquele que o precede) tem um sentido histórico e terrestre, situado pelo exílio de Babilônia: ele chama de volta a Jerusalém através do deserto”. Dessa forma, o trecho trata-se de um chamado aos hebreus, uma escritura sobre deslocamento, contudo, tal como fazem grande parte das traduções, quando cortado após “deserto”, o versículo adquire um apelo religioso, “impedindo o povo de seu retorno à terra, em direção à sua terra. Outra teologia, outra teopolítica” (MESCHONNIC, 2010, p. 45).

<sup>16</sup> Esta citação refere-se a versão em português da *Bíblia de Jerusalém* utilizada pelos tradutores de Meschonnic (2010).

<sup>17</sup> Meschonnic promove na página 44, de *A poética do traduzir* uma rica explicação do funcionamento do ritmo no hebraico, para tais exemplificações o autor utiliza uma representação com barras (/). Para fins de concisão, não convém reproduzir essa separação no corpo do texto, pois traria o ônus de me deter a articulação de tais passagens, as quais não contribuem ativamente com o avanço da discussão proposta neste trabalho. Por isso, separei as citações em hebraico com travessão (—), assim como as respectivas transliterações apresentadas no livro.

Importa notar que tal passagem ganhou notoriedade e tornou-se no meio cristão uma emblemática citação religiosa; difundida tanto em cultos durante as liturgias, como em músicas *gospel* muito disseminadas, é uma exaltação e louvor ao divino. É o caso da canção *Isaías 40*, que — com a proposta de musicar o trecho — explicita o sentido messiânico da tradução apontado por Meschonnic:

Uma voz clama no deserto /Uma voz clama no deserto/ Preparem, preparem o caminho do Senhor /Preparem, preparem o caminho do Senhor /No deserto façam um caminho reto/ Para o nosso Deus um caminho reto no deserto/Os vales serão levantados e os montes serão aplanados/ Os terrenos acidentados serão nivelados/ E a glória do Senhor será revelada/ E todos a verão, pois é o Senhor quem fala (DIANTE DO TRONO, 2005).

Observar este caso adverte para o caráter transformador que o ritmo adquire ao ser considerado no empreendimento de tradução. Para o reconhecimento do modo de significar é necessário se voltar ao ritmo, há, portanto, o afastamento da dualidade do signo e só assim é possível assistir ao funcionamento do texto. Quando se fala do modo de significar, fala-se de uma mudança na ordem do abstrato, não necessariamente uma mudança na acepção das palavras. O que muda é a ativação da poética na tradução, ao passo que as traduções-língua o fazem sem o importar da poética, ao se conterem em uma análise comparativa/dicionarística/gramaticista. Promover a poética não torna o exercício tradutório mais complexo, trata-se de estabelecer um relacionamento com a linguagem não limitado à filologia ou à língua.

É uma ampliação do saber, o saber do sujeito, da oralidade, da historicidade que transforma e possibilita o discurso (Meschonnic, 2010). É esse o ponto que a poética do traduzir se faz também a poética da sociedade. Ora, se os valores da *Bíblia* estão intrinsecamente ligados a organização da sociedade (cf. Capítulo 3), e a *Bíblia* existe senão pela tradução, uma poética bíblica promove uma quebra de paradigmas. O pensar da tradução nunca se fez tão revolucionário.

## 2.5 Encaminhamentos II

Esta seção é uma exposição ilustrativa dos pressupostos que regimentam a poética do traduzir. Parto do entendimento de que (cf. 2.1) a noção tradicional de signo não é suficiente para um entendimento da tradução e da própria linguagem, (cf. 2.2) até a compreensão de que a teoria da linguagem e da literatura devem estar juntas para se proporcionar o traduzir, contrário da prática da tradutologia em segmentar as diferentes esferas das ciências humanas, findando então dogmatismos cíclicos. Culmino, por fim, (cf. 2.3) ao entendimento do ritmo como a organização do sentido no discurso e a oralidade como a impressão do sujeito na linguagem. Elucido, portanto, (cf. 2.4) ao entendimento que somente a poética do traduzir é capaz de aplicar importância ao se analisar o traduzir da *Bíblia* com seu ritmo e oralidade característicos. No próximo capítulo essas noções cunhadas por Meschonnic voltarão constantemente a minha argumentação, principalmente porque falarei do sujeito desses traduzir, como ele age, como ele se esconde.

### 3. A BÍBLIA E SUAS PERIPÉCIAS: O QUE DIZEM (E PRINCIPALMENTE NÃO DIZEM) OS PREFÁCIOS E OUTROS PARATEXTOS BÍBLICOS

*A religião convenceu mesmo as pessoas de que existe um homem invisível — que mora no céu — que observa tudo o que você faz, a cada minuto de cada dia. E o homem invisível tem uma lista especial com dez coisas que ele não quer que você faça. E, se você fizer alguma dessas coisas, ele tem um lugar especial, cheio de fogo e fumaça, e de tortura e angústia, para onde vai mandá-lo, para que você sofra e queime e sufoque e grite e chore para todo o sempre, até o fim dos tempos... Mas Ele ama você!*

**George Carlin**

Uma reportagem do jornal O Globo apurou que, entre janeiro de 2010 e fevereiro de 2017, no Brasil, foram registradas na Receita Federal sob espécie de “organizações religiosas ou filosóficas” 67.951 entidades. Segundo o jornal, uma média de 25 instituições por dia (GRILLO, 2017). Esse é um demonstrativo claro da ascensão religiosa no país, e o quanto é imperativo observar como se estende o poder dessas instituições, através da tutela bíblica, aos campos do executivo e legislativo. Importa lembrar que, em 2018, o candidato vencedor das eleições presidenciais tinha como parte de seu slogan os dizeres “Deus acima de todos”, tendo, por conseguinte, para sua candidatura, o apoio dos principais líderes evangélicos.

Para Foco, ... (2019), torna-se alarmante o número de instituições religiosas quando, segundo o Ministério da Educação, há 2407 instituições de ensino superior no Brasil, dessas, apenas 197 são universidades. O Brasil nos últimos anos tem visto as discussões sobre política cada vez mais próximas a preceitos religiosos. Portanto, como convivemos com uma constante quebra da laicidade do Estado – buscando, até mesmo, intervir no sistema de ensino – discutir o que dá poder a essas entidades é relevante para todos os cidadãos, até mesmo para os quais não fazem parte da comunidade cristã.

Como já articulado (cf. Capítulo 2), Meschonnic (2010) alerta para os logros empregados pelas noções descontínuas da linguagem, as quais excluem a observação do indivíduo ao perpetuar a noção dualista de signo. Alicerçado na visão contínua da linguagem, proposta pela *Poética do Traduzir*, nesta análise crítica, busco despertar no leitor um olhar para os discursos, por algum motivo, não considerados, quando se fala no advento bíblico.

Validado pelos apontamentos levantados no primeiro capítulo, direciono luz, nesta terceira parte, para as marcas de subjetividade presentes tanto na tradução da *Bíblia*, como no

uso desta, por parte da religião. Proponho uma leitura que visa como primado os valores dos discursos presentes na tradução bíblica e as suas historicidades precedentes e contemporâneas, os postulados dos homens que regimentam a tradução da *Bíblia* e as relações histórico-sociais daqueles que tem o domínio das Escrituras.

Uma análise dessa natureza somente pode ser sustentada através da poética, pois um pensar deste nível vai de encontro aos saberes tradicionais que tendem a esquecer o discurso e o indivíduo como integrantes do traduzir e da linguagem. É sobre essa visão do traduzir — como a atividade de um sujeito que manifesta, através da língua, seu exercício de alteridade como resultado de fatores históricos — que estabeleço esta discussão. Por isso, convoco à poética, ela “tem um papel crítico, contra as resistências que tendem a manter o saber tradicional: [ela permite] cuidar para que esta comunicação não passe pelo todo da linguagem: vigiar para que a língua não faça esquecer o discurso” (MESCHONNIC, 2010, p. XXI).

Meschonnic considera o traduzir como um importante posto de observação da linguagem, permitindo também, uma observação do sujeito e da sociedade. O traduzir bíblico é a imponência dessa observação, pois além de tudo, o traduzir da *Bíblia* é um instrumento institucional da religião (cf.1.3). Assim sendo, pensar o traduzir bíblico impõe pensar a religião e os valores que a cercam. “Nesta única condição, traduzir é contemporâneo daquilo que movimenta a linguagem e a sociedade, e traduzir se faz acompanhar de seu próprio reconhecimento” (MESCHONNIC, XXI - XXII). Portanto, abro espaço, também, para estender a análise crítica ao discurso religioso, que pode ser identificado através da leitura paratextual; e assim, dentro dos limites pretendidos por este empreendimento, tecer crítica a como a religião fundamenta suas práticas através do texto bíblico traduzido.

Como já dito (cf. Considerações Iniciais), não apenas através do cotejo entre tradução e texto original é possível identificar as estratégias e postulados de um traduzir. Quando se considera a tradução da *Bíblia*, pouquíssimos indivíduos poderiam fazer um estudo dessa natureza. Entretanto, a poética permite analisar os aspectos socio estruturais e históricos do empreendimento tradutório bíblico. Os paratextos, presentes em Bíblias, expõe os valores atribuídos a esse processo de tradução, bem como, apontam para os propósitos que dada tradução serve.

Para a tradução que, na visão clássica busca a invisibilidade do sujeito tradutor, os paratextos de tradução são um eficiente recurso de exposição do tradutor; servindo para esclarecer os “procedimentos utilizados pelos tradutores para lidar com os aspectos semânticos da linguagem e o entendimento acerca do sentido que é possível depreender das considerações feitas por esses profissionais” (FLORES; HOFF, 2018, p. 353).



Na concepção de Genette (2009), os textos que compõem as obras literárias, raramente se apresentam de forma crua, sem o respaldo ou cobertura de certo número de produções verbais, quer sejam títulos e nome de autor, quer sejam prefácios e ilustrações. Tais recursos cercam e prolongam o texto ao qual são subjacentes, tornam-no presente, garantem sua recepção e seu consumo sob forma de livro. Essa extensão textual que aparece de múltiplas formas, constituem o *paratexto*, “aquilo por meio do qual um texto se torna livro e se propõe como tal a seus leitores, e de maneira mais geral, ao público” (GENETTE, 2009, p. 9).

Empiricamente, o paratexto é agregado de um conjunto heterogêneo de práticas discursivas de variadas épocas, em prol de um grupo de interesses ou uma convergência de efeitos (GENETTE, 2009). Todavia, os paratextos bíblicos são dotados de uma especificidade: eles são ao mesmo tempo autorais e editoriais. Genette (2009) define paratextos autorais como tudo aquilo que, de fonte autoral ou editorial, figura no espaço físico da obra ântuma<sup>18</sup>, como título ou prefácio original; ou também, comentários assinados pelo autor da obra, cujo assume total responsabilidade. Não obstante, ao se falar das Escrituras, não há paratextos assinados pelos autores da obra – dado que tais autorias atribuídas são, inclusive, controversas (cf. 1.1) – entretanto, no caso bíblico, o texto perpetua e se articula na realidade através de sua tradução, portanto, é possível a leitura de que os paratextos da *Bíblia* são originais.

Entrementes, não é descabida uma leitura de tais recursos paratextuais como, segundo definições de Genette (2009), um peritexto (o que está no espaço físico da obra) editorial, ou seja, toda a zona submissa à responsabilidade direta e principal, às vezes não exclusiva, do editor ou edição. Nessa análise crítica, tomarei com objeto os prefácios, notas editoriais e notas de rodapé, informações de catalogação e outras que possam agregar ciência<sup>19</sup>. Importa, para fins de transparência, atribuir destaque aos prefácios, pois estes são os mais abastecidos de conteúdo passível a análise. Para esta discussão, interpreto como prefácio

toda espécie de texto liminar (preliminar ou pós-liminar), autoral ou alógrafo, que consiste em um discurso produzido a propósito do texto que segue ou que antecede. [...] A lista de seus parassinônimos é muito longa, ao sabor das modas e inovações diversas, como esta amostra desordenada e nada exaustiva pode sugerir: introdução, prolegômenos, prólogo, nota, notícia, aviso, apresentação, exame, preâmbulo, advertência, prelúdio, discurso, preliminar, exórdio, proêmio [...], e outros. (GENETTE, 2009, p. 145). Grifos do autor.

---

<sup>18</sup> Escrito em vida, o contrário de póstumo.

<sup>19</sup> Outros tipos de paratextos não mencionados, caso evocados, serão sinalizados.

Para a tradução, a leitura analítica do prefácio se apresenta como um método de entender o universo de um ato tradutório, além de quebrar a ilusão sobre o que se lê: “um texto que já nasceu na língua materna”. O prefácio é um artifício de aproximação do leitor para com o sujeito tradutor, uma conversa sobre suas dificuldades, desafios e visões de mundo. Nele, o tradutor pode afirmar sua existência no lugar que lhe cabe no livro, o aparato paratextual é uma maneira sensata e razoável de valorização e representatividade da prática tradutória, uma expansão de domínio, uma conquista de território (BRITTO, 2007 *apud* FLORES; HOFF, 2018).

Assim, importa notar que a presença, em publicações brasileiras, de paratextos tradutórios é escassa e, quando encontrados, são curtos e de pouco aprofundamento. Em alguns casos, apresentam “informações diversas, abordando a obra, sua importância, suas qualidades estéticas e literárias e até mesmo apresentando dados relativos à vida dos autores” (FLORES; HOFF, 2018, p. 358).

Não de maneira distinta se comportam os paratextos tradutórios da *Bíblia*. Seguindo a tendência, a ampla maioria das edições de bíblias no Brasil dedica pouquíssimo espaço para apresentações, observações ou explicações sobre o processo de tradução. Os textos de apoio normalmente se dedicam a apreciações religiosas, mapas, breves contextualizações históricas, e algumas vezes, glossários. Porém, devido à grandiosidade e à importância social que a tradução da *Bíblia* adquiriu através dos séculos, causa estranheza que este empreendimento seja pouco esclarecido; em muitas edições, o nome dos responsáveis, sequer é apresentado. É possível, no entanto, encontrar no mercado algumas publicações que se dedicam a relatar o processo e teorias envolvidas nas traduções bíblicas, como é o caso de Giraldi (2008), ao qual recorro ao longo deste trabalho. Cabe salientar que, para fins de melhor explanação de minha análise crítica, não hesito em trazer breves cotejos de passagens do texto bíblico das edições selecionadas, sempre com fins de ilustração.

O critério da triagem dos prefácios, e de outros paratextos, parte de uma exclusão qualitativa, ou seja, considero edições da *Bíblia* que contenham paratextos com potencial para uma análise mais delineada. Outro critério estabelecido foi o de abrangência institucional: foram selecionadas duas edições da *Bíblia* Católica e duas edições da *Bíblia* Protestante, não consideradas, necessariamente, a popularidade das edições. São elas, para o eixo Católico: a *Bíblia Ave Maria* (1967) e a *Bíblia de Jerusalém* (2002). Para o eixo Protestante: a *Nova Tradução na Linguagem de Hoje — Edição com notas para jovens* (2009) e a *Nova Almeida Atualizada* (2017). Ao longo do texto serão evocados trechos dos prefácios em questão, com referência ao número de seu anexo, no qual se encontram os paratextos referidos na íntegra.

Dentre as citações aos paratextos os termos grifados em negrito são sempre grifos meus com intenção de apontamento, e grifos em itálico, sempre grifos do original.

Este capítulo se estrutura em três seções, cada uma é destinada a uma vertente de análise crítica. A primeira (cf.3.1) trata da apresentação das edições selecionadas e a ponderação a respeito das visões de tradução para cada uma. A segunda (cf. 3.2) é destinada a uma discussão sobre a cultura de apagamentos envolvendo a leitura da *Bíblia*. A terceira (cf. 3.3) discute os propósitos de domínio aos quais serve a tradução bíblica, problematizando seus reflexos em nossa sociedade.

### 3.1 NÃO É SOBRE AS RESPOSTAS, É SOBRE AS PERGUNTAS

Ao longo da leitura dos prefácios escolhidos, percebi que o valor do discurso de cada edição está subjugado às perguntas que se formulam. De fato, o olhar para *Bíblia*, talvez por uma educação religiosa a qual todos, em maior ou menor grau, estamos sujeitos, está viciado e desatento. Sem um questionamento prévio ou um exercício de crítica textual, certos elementos controversos, bem como estranhamentos, tanto dos paratextos, como do texto traduzido, passarão despercebidos pelo olhar de um leitor médio. Há, nos paratextos bíblicos, muitos silenciamentos, apagamentos e generalizações que contribuem para uma leitura sem grandes questionamentos e problematizações. Sem embargo, diante das indagações específicas, tais silêncios podem se tornar as mais audíveis e contundentes respostas.

Todos os apontamentos históricos e analíticos sobre tradução, apresentados até aqui, convergem em quatro perguntas: a) essa tradução leva em consideração o modo de significar (ritmo e oralidade)? b) Essa tradução é baseada no dualismo do signo? c) Essa tradução esclarece suas tomadas de decisão? d) Quando avaliado o discurso presente em seus paratextos, quais são os propósitos e pressupostos subjacentes desta tradução,?

Para fins de fluidez, a análise não se desenvolve como um questionário de pergunta seguida de resposta. Tais questionamentos são bússola subjacente para apresentar, nesta seção, as edições eleitas e extrair elementos, os quais desenvolverei ao longo do capítulo.

### 3.1.1 A Nova Tradução na Linguagem de Hoje — Edição Com Notas Para Jovens

A *Nova Tradução na Linguagem de Hoje* (doravante NTLH) é uma edição protestante, destinada à evangelização e à leitura de jovens, publicada em 2009 pela Sociedade Bíblica do Brasil (doravante SBB). Sua tradução é registrada em *Copyright* nos anos 2000. A SBB é uma aliança atuante no Brasil desde 1948 e integrante das Sociedades Bíblicas Unidas (SBU). Dentre os objetivos listados pela editora, está a facilitação do processo de tradução, produção e distribuição das Escrituras por meio de estratégias de cooperação mútua (SBB, 2019).

Há, nessa edição, dois dados, de pronto, expressivos. O primeiro é a descrição da missão à qual se destina a SBB. Conforme um de seus paratextos (ANEXO 1), a SBB deseja “promover a difusão da Bíblia e sua mensagem como instrumento de transformação espiritual, de **fortalecimento dos valores éticos e morais** e de incentivo ao desenvolvimento humano, nos aspectos espiritual, **educacional, cultural e social** em âmbito nacional”. Guardemos os elementos grifados.

O segundo dado, extremamente relevante, é a omissão dos nomes dos tradutores envolvidos no empreendimento. Com uma pesquisa de moderada complexidade em outras fontes, como em Giraldi (2008), é possível encontrar a listagem dos membros do projeto; entretanto, causa espécie que na própria edição não haja essa imprescindível informação. Em seu prefácio de tradução (ANEXO 1.1), a edição relata que a primeira edição do *Novo Testamento na Tradução na Linguagem de Hoje* foi lançada em 1973. Após seu lançamento integral, em 1988, a SBB passou a “receber, classificar e analisar **inúmeras sugestões**, enviadas de **todas as partes**, no sentido de aprimorar a tradução para **uso mais eficiente e amplo das igrejas**”. Após os recebimentos de tais apontamentos, a edição ressalta que a “Comissão de Tradução” empreendeu uma profunda revisão e assim resultou, doze anos depois, na NTLH.

Nos excertos evocados até este ponto, é significativa a carência de concretude dos termos utilizados. Há acentuada generalização no relato paratextual. A edição não considera relevante explicitar quais são os sujeitos envolvidos em seu processo, limitando-se a nomeá-los como “comissão de tradução”, a qual recebeu “inúmeras sugestões” – sem explicitar quais seriam elas – de – também não mencionadas – “todas as partes”. Esse tipo de generalização contribui para um apagamento<sup>20</sup>, não somente do sujeito tradutor, como também da própria *Bíblia* como uma tradução.

---

<sup>20</sup> Abordarei esse aspecto mais profundamente em 3.2.

Tal especificidade está intimamente ligada ao discurso doutrinário e dogmático que a historicidade dessa tradução apresenta. Ela deixa transparente seu propósito de difusão do ideário cristão e como o considera moralizante e pertinente para sociedade, tanto que intenta fazê-lo através da **cultura e educação**. A própria existência de uma tradução na linguagem de hoje é sintomática; é a domesticação e o apagamento das diferenças culturais elevadas ao seu grau máximo. Para a *Bíblia*, não cabe uma total domesticação, um traduzir que é um abrasileiramento, que “desebraíza” e “desjudaíza” o texto, desnaturalizando sua sintaxe. Mas também não cabe cair em outro excesso, o do extremo literalismo. Seria necessário um encontro entre línguas, não um afastamento. Ora, quantos termos do português moderno são correspondentes à concepção de uma sociedade de dois mil anos atrás? O quanto isso pode beneficiar as instituições? No sentido poético, não há *Bíblia* em português.

Contradição inicial do tradutor. Quanto mais ele desejar apagar a distância entre duas línguas, mais ele a rechaçará. Quanto mais desejar visar o natural, mais ele será, e manterá Babel: a diferença das línguas como mal absoluto da linguagem. Aquilo que para ele é preciso esconder. Aquilo que fazem todas as traduções que transportam a *Bíblia* [...] a ponto de o texto parecer escrito por vós, na vossa língua, hoje. Eventualmente, para converter os “povos”. (MESCHONNIC, 2010, p. 242, grifos do autor).

A NTLH, como seu subtítulo explícita, é repleta de inserções dogmáticas para jovens, notas com a intenção de abordar temas adolescentes<sup>21</sup> sobre a perspectiva bíblica. Além disso, a edição apresenta poucas notas de rodapé, a maioria delas referenciando onde assuntos semelhantes são tratados em outras partes do livro, algumas de reflexão teológica, nenhuma de cunho tradutório ou de esclarecimento sobre decisões ou dificuldades dos tradutores. O prefácio relata que a edição passou por um processo de “profunda revisão” do texto original grego, como do ponto de vista da língua portuguesa, e revisão semelhante a partir do texto hebraico.

O prefácio segue listando os principais pontos revistos e modificados na tradução proposta. Entre eles destaca-se uma normalização dos vocativos referentes a Deus, “**Acitou-se mudar** a designação do nome de Deus no antigo Testamento”. Entre tais padronizações está “Deus, O Senhor” e “Senhor”, esse é um tipo de generalização que apaga características muito específicas do texto bíblico (cf. 1.1), como as diferenças de uso de Javé e Elohim, uma marca da subjetividade do texto que é totalmente diluída. Esse tipo de padronização pode contribuir para evitar questionamentos levantados pela Hipótese Documental, por exemplo, e

---

<sup>21</sup> Falarei mais a respeito em 3.3.

uma possível análise dos diferentes modos de representação de Deus. Tal problemática é reveladora de uma solidariedade entre o sagrado, o divino, a oralidade e o discurso.

Reveladora também da desoralização de nossa cultura. Por esta solidariedade, quero dizer o primado da oralidade no discurso, e o primado do discurso sobre a língua. Que não faz mais que realizar, segundo seu próprio modo, o primado do discurso na literatura. Ora, somos regidos pelo primado do signo, e da língua, que leva a privilegiar, e dualizar, a produção contínua de sentido, em descontinuidade da forma e do sentido, bem como privilegiar as regras e redundâncias da língua. Para não deixar lugar ao discurso, senão como escolha na língua. O que é pertinente para a língua achata as noções da língua e suas práticas de reprodução sobre a criatividade dos discursos. Donde a situação paradoxal, e insustentável, do traduzir, diante do discurso daquilo que funciona como literatura: aí onde eles mudam constantemente as regras do jogo, a tradução quer compor a língua, [...] [compor o português] e não dispõe senão das regras da língua. (MESCHONNIC, 2010, p. 230)

A NTLH, no que se refere à abordagem tradutória, se apresenta um tanto contraditória, diz seguir os princípios da equivalência formal, entretanto, também ressalta que acolheu sugestões encaminhadas por fiéis e trata-se de uma edição destinada para jovens, pretendendo falar a língua dos mesmos. E ainda, anuncia ser dotada de uma leitura fácil e fluida, tanto quanto de uma revista.

Visto que o texto bíblico é tido em tradição e erudição como um texto complexo, quais elementos, discursos ou dogmas foram mastigados para se chegar a esse resultado? A que custo se chega a essa simplificação? Quando se fala de um texto com caráter de regimento, com valor de lei para algumas pessoas, é bem vinda uma leitura que apague os traços característicos do original? Não são as respostas, são as perguntas.

### 3.1.2 A Nova Almeida Atualizada

Publicada em 2018, a *Nova Almeida Atualizada* (doravante NAA) é integrante, também, do catálogo da SBB. A edição protestante é a mais recente revisão da tradução de João Ferreira de Almeida (1628-1691), com registro *Copyriht* em 2017. As edições revistas pela SBB para a tradução de Almeida carregam fama de popularidade entre o campo protestante, sendo também as mais usadas em igrejas durante o culto (GIRALDI, 2008). Assim como a NTLH, essa edição apresenta traços semelhantes, a começar pela omissão dos revisores envolvidos da atualização do texto de Almeida. Ainda que seja possível uma pesquisa para listar o nome dos sujeitos envolvidos, mais uma vez, causa estranhamento a decisão de não os referenciar.

Em seu prefácio de tradução (ANEXO2.1), a edição apresenta-se como um aperfeiçoamento da *Almeida Revista e Atualizada*. Fala em respeito ao legado de Almeida e da necessidade de uma revisão no português, devido ao efeito diacrônico e carência em semelhança com a língua em uso. A edição declara, ainda, que a revisão foi empreendida por uma comissão composta por biblistas e vernaculistas brasileiros.

A Atualizada caracteriza-se pela retenção do estilo clássico de Almeida, pela correção de pequenos lapsos encontrados na antiga tradução e, também, pela facilidade de leitura em voz alta. Os revisores deram especial atenção aos desagradados cacofônicos, ou seja, combinações de palavras que não soam bem quando lidas em voz alta (NOVA ALMEIDA ATUALIZADA, ANEXO 2.1).

É insólito que, para a SBB, o alvo da revisão tradutológica seja os elementos superficiais do texto — como uma simples retirada de pronomes como o tu e o vós — que servem apenas para encaixá-lo melhor na leitura comum e não despertar (não por acaso) estranhamentos, ou dificuldades. Ora, meio século se passou da tradução de Almeida, e uma melhor compreensão histórica e social foi desenvolvida. Tais avanços poderiam contribuir para uma revisão muito mais profunda da tradução, em lugar da promoção dessas pequenas mudanças, que talvez nem sejam percebidas por muitos leitores.

Vale lembrar, (cf. 1.2) que a tradução de Almeida, em sua concepção, sofreu diversas intervenções de terceiros, sendo vetada pela Igreja Reformada, inclusive tendo exemplares recolhidos, até que passasse pelo crivo religioso. Almeida morreu antes de completar a tradução do *Antigo Testamento*, sendo esse terminado por Johannes op Den Akker. Essas questões históricas (com nenhuma surpresa) não são mencionadas na edição. É nesse aspecto que é possível apontar a tradução bíblica como “uma amnésia coletiva. Uma desescritura. Uma desistorização” (MESCHONNIC, 2010, p. XXVI)

Quando a concepção tradicional de tradução aborda questões sobre fidelidade e transparência, fala-se muito sobre uma não proatividade do tradutor, uma renúncia de identidade da tradução. Esse conceito beneficia a ocultação do sujeito, um abafamento do fator humano na tradução que se faz através da ilusão de fidelidade plena, a tradução que se lê estaria sempre em condição de sombra do texto original, o qual, na visão tradicional, carregaria o manto da verdade.

Entretanto, o texto bíblico, mais do qualquer outro, necessita ser lembrado como uma tradução e alvo de um tradutor. Pois é sobre o manto da fidelidade que os sujeitos que a interpretam, a revisam e a reescrevem se escondem. A quantos fiéis, hoje em templos

religiosos, já surgiu a pergunta “será que essa tradução é correta?” O que mudaria para as instituições se o texto que as dá poder fosse questionado em seu uso e legitimidade?

Para a poética, o traduzir não está no campo da ciência, nem da arte, o traduzir se coloca como uma atividade que promove o curso de um pensamento contínuo da literatura, da linguagem, da história e outros saberes, quais forem necessários. Trata-se de compreender uma teoria do sujeito e da sociedade. Talvez, por isso, esconder e invisibilizar os indivíduos da tradução bíblica seja tão almejado. Traduzir “põe em jogo a representação da linguagem na íntegra e a da literatura” (MESCHONNIC, 2010 XXII). Ora, se a tradução bíblica ilustra e evangeliza através da linguagem, colocar sobre uma balança suas estratégias discursivas, talvez não seja bem-vindo para o institucionalismo religioso.

A NAA apresenta como base textual “as edições mais recentes dos textos bíblicos nas línguas originais (hebraico, aramaico e grego)” (ANEXO 2.2). A edição fez uso, para o *Antigo Testamento*, da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, além de consultas a manuscritos mais antigos, como os achados no Mar Morto. Para o *Novo Testamento*, a texto base foi o *Novo Testamento Grego*, de 2014. A edição diz ser a primeira versão em português a trazer avanços na pesquisa relacionada com o texto original grego, trazendo mudanças significativas, como (nossa que revolucionário) em *Judas 5* que substitui o título de “Senhor” por “Jesus”.

A edição postula seu princípio de tradução análogo ao de Almeida, a tradução formal. Nesse sentido, busca também uma fidelidade ao leitor (seja o que isso signifique), não se privando, de em certos momentos, adotar a equivalência dinâmica quando necessária. Um exemplo da constante tendência de cair na teia do dualismo, “simplesmente um cai na forma, o outro no conteúdo. Estes dois extremos não são mais que os dois termos inseparáveis de uma mesma relação” (MESCHONNIC, 2010, p. 70).

O prefácio cita como exemplo de fidelidade ao leitor, o tratamento das expressões idiomáticas, que permaneceram, em geral, literais. A edição caracteriza sua tradução como essencialmente formal e destaca seu compromisso com a compreensibilidade do texto. O prefácio finaliza com uma listagem de 20 aspectos revistos na tradução de Almeida, dos quais se destacam correções de concordância nominal, ajustes a aspectos relacionados ao grego, em função de exegese (sem citar quais seriam), ajustes pronominais, atualização dos diálogos para um tom mais informal, uma preocupação em manter os diferentes estilos de escrita dos apóstolos, e notas acrescentadas com explicações sobre o aramaico, o contexto cultural e as opções de tradução. Sempre, é claro, de acordo com a tradição estabelecida, não há nenhuma mudança drástica de sentido ou qualquer brecha que mude os dogmatismos clássicos do cristianismo, como aceitar a homossexualidade, por exemplo.



### 3.1.3 A Bíblia Ave Maria

Uma das mais clássicas edições da *Bíblia* Católica no Brasil, a *Bíblia Ave Maria* (doravante BAM) de 1967, foi publicada por editora homônima. A editora é uma organização adjacente à Congregação dos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria (Missionários Claretianos), fundada por Antônio Maria Claret. A BAM foi publicada pela primeira vez em 1950, desde então tem como princípio disponibilizar à comunidade católica um texto com linguagem e preço acessível. Segundo a editora, trata-se da versão da *Bíblia* mais vendida no país (EDITORA AVE MARIA, 2019).

A edição de 1967 é a décima até a data. Contendo sucintos paratextos de tradução, dedica maior espaço a peritextos de ordem teológica, como, por exemplo, um apanhado histórico-teológico sobre a produção de cada livro da *Bíblia*. Importa notar que as edições mais atualizadas da BAM ainda contêm os mesmos paratextos de tradução. A edição em questão baseia sua tradução nos originais hebraico, aramaico e grego, mediante a versão francesa dos monges Beneditinos de Mareddous (Bélgica). Não há, também, na edição de 67, a referência dos envolvidos no processo, creditando-se a tradução ao Centro Bíblico de São Paulo. Dos prefácios bíblicos, este é, no que se refere à linguagem, o mais arcaico. Articulador de muitos termos eclesiais. Os dois paratextos da edição são assinados por membros do clero, o arcebispo Dom Antônio Maria de Siqueira (assinado em 1958) e Frei João José Pereira de Castro (assinado em 1959), respectivamente.

A BAM teve seu processo de tradução realizado em dois anos, apresenta um grande número de notas de rodapé, quase sempre com indicações teológicas e interpretativas. Pretendendo ser eficiente para o “proveito espiritual” do leitor.

O prefácio de Dom Antônio é uma apreciação religiosa da importância e santidade do texto bíblico, ressaltando algumas práticas litúrgicas, como a primeira eucaristia, e citações a santos católicos. Já o prólogo à tradução, do frei João José, atenta para a necessidade de *Bíblias* em português para o uso da comunidade católica, e faz referência aos avais concedidos pela autoridade eclesial. Apesar de curto, este prefácio contém alguns pontos elementares a esta apreciação crítica. Cito o trecho:

Sua santidade o Papa Pio XII, em 1943 na Encíclica “*Divino Afflante Spiritu*” assim determinou: “A **autoridade** da Vulgata (tradução latina) em matéria de doutrina não impede — antes nos nossos dias quase exige — que a mesma doutrina se prove e confirme e também com os textos originais, e que se der corra aos mesmos textos para encontrar e **explicar cada vez melhor o verdadeiro sentido das Sagradas**

*Escrituras*”. Atendendo a este apelo do Papa, o Centro Bíblico Católico de São Paulo resolveu empreender esta penosa e sublime tarefa de tradução da Bíblia. Devido ao intenso e organizado o movimento bíblico no Brasil, a procura de exemplares de Bíblia Aumentou consideravelmente, a ponto de, por vezes, as praças ficarem desprovidos de exemplares e não poderem atender a tantos insistentes pedidos. Para que **a confortadora chama de entusiasmo santo pelas escrituras divinas**, sempre crescente em todo o território nacional, não arrefecesse, sentimo-nos ainda mais incentivados para o labor da tradução. (ANEXO 3.4)

Ainda que tal excerto pareça ser carregado de um discurso religioso exacerbado, pelo frequente uso de termos sacros, nada se difere do discurso apresentado na NTLH, por exemplo. O que difere são os modos significar, uns mais caricatos, outros menos. Note o termo “autoridade” e a sequência “explicar cada vez melhor o verdadeiro sentido das Sagradas Escrituras”. O primeiro a se apontar é o primado de dualismo do signo que rege o conceito dessa tradução, uma busca pelo sentido real das palavras que estariam em algum lugar do abstrato. Em segundo lugar, esses dois elementos são demonstrativos claros da servidão da tradução bíblica para com a instituição religiosa. Ainda que hoje não seja alarmado pelos quatro cantos, as traduções publicadas, sempre por editoras submissas a algum órgão de cunho religioso, estão sujeitas à aprovação e à legitimação da soberania cristã. A tradução busca incessantemente corroborar com os propósitos do cristianismo,

existe uma tradição interpretativa. O Velho Testamento foi escrito em hebraico e aramaico. O Novo, em grego. No caso da Bíblia católica, a tradução é feita por editoras ligadas a Santa Fé, que dá aval canônico. A Bíblia evangélica é de responsabilidade das Sociedades Bíblicas Unidas, representadas no país pela Sociedade Bíblica do Brasil. [...] Uma das preocupações é adaptar termos para que as novas gerações possam compreender seu significado. Por exemplo: um publicano pode ser atualizado, na visão dos evangélicos, para cobrador de impostos. [...] quando é preciso traduzir nomes de animais que habitam a região onde se passaram os eventos do livro sagrado, como camelos no atual Oriente médio, para culturas que desconhecem esses bichos. As opções, segundo especialistas, seriam trocar a palavra por um ser conhecido daquela comunidade [...]. (LOPES, 2019)

Sobre isso, Meschonnic (2010) alerta para a “conversão dos povos”. Há uma naturalização do texto, segundo o encaixe nos apertuguesamentos, afrancesamentos e inglesamentos, qual seja. Desde que passou a ser traduzida em grego, a *Bíblia* começou a perder seu ritmo, a entrar no fenômeno do “telefone sem fio”, desprendendo-se de seu modo de significar por cada mestre que passava. Isso não se trata além de “uma grade cultural. Usada, ineficaz, nociva. É preciso mostrá-la. Arruiná-la. Constatando sua ruína. É também uma política do sentido” (MESCHONNIC, 2010, p. 242).

### 3.1.4 A Bíblia de Jerusalém

A *Bíblia de Jerusalém* (doravante BJ) é, segundo seus editores, a melhor edição das Escrituras, “quer pelas opções críticas que orientam a tradução, quer pelas introduções, notas, referências marginais e apêndices” (EDITORA PAULUS, 2019). Publicada pela editora Paulus, instituição subordinada à Pia Sociedade de São Paulo, a BJ teve seu empreendimento de tradução iniciado em 1973. Levando em consideração os trabalhos da *École Biblique*, a edição em português passou em 1985 por diversas revisões, resultando na edição de 2002 como uma versão revista e ampliada em relação a de 1985. A edição apresenta-se como fruto de um trabalho de minuciosa análise exegética. Utiliza como base textual, para tradução em português, os textos diretamente dos originais, sendo as notas e introduções traduzidas do francês da *La Bible de Jerusalém*

A leitura prefacial da BJ reserva algumas gratas surpresas em relação às outras três edições apresentadas. Esta edição (o que não deveria ser um diferencial) não poupa em referências aos tradutores responsáveis pelo projeto, bem como de revisores e demais colaboradores, citando, inclusive, quais trechos de tradução e revisão ficaram a cargo de cada indivíduo.

Em suas observações, a edição desenvolve suas referências à tradução, sendo elas, para o *Antigo Testamento* o texto massorético e eventuais consultas, para solucionar dúvidas, a outros manuscritos mais antigos, do hebraico, do siríaco, e do latim. A edição assinala que aponta em nota tais correções. Para o *Novo Testamento* a edição utilizou “o texto estabelecido na época moderna por um trabalho crítico sobre os principais testemunhos escritos da tradição” (ANEXO 4.3). Afirma, ainda, que no caso da tradição ofertar diversas formas, a indicação das variantes é assinalada em nota. Ademais, o paratexto afirma que as glosas presentes no texto estão isoladas entre parênteses.

Nesta edição, esforçamo-nos para **reduzir a diversidade de traduções** que certos termos ou expressões idênticas do original recebiam por vezes nas edições precedentes. Todavia, levamos em conta a amplitude de sentido de certos termos hebraicos ou gregos, para os quais nem sempre é possível encontrar um equivalente único em português. Também levamos em conta as exigências do contexto, sem esquecer que uma tradução serviu e demasiadamente literal frequentemente pode ser imperfeita na reprodução do **sentido real de uma frase ou de uma expressão**. Entretanto, os termos técnicos cujo sentido é unívoco são sempre traduzidos pelos mesmos **equivalentes em português**. Quando necessário, preferimos **a fidelidade ao texto** há uma qualidade literária que não refletiria a do original. (ANEXO 4.3)

De fato, para uma tradução publicada por uma editora sob o respaldo católico, a BJ em seus paratextos elabora um discurso menos dogmático e centrado em aspectos fundamentais dos textos originais. Além de reconhecer a importância da Massorá, a edição entende certos traços de subjetividade do texto, quando esclarece as questões envolvendo o uso de *Iahweh* (Javé), conservando essa natureza vocativa do texto, o que pondera em sua introdução ao Pentateuco (cf. 1.1). A tradução não pretende uma eloquência fácil na leitura em voz alta e se diz ser fiel ao texto original, sem almejar um literalismo extremo.

Henri Meschonnic, ao longo de *Poética do Traduzir* (2010), faz inúmeras referências à edição francesa da BJ. Em diversos momentos de sua crítica, o autor retoma passagens nas quais se pode observar o caráter transformador do ritmo ao ser empregado na tradução, aponta que a edição francesa da BJ, não deixa de estar influenciada pela teologia cristã e que acaba por não considerar o ritmo e ater-se a equivalência do signo. Ora, para poética a equivalência é o discurso. Apesar disso, penso ser louvável a transparência da edição em explicitar suas estratégias e intervenções, e talvez, por mais que seja bem-vinda uma tradução que não esteja a mercê da aprovação da Igreja, essa, dentro de suas limitações, é uma boa edição. Mas não suficiente.

Cabe ressaltar que a BJ não escapa à historicidade, a começar pela sua configuração católica, ou seja, está permeada pelos critérios políticos e canônicos do vaticano. O discurso religioso da edição evidencia-se em seu paratexto de introdução ao *Pentateuco*. Neste, a edição articula sobre como encara as questões envolvendo as problematizações que podem ser levantadas ao considerar a historicidade do texto bíblico. Para a BJ, a abordagem literalista dos eventos bíblicos é estreita ao viver religioso, o paratexto postula que, para o sentimento religioso, exercer um olhar historicizante moderno, não é bem-vindo.

O leitor dos relatos do Pentateuco estabelece normalmente uma relação estreita entre uma mensagem religiosa, seja qual for, e a exatidão quase material dos acontecimentos de que fala o relato. Esta exatidão fundamental, esta historicidade, se se quiser, seria a condição de possibilidade de um sentido religioso. **É uma atitude que devemos a nossa cultura, mas devemos tentar nos situar na perspectiva própria dos textos, em vez de lhes impor nossa perspectiva historicizante.** As tradições eram o patrimônio vivo de um povo de um passado distante; davam-lhe o sentimento de sua unidade, uma vez que todas se ligavam a antepassados comuns, e, sobretudo, eram o sustentáculo de sua fé; eram como um espelho em que o povo se contemplava nas situações mais diversas. Pode-se pensar que essas mesmas situações, a partir das quais se refletia sobre o passado, tinham condicionado de um lado a maneira de contar as coisas. Não se poderia pedir a tais textos o rigor que o historiador moderno usaria. **Mas a historicidade parece problemática** do ponto de vista do historiador, pois os relatos e as leis do Pentateuco não são em primeiro lugar um livro de história, **devemos, em contrapartida, salientar seu caráter religioso:** eles são o testemunho da fé de um povo ao longo de numerosas gerações, sobretudo durante o período movimentado

que vai das conquistas assíria a perda da independência nacional sobre a do império persa. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, ANEXO 4.9)

No contexto atual do Brasil, quais são os perigos presentes no discurso desse excerto paratextual? Ora, o *Pentateuco* em *Levítico* (20: 13) diz “o homem que se deitar com outro homem, como se fosse uma mulher, ambos cometeram uma abominação; deverão morrer, e seu sangue cairá sobre eles” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002). Se um leitor, como diz a edição, estabelecesse um olhar a este trecho através do dogmatismo religioso, sem uma problematização histórica da passagem, bem como de todo o contexto do Oriente Médio milenar; esse versículo poderia legitimar quantos atos violentos em prol do “que a Bíblia diz”? Permita-me uma digressão, se *Harry Potter e a Pedra Filosofal*, uma obra de 1997, quando lida sob o olhar contemporâneo, apresenta discursos gordofóbicos, os quais não são cabíveis para consciência coletiva da atualidade, como se poderia simplesmente deixar um trecho tão controverso quanto o de *Levítico* (20:13) por conta, apenas, do filtro de um “testemunho de fé” ou um “caráter religioso”. Como não olhar como histórico o livro que permeia a história ocidental?

Em contrapartida, qual seria o papel de um tradutor nisso? Bem, se a *Bíblia* só exerce seu poder político e religioso, senão, através de sua tradução, o tradutor, expondo-se como indivíduo pensante, poderia adicionar notas ou peritextos conduzindo o leitor a racionalizar, de forma menos dogmática, o retrato de como aquela sociedade pensava. Porém, como percebe-se, isso não é o que pretende a tradução da BJ. Sua visão de tradução, antes de mais nada, é a visão de sua teologia institucionalizada.

Quando a edição atesta seu compromisso de fidelidade ao texto original, não deixa de lado seu caráter dualista e descontínuo, sempre buscando não desrespeitar um original que seria dotado de toda a verdade (e essa verdade poderia ser *Levítico* 20:13). Ainda que prefira, às vezes, a forma ao significado, ainda que diga às vezes ser fiel ao significado e se desprender da forma, quando Meschonnic enfatiza a importância de *não traduzir o que dizem as palavras, mas o que elas constroem*, fala-se de uma libertação do caráter binário.

A binariedade, um postulado social que falta muito a ser superado, é um paradigma que tarda em ser desconstruído. O bem contra o mal. A luz em oposição às trevas. O feminino antagônico ao masculino. Tarda em entender que há uma fluidez, não é sobre traduzir palavra por palavra, uma literalidade que apenas traz uma correspondência desnutrida de identidade e de significar. Não é sobre uma tradução domesticada que apaga os traços de um discurso que não nasceu na língua que a tradução se postula, isso apaga as histórias que o discurso carrega. Quanto ao discurso da *Bíblia*, se busca um respeito ao ritmo, ao que as palavras constroem,

sobre entender o quanto aquele discurso é influenciado pelo meio. É sobre arcar com as consequências do que a tradução pode revelar.

A fidelidade e a modéstia que moralizam sua empreitada justificam-na em aparência. Sem sabê-lo, elas impedem a completa subjetivação da linguagem que a aventura exige. E também elas a confundem com uma subjetividade psicológica. A sociedade, então, pelo acúmulo de ideias prontas sobre a linguagem e a literatura, o possível e o impossível, proíbe a tradução como invenção de um sujeito histórico por este ato da linguagem (MESCHONNIC, 2010, p. LXII).

Tudo retorna ao apagamento, o apagamento do homem, o apagamento das instituições. É sobre achar que o texto original é imaculado, é sobre apagar que, talvez, o texto original possa ser reprovável, e a tradução tem poder para revelar o que costuma estar oculto. Meschonnic (2010) fala sobre uma língua de pau do tradutor, uma autoridade que apenas conhece as noções de língua e suas unidades, sempre guiada pelos preceitos do bom senso, que se julga ser moralmente ético. É nessa esfera que se encontra a busca pela ilusão do natural, são as noções próprias à tradução. Falo da fidelidade, equivalência, transparência (apagamento), sentido, forma, língua alvo e língua de partida. Apoiadas unicamente nas noções de correspondência da gramática. São os princípios constituintes das más traduções, que nascem assim, hereditariamente obtusas.

### 3.2 AS DESVENTURAS DA ANÁLISE POÉTICA NUMA CULTURA DE APAGAMENTOS

O que difere pensarmos como ficção o mito de criação da Via Láctea a partir do leite derramado do seio de Hera, e não enxergarmos como faz de conta a passagem de Adão e Eva? Por que motivo é possível uma leitura como lenda para as histórias indígenas da Vitória régia ou da Iara, e não se encara como fantasia a abertura do Mar Vermelho?

Foco,...(2019) evoca ao filósofo alemão Feuerbach para debater a natureza do pensamento religioso. A autora questiona a dificuldade que nossa sociedade encontra em olhar com distanciamento a cultura religiosa a qual estamos inseridos e reflete sobre os intuitos a qual serve a religião. Macro-estruturalmente a religião tem o propósito de conter revoltas e rebeliões de uma população, desde uma justificativa banal para dizer que as tragédias aconteceram pela vontade de Deus, até justificar a submissão da mulher através do mito do pecado original.

É nessa mesma linha argumentativa que se dá a legitimação pela fé a tudo que a *Bíblia* apresenta, como um guia de moralidade, uma representação da vontade de Deus e os preceitos ao qual se estruturam as instituições religiosas. Quando se fala em tradução bíblica, o ponto em que quase tudo converge é o apagamento. A *Bíblia* não é lembrada como livro traduzido. Antes de utilizar qualquer argumento retirado dela, religiosos não passam pelo crivo de duvidar de sua qualidade ou sentido. Não quero propor uma análise que figure uma conspiração global que traduziu a *Bíblia* de forma errônea e que na verdade as Escrituras dizem que Deus é um esquilo falante. Não. O ponto é que através da poética é possível destacar elementos que a tradução desmascara.

Que discurso há por trás das omissões e generalizações presentes nos prefácios de tradução? O que a NTLH quer dizer quando fala que “acolheu-se uma série de sugestões encaminhadas à comissão de Tradução por parte de fiéis das mais diversas igrejas”? (ANEXO 1.1). Por que a BJ enfatiza seu caráter de fidelidade ao texto e se propõe como uma confiável fonte?

Parece muito bem-vindo para as traduções bíblicas em geral sustentar a coluna da fidelidade e passar a ideia de que o texto que se lê é isento de impressões históricas ou subjetividades. Ao se construir na sociedade a prerrogativa de que o certo e errado é determinado pelo texto bíblico, sendo tais conceitos sempre beneficentes para a religião, sugerir uma arbitrariedade do uso da *Bíblia* vem a manchar o título de representação celestial de muitas autoridades religiosas deste país. Está aí, a política do sentido levantada por Meschonnic.

Apresentar uma *Bíblia* na linguagem de hoje, neutralizá-la e normalizá-la a ponto de parecer um texto propriamente brasileiro, fala muito sobre a cultura de apagamentos a qual o cristianismo está inserido. Pastores e padres sempre regimentam a leitura e interpretação sob o aval da placa a qual representam, sempre a favor do olhar espiritual. Uma cultura que negligencia diversos aspectos que estão emersos do texto bíblico, que são, não tenho outra maneira de falar, apavorantes (cf. 3.2.1)

É a subserviência do texto bíblico à religião, é a surdez ensinada para não se ouvir o discurso. Por isso, a poética ganha um papel crítico contra as resistências que perpetuam o saber tradicional, a poética vem reconhecer o que não é bem-vindo para o cristianismo, o truísmo que tanto insistem em abafar: a linguagem é antes de tudo um fato dos indivíduos para os indivíduos. É nesse caráter que se aplica às afirmações de Meschonnic sobre a tradução como uma amnésia coletiva. Não há outra analogia mais pertinente para o número controvérsias que grandes passagens da *Bíblia* carregam, e que ninguém estabelece um

debate. A tradução é esquecida pelos catedráticos, porque a prática do esquecimento ao que não convém, é ordinária. Por isso o atestado de fidelidade à *Bíblia* é a solução.

Em quantas *Bíblias* há uma ponderação sobre sua historicidade e uma advertência contra possíveis interpretações perigosas? Poderia apostar que nenhuma. Isso é um apagamento, em nenhum paratexto bíblico conhecido há alguma instrução alertando que alguns dos valores contidos no texto podem não ser bem-vindos em uma sociedade moderna. Não é estranho que os valores de uma sociedade de dois mil anos no passado sejam aplicados atualmente?

A fidelidade, tão respeitável em aparência, e requerida como o menor dos respeitos devido ao texto e ao leitor, a fidelidade que deve acompanhar a modéstia, o apagamento do tradutor, para atingir a transparência em relação ao original, tudo o que deveria ser a própria transparência é, na realidade, um disfarce amável colocado sobre um pacote de ignorância e de obscuridade. Fidelidade de quem? Fidelidade a quê? Pretensamente ao texto a traduzir. Mas logo quando se olha de que ela é feita, vê-se que ela é primeiro uma fidelidade ao signo. E às idéias preconcebidas. O apagamento do tradutor só tem uma visada: dar a impressão de que a tradução não é uma tradição, oferecer a ilusão natural. **Ficam por apagar todas as particularidades que pertencem a um outro modo de significar, apagar as distâncias, de tempo, de língua, de cultura.** (MESCHONNIC, 2010, p. XXXIV, grifo meu).

É muito mais fácil naturalizar o texto bíblico como a literal palavra de Deus, como lei, quando este está desprovido dos estranhamentos aos quais poderiam nascer objeções. Ainda assim, o texto bíblico apresenta nuances discursivas que são totalmente negligenciadas por essa leitura que culturalmente foi incentivada, o apagamento de controvérsias que poderiam tornar seu uso como dogma moral questionável. Quando em seu prefácio a NTLH cita *Salmos* (119:105) para justificar a *Bíblia* como uma lâmpada que guia o caminhar, está assim legitimando o conteúdo do Livro como algo a ser aplicado. Logo, não por acaso, são inúmeros os comentários homofóbicos na internet acompanhados pelas citações de *Levítico* (20:13). A SBB deixa clara sua missão de “fortalecimento dos valores éticos e morais e de incentivo ao desenvolvimento humano, nos aspectos espiritual, educacional, cultural e social” (ANEXO 1). Ela legitima esses argumentos. Mas e se esse texto fosse traduzido sem a normalização religiosa? Talvez, o trecho de *Levítico* poderia mudar de sentido.

Claro que poderia se dizer que minha leitura é alarmista, que os leitores da *Bíblia* sabem diferenciar o alegórico do literal. Mas, empiricamente, isso não se reflete. Em novembro de 2019, uma prova de língua portuguesa, aplicada para o 9º ano do ensino fundamental pelo Colégio Adventista de Belém (PA), continha uma série de perguntas com teor homofóbico. Segundo a revista Carta Capital (2019) a prova interpelava aos alunos

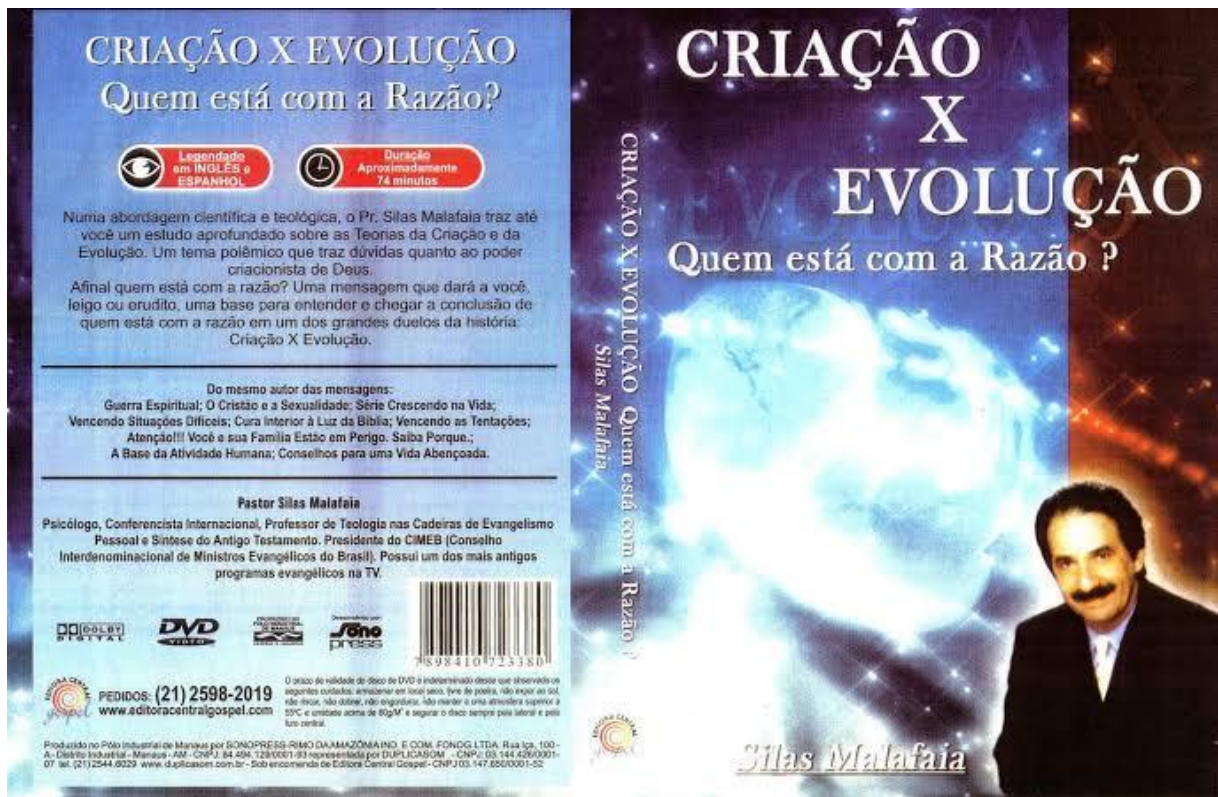


perguntas como: “O homossexualismo [sic] tem perdão?”, “A Bíblia condena a relação homossexual?” e “Como evitar o homossexualismo [sic]?”. A reportagem apurou que a avaliação deveria ser respondida com base no livro *De Bem Com Você* de Sueli Nunes Ferreira, jornalista e pedagoga, e editado por Marcos De Benedicto, pastor, jornalista e doutor em teologia. Tal livro trata-se de uma abordagem religiosa de questões sobre sexualidade para adolescentes e discursa a respeito de temas como terapias de reversão sexual e a homossexualidade como desvio de comportamento.

Vale dar outro exemplo, o pastor evangélico Silas Malafaia, conhecido por sua luta contra os direitos da comunidade LGBT e contra o direito de aborto, este, constantemente justifica suas falas através da literalidade do texto bíblico, inclusive rejeitando a teoria da evolução de Charles Darwin (cf. Figura 3). Um reflexo de como o mito da criação é lido de forma literal por líderes religiosos. Em uma cultura em que as palavras de um livro são utilizadas para questionar a ciência, um tradutor, com o poder de articulá-las, é tão ou mais, dotado de poder, do que um cientista que constrói uma arma.

Por isso, uma poética do traduzir da *Bíblia* é uma poética da sociedade. Uma nova tradução da *Bíblia*, uma que fosse livre do aval religioso, poderia modificar toda a estrutura social que conhecemos. Meschonnic (2010) salienta que uma visão do signo como um modelo cultural, promove um olhar de fora para esse sistema. Assim, é promovido o suscitar da crítica. É em função disso que discutir a tradução da *Bíblia* supõe criticar a religião, é uma contracultura. Uma vez que, é a religião que regulamenta sua tradução — talvez, por saber que ela é capaz de desestabilizar suas estruturas. “A crítica que o ritmo faz do signo implica em uma mudança radical de atitude, e aciona a transformação de um certo número de conceitos. E como todo conjunto conceitual tem sua sistematicidade” — o cristianismo, então, é regido pelo signo, pela palavra pela palavra, por uma lei. Uma poética do sentido, seria uma poética do cristianismo — “esta transformação só pode desestabilizar o mundo do signo, levar a um outro mundo do sentido, a outros modos análise” (MESCHONNIC, 2010, p. 59).

Figura 3 - Capa do DVD Criação x Evolução, palestra que contesta a teoria da evolução através do artifício bíblico.



Fonte: acervo do autor.

A NTLH em seu peritexto de contracapa (ANEXO1.2), define a *Bíblia* como um livro que “pode mudar o seu mundo”. Segundo a edição, o texto bíblico pode “iniciar uma revolução e uma paixão ardente em seu coração, como você nunca sentiu antes. [...] pode inspirar você a sair transformando o seu mundo com a ajuda de Deus”. Já em seu prefácio de tradução (ANEXO1.1), a NTLH relata que a edição, ao acolher sugestões, construiu um empreendimento a fim de uma maior eficiência para as igrejas, colocando a “palavra de Deus”, na “linguagem simples do povo”.

A tradução da *Bíblia* é o epicentro da discussão, pois é sobre ela que reside a responsabilidade de corroborar com as organizações, as quais, imprimem seu poder advogando o texto bíblico em favor de seus propósitos. Não é por acaso que as traduções bíblicas foram recolhidas ao longo dos séculos, foram aprovadas ou reprovadas. “A *Bíblia* não é somente o lugar das traduções antigas e mais numerosas. Paradoxalmente ela se torna a mais atual, pela aposta do ritmo em sua linguagem, que toda tradição greco-cristã ocultou e continua a ocultar” (MESCHONNIC 2010, p. 248).

Assim, a seção seguinte tem por objetivo trazer materialidade a essa cultura de apagamentos na qual a tradução da *Bíblia* está inserida, ou, que ela mesmo constituiu. Escolhi alguns discursos que, apesar de latentes, são deixados de lado pelo todo da linguagem, o qual não se atenta ao modo de significar, que se faz surdo ao ritmo e ao discurso. Um discurso que permeia o texto bíblico e que os leitores não o leem como indícios da nossa realidade. Mas a poética não os deixa passar, a poética os desmascara.

### 3.2.1 A *Bíblia* e sua moralidade: alguns discursos (quase) não lembrados.

Qual é a origem da nossa moralidade? As pessoas não matam, não roubam, não traem ou não invejam, por uma questão moral instituída pelo texto bíblico? As pessoas que transgridem e cometem tais atos, o fazem por falta das Escrituras? Posso responder tomando como exemplo o Japão, uma cultura e sociedade milenar, organizada isoladamente ao euro-cristianismo, é um dos países mais organizados e civilizados do mundo, sem qualquer influência do cristianismo. Portanto, cabe a questão: a *Bíblia* realmente é um agente moralizante? É possível utilizar seu texto como um manual de boas condutas?

Há alguns meses, assisti na televisão a notícia de um ex-marido que ateou fogo na ex-esposa, por estar inconformado com o fim do relacionamento. A partir disso comecei a refletir que segundo os ensinamentos perpetuados pela cultura cristã, o mandamento máximo é amar a Deus sobre todas as coisas. Isso inclui colocá-lo acima do trabalho, de um namoro e da sua própria vida, se necessário. Afinal, nada seria mais honroso do que morrer em nome de Deus. Bem, a punição, caso essa pequena regra não seja seguida, é arder no fogo do inferno para todo o sempre.

Esse caráter violento de Deus se reflete em diversas passagens bíblicas. Um exemplo, é o célebre e constantemente lembrado, por críticos ao fundamentalismo cristão, episódio de *Números* em que Deus ordena um pequeno genocídio. Apesar de ser um trecho muito discutido, vale lembrá-lo para discorrer sobre alguns pontos que raras vezes são abordados. Nos dizeres bíblicos:

O Senhor Deus disse a Moisés: — Mande que os israelitas se vinguem do mal que os midianitas lhes fizeram. Depois disso você vai morrer. Então Moisés disse ao povo: — Preparem os homens para a batalha, ataquem os midianitas e **se vinguem** deles pelo que fizeram contra Deus, o Senhor. Cada tribo deve mandar mil soldados para esta guerra. Assim, dos milhares de israelitas foram mandados de cada tribo mil soldados armados, doze mil ao todo. Moisés mandou esses soldados para batalha, debaixo do comando de Finéias, filho do sacerdote Eleazar, que levou também os objetos sagrados e as cornetas para dar os sinais. Eles atacaram os midianitas como o

Senhor havia ordenado a Moisés e mataram todos os homens. Entre os mortos estavam Evi, Requem, Zur, Hur e Reba, os cinco Reis midianitas. Também mataram à espada Balaão filho de Beor. Os israelitas levaram presas as mulheres e as crianças dos midianitas, pegaram também as suas ovelhas e cabras, o seu gado e todos os seus bens. Incendiaram todas as cidades onde os midianitas moravam e queimaram todos os acampamentos. Eles pegaram o que haviam tomado dos midianitas e também os prisioneiros e os animais e levaram tudo a Moisés, ao sacerdote Eleazar e ao povo de Israel, que estavam acampados nas planícies de Moabe, perto do rio Jordão, na altura de Jericó, que ficava no outro lado do rio. Moisés, o sacerdote Eleazar e todas as autoridades do povo, saíram do acampamento e foram ao encontro do exército. Moisés ficou muito zangado com os oficiais, que haviam voltado da batalha, isto é, os comandantes dos batalhões e das companhias. Moisés perguntou: — **Por que vocês deixaram vivas todas as mulheres?** Lembrem que foram as mulheres que, seguindo os conselhos de Balaão, fizeram com que os israelitas fossem **infiéis a Deus**, o Senhor, **adorando o deus Baal-Peor. Foi por isso que houve uma epidemia no meio do povo de Deus. Agora matem todos os meninos e todas as mulheres que não forem virgens. Mas deixem viver todas as meninas e as moças que forem virgens; elas pertencem a vocês.** (NOVA TRADUÇÃO NA LINGUAGEM DE HOJE, Nr 31: 1-18, grifo meu)

A BAM, em seu prefácio, instrui que “após a leitura da Bíblia haveremos de nos manter na atmosfera celeste de uma fervorosa impregnação da divina Mensagem” e que “a Santa Bíblia oferece descortinados aspectos poliformes ou misteriosos”. Assim, me pergunto, qual é a atmosfera celestial de *Números* (31:1-18)? De pronto, em seu material paratextual, a BAM legitima o texto bíblico como regimento e fonte de inspiração; mas não é um tanto estranho esse discurso positivo quando comparado ao pequeno relato de *Números*?

Pois bem, um olhar atento ao discurso pode extrair diversos aspectos problemáticos desse excerto. Alguns valem uma menção breve, como o fato de Deus encomendar um massacre, quando ele, sendo onipotente, poderia fazê-lo estalando os dedos (como Thanos) e desaparecer com seus inimigos, ou, o caso desses versículos glorificarem a vingança, quando de modo geral este é um sentimento reprovado pelos religiosos. Importa notar que este é um trecho em que é possível perceber os traços de antropomorfismo que Deus ganha em certos momentos do texto bíblico (cf.1.1) É a característica máxima de Iahweh <sup>22</sup> como um homem ciumento e dotado de humanidades.

Nessa mesma passagem, é possível perceber alguns discursos que moldam o comportamento histórico do cristianismo com o mundo a sua volta. Um deles, e talvez o mais elementar no que se refere a consequências históricas: é a intolerância e marginalização de outras crenças. Ao longo dos séculos a bandeira da catequização e doutrinação alimentou as cruzadas da Igreja, incluindo as Cruzadas propriamente ditas, em favor de estender sua

---

<sup>22</sup> A *Bíblia de Jerusalém* mantém o uso de Iahweh em todos os trechos em que a Nova Tradução na Linguagem de Hoje muda para Senhor ou Deus.

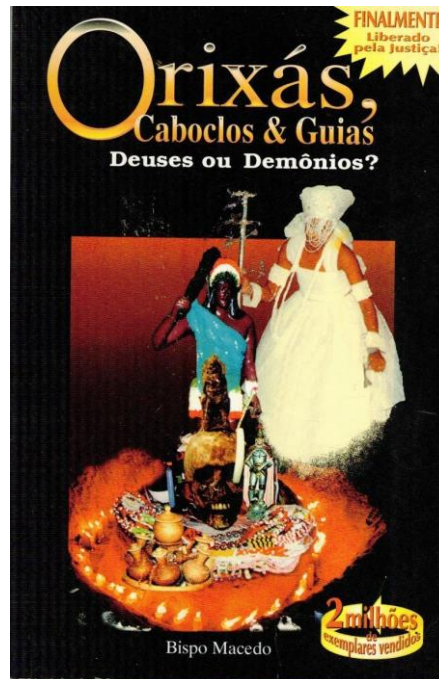
mensagem aos confins da terra. Seja pela motivação de converter aos impuros ou por propagar o que consideram ser a única verdade, essa é a motivação cristã impressa até hoje.

Acreditar que só há um Deus, uma verdade e uma salvação é a base doutrinária da cristandade. Em diversos materiais evangélicos ou católicos, principalmente em canções gospel e estampas de camisetas, a cultura cristã em geral, trabalha com a ideologia que somente Deus é deus, só há um ser superior digno de adoração, todos os outros são representações do mal na figura de falsos deuses.

A doutrinação cristã trabalha com esse viés de pano de fundo, de que aqueles que não estão dentro da cristandade, carregam a probabilidade de condenação ao inferno. Não há predominantemente um discurso de convencimento para seguir Jesus através das coisas boas que isso pode proporcionar, esse é um argumento coadjuvante. O cristianismo trabalha com o pecado e a remissão dele como *slogan* principal. Você não faz, pois é pecado. Você não adora outros deuses, pois é pecado. As outras crenças são erradas, pois só a nossa é a correta. Historicamente, no Brasil, um dos principais embates dos cristãos com outra vertente de crenças é a perseguição às religiões de matriz africana. A estas, são atribuídos rótulos como: feitiçaria, macumba, orixás como demônios e etc. Nessa lógica, o único deus verdadeiro é o Deus (olha que coincidência) dos brancos, sendo os deuses dos negros, simplesmente relés diabinhos.

Lembro-me de um livro muito famoso, escrito por Edir Macedo (cf. Figura 4). *Orixás Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* tem por objetivo provar através do texto bíblico — importante lembrar — traduzido, que crenças de matriz africana tratam-se de adorações ao demônio e práticas veladas de ocultismo.

Figura 4 - Livro de Edir Macedo que classifica as crenças de matriz africana como diabólicas.



Fonte: acervo do autor

Mas, o que isso tem a ver com a tradução? Ora, tem a ver com o traduzir. Se a leitura de *Números* passa despercebida pelos exegetas bíblicos, — quando na verdade seria um discurso de ódio digno de *Mein Kampf* — é porque não se acredita nas escrituras como uma captura do pensamento de um tempo ou de um autor, mas sim, apenas se vê como um relato inequívoco de um Deus. Por isso, levantar poréns não é incentivado. A *Bíblia* como um produto da atividade de um indivíduo, é o resultado do apagamento de inúmeros episódios estranhos do texto bíblico, tudo para sustentar o discurso moralizante que a religiosidade figura através das Escrituras.

Claro que há aquele velho argumento dos religiosos: que teríamos que avaliar o contexto para algumas passagens, pois o *Antigo Testamento* era um outro tempo, Jesus teria mudado tudo. Bem, de fato os discursos de Jesus são bastante progressistas, mas o que define o que se considera ou não aprovável? A BJ deixa claro sua posição ao considerar o *Antigo Testamento* como válido para as doutrinações cristãs:

A religião do Antigo Testamento com a do Novo, é religião histórica: funda-se na revelação que Deus fez a determinados homens, em determinados lugares e circunstâncias, e nas intervenções de Deus em determinados momentos da evolução humana. O Pentateuco, que reproduz a história dessas relações de Deus como o mundo, é o fundamento da religião judaica e tornou-se seu livro canônico por

excelência, sua lei. [...] O cristão não está sobre o pedagogo, é libertado da observância da Lei, **mas não de seu ensinamento moral e religioso, pois Cristo não veio a ab-rogar a Lei e sim levá-la à perfeição** ( Mt 5,17); o Novo Testamento não se opõe Antigo, prolonga-o. Não só a Igreja reconheceu nos grandes eventos da época patriarcal e mosaica, nas festas e ritos do deserto (sacrifício de Isaac, passagem do Mar Vermelho Páscoa, etc), **as realidades da Nova Lei (sacrifício de Cristo, batismo, Páscoa cristã), como também a fé cristã exige a mesma atitude fundamental que os relatos e os preceitos do Pentateuco prescreviam aos israelitas.** (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, ANEXO 4.6)

Note o trecho: “a fé cristã exige a mesma atitude fundamental que os relatos e os preceitos do Pentateuco prescreviam aos israelitas”. Aí se confunde mais uma vez o traduzir e a história da religião. Esse discurso traduzido, o relato de um assassinato em massa, é totalmente apagado pela visão espiritual que se tenta empregar dentro das preleções religiosas, mas ele figura de uma forma ou outra na nossa realidade. É a fim de uma teologia colaborativa que os tradutores agem. Será que se a consciência da *Bíblia* como um advento humano, como um livro manipulado por indivíduos, como um texto revisado e traduzido, se caso fosse difundida essa noção de humanidade, isso não suscitaria um “perai, isso não é correto” nos cultos em que esse versículo é usado como argumento?

O exemplo de *Números* relata que Deus ao não suportar ver as pessoas adorando outros deuses, taxou-os como impuros e sentenciou todos a morte. Aliás, chama atenção, que Deus, não satisfeito com a morte dos homens, ainda exigia a morte de mulheres, culpabilizando as mesmas, pelos problemas daquela sociedade. Essa característica de adquirir-se impurezas e epidemias através do pecado, foi um discurso muito usado nos anos 80 e 90 para culpabilizar, por exemplo, os homossexuais pelo surto da AIDS: “a praga *gay*”.

Esse é um exemplo de como a historicidade pode levantar críticas. A historicidade é capaz de entender uma relação muito maior. Ela é a poética, que reflete o sujeito e a sociedade. Não se trata de um simples historicismo que relativizaria esse texto apenas às suas condições de produção. A historicidade plena faz a poética dessa passagem com o todo da sociedade. Problematiza através disso, esse discurso, ainda atual, impetrado por intermédio do uso da tradução bíblica (MESCHONNIC, 2010). É a política do sentido, o discurso de intolerância com outras crenças que ainda persiste.

Talvez por isso, a BJ se opõe à historicidade. Talvez por isso, a julga apenas como um historicismo vazio. A edição deixa claro, em seu paratexto, que o valor religioso deve estar isolado de um olhar histórico, pois só assim a verdadeira mensagem poderia ser acessada. Mais uma vez a noção de verdade absoluta, que, supostamente, apenas o olhar treinado pela religiosidade poderia enxergar:

É este testemunho religioso que é importante para nós, como crentes independentemente do valor que os textos podem ter para escrever uma história do povo da Bíblia, em termos de história moderna. É verdade que existe uma relação entre o acontecimento e o testemunho religioso, mas frequentemente o acontecimento importante é aquele a partir do qual se reflete sobre o passado e não aquele do qual se fala. Por outro lado, parece evidente que se fala do passado tal qual é conhecido frequentemente há séculos de distância, e para dele tirar uma lição para o presente. **Atribuir aos autores bíblicos perspectivas de bibliografias ou de historiadores modernos não é a melhor perspectiva para chegar aquilo que eles têm a nos dizer.** (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, ANEXO 4.5)

Qual seria a verdadeira mensagem que o relato de um genocídio poderia querer dizer? Ao meu ver, é raro que esse trecho não incomode os religiosos. Os mesmos que pregam a moralidade e a família. Estes, literalmente, guardam junto a cabeceira da cama um livro que conta a história de um massacre. Dawkins (2008) aponta que esse ciúme violento de Deus é costumeiro ao longo do *Antigo Testamento*, esse mesmo sentimento humano motivou os primeiros Dez Mandamentos, que foram quebrados, pois Moisés se irritou quando os israelitas estavam adorando um bezerro de ouro. Percebe-se aqui, que existe um alto grau de arbitrariedade para se escolher o que convêm da *Bíblia*. Dessa forma, importa notar que

a moralidade moderna, venha de onde vier, não se origina da Bíblia. Os apologistas não podem sair pela tangente alegando que a religião fornece a eles alguma espécie de diretriz para definir o que é bom e o que é ruim [...]. Eles não podem se safar dizendo isso, nem mesmo quando usam o truque favorito, o de interpretar as Escrituras selecionadas como simbólicas, e não literais. Por que critério alguém decide quais trechos são simbólicos e quais são literais? [...] A Bíblia é mostrada a nós como fonte de nossa moralidade. E a história bíblica da destruição de Jericó por Josué, e da invasão da Terra Prometida em geral, não se distingue em termo morais da invasão da Polônia por Hitler, ou dos massacres dos curdos e dos árabes dos pântanos do sul por Saddam Hussein. A Bíblia pode ser uma obra de ficção interessante e poética, mas não é o tipo de livro que deveria ser dado às crianças para formar seus princípios morais. (DAWKINS, 2008, p.318-319)

Um exemplo bem controverso sobre a suposta moralidade bíblica é — como a própria BJ cita ser reconhecido como cânone pela Igreja — o relato do sacrifício de Isaac por Abraão. O livro de *Gênesis* (22) relata que Deus, a fim de provar a fé de seu servo, solicitou que, de bom grado, ele matasse seu filho para provar sua devoção. Essa passagem é tida como um exemplo de fé, tanto para judeus, como para cristãos. Entretanto, porque ninguém fala que Deus *pediu para Abraão matar o seu filho?* O mais assustador, no entanto, é que, ainda por cima, na última hora, Deus disse que era apenas uma “brincadeirinha”. “Um moralista moderno não poderia deixar de imaginar como uma criança conseguiria se recuperar de tamanho trauma psicológico. Pelos padrões da moralidade moderna, essa história [...] é um exemplo de abuso infantil” (DAWKINS, 2008, p. 313).



Em *Êxodo* (4:24) existe uma aterradora história constantemente apagada nas pensatas religiosas. Nesse episódio, há um relato, totalmente isolado, da tentativa de Deus matar Moisés. O capítulo de forma geral, trata-se do retorno do profeta ao Egito, e em certo momento, Deus promove um ataque ao servo que tanto lhe obedecia. O assassinato não foi concluído, pois Zipora, a esposa de Moisés, cortou o prepúcio de seu filho e manchou os pés de seu marido. Sobre esse trecho, Harold Bloom relata:

Uma impressão crescente de que há incidentes, passos e sequências nessas histórias que divergem do tom predominante fixado pelos redatores dificilmente poderia escapar a qualquer um que leia seguidamente a Bíblia Hebraica. Entretanto, tal impressão tende a ser reprimida, o que é menos uma opinião sobre leitores, até mesmo os mais qualificados e sensíveis, do que um tributo à capacidade revisionária dos redatores normativos. Como exemplo, lembro uma preleção pública sobre gnosticismo que fiz há alguns anos, durante a qual me referi à satisfação que muitos gnósticos encontravam no surpreendente episódio em que Iahweh tenta dar cabo de Moisés. Depois da preleção, recebi vários bilhetes solicitando que eu citasse a passagem, bilhetes enviados por leitores autênticos e avançados. **Sem dúvida eles tinham lido aquele trecho extraordinário no Êxodo, porém passaram direto por ele, evitando-o para defender-se do inexplicável, provavelmente de modo inconsciente.** (BLOOM, 2012, p. 19, grifo meu)

Bloom (2012) apresenta um outro ponto de apagamento, muito relevante, no que diz respeito a uma leitura seletiva, e essa de forma ativa pode ser refletida no traduzir. O livro de *Jeremias*, é análogo ao cânone Católico e Protestante, e é um livro profético escrito em primeira pessoa, pelo profeta homônimo.

Tais relatos apresentam descrições entre a relação do sujeito com o divino. Segundo Bloom (2012), a palavra profeta, *nabi* no original hebraico, pode ter sido mal interpretada, e seu sentido mais preciso seria o equivalente a “arauto” ou “intérprete”. O teórico salienta que, ainda assim, devido à tradição que cunhou as implicações de “profeta” e “profecia”, essa nova terminologia seria dificilmente adotada. “Nós os chamamos ‘profetas’ porque a Bíblia dos Setenta traduziu *nabi* pela palavra grega *prophetes*, que significa “intérprete” (BLOOM, 2012, p.22). Um intérprete poderia ser um vidente. Para Bloom, Jeremias era sem dúvida um. A riqueza dos relatos de Jeremias está em suas representações de Deus, que se aproximam em muito do caráter do controverso Javé, dos episódios já citados.

O primeiro a se destacar em todo o texto de Jeremias é suas lamentações a respeito de sua relação com o Deus que lhe inflige poder. O profeta relata que tais eventos começaram antes mesmo de seu nascimento, ou da sua escolha. Algo que tecnicamente, iria contra o preceito mais básico da criação de Deus: o livre arbítrio.

A palavra de Iahweh me foi dirigida nos seguintes termos: “Antes mesmo de te modelar no ventre materno, eu te conheci; antes que saíesses do seio, eu te consagrei. Eu te constituí profeta para as nações”. Mas eu disse: “Ah! Senhor Iahweh, eis que eu não sei falar, porque sou ainda criança!” Não digas: “eu sou ainda criança!” Porque a quem eu te enviar, irás, e o que eu te ordenar falarás. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, Jr 1:4-7)

Como um breve exercício de reflexão, pode-se pensar: se esse diálogo fosse tirado do contexto sagrado e refletisse uma relação de mandado e mandatário, não se aplicaria aqui o conceito moderno de abuso?

A peculiaridade do relato de Jeremias está em sua originalidade “é quem mais se aproxima de J [Javé] na Bíblia Hebraica, e também é o principal elo entre J e o Livro de Jó , que foi muito influenciado pelo livro de Jeremias, composto por Baruc”(BLOOM, 2012, p.23), escriba do profeta e provável compilador de seus relatos. O texto de Jeremias é dotado de extrema heterogeneidade, literária e diacrônica. Os 25 capítulos iniciais são uma antologia dos oráculos poéticos, em seguida, os capítulos (26:9, 36:44) seriam de autoria de Baruc e todo o restante parece ser obra do editor. “Os seis primeiros capítulos da abertura ocorrem cerca de 625 antes da era comum, o início da carreira horrenda de Jeremias, enquanto os capítulos 7 - 25 nos parecem transportar de cerca de 609 para 598 antes da era comum” (BLOOM, 2012, p.23).

Nas impressões de Jeremias sobre seu Deus, há um constante discurso de sofrimento e de abuso, um relato perturbador, cheio de angústia e ar derrotista, um comportamento que, para Bloom (2012), se assemelha com uma postura psicosssexual e cosmológica; culminando assim, no relato mais impressionante do profeta. Há uma ideia no discurso de Jeremias de um estupro cometido por Iahweh contra ele. (Jr 20:7).

Aqui, o hebraico precisa ser lido de maneira muito lenta e minuciosa, porque Jeremias acusa Iahweh de violência sexual para consigo, acusação por demais séria e original para ser posta de lado com tanta tranquilidade quanto muitos desejariam. Bright traduz o sétimo versículo assim: *Seduziste-me, Iahweh, eu me deixei seduzir, aprisionaste-me e sobrepujaste-me. tornei-me motivo de pilhéria durante todo o dia, todos fazem troça de mim.* A versão do rei Jaime, muito bem escrita, é mais ambígua: *Ó Senhor, tu me enganaste, eu fui enganado: tu és mais forte do que eu, e predominaste: sou objeto de irrisão diária, todos mofam de mim.* A versão da Jewish Publication society, de certo modo menos ambígua, de outro, desvia-se: *Tu me induziste, Ó Senhor, e eu fui induzido; tornei-me objeto de constante ridículo, todos caçoam de mim.* (BLOOM, 2012, p. 25-26, grifos do autor)

Conforme elabora Bloom, os termos cruciais são *patah* e *chasack*. *Patah*, em *Êxodo* (22:16) é usado para se referir a sedução de uma virgem, já em *Deuteronômio* (22:15),

*chasack* está sendo utilizado para significar a violência sexual. Assim, o autor propõe sua tradução “*Iahweh, tu me seduziste ilicitamente, eu consenti em ser seduzido; violentaste-me, e foste por demais forte para que triunfasse a minha resistência. Por todo o dia, tornei-me objeto de irrisão, todos caçoam de mim*” (BLOOM, 2012 p. 26, grifos do autor).

Para fins de ilustração, vale realizar um cotejo do trecho entre as edições objeto desta análise crítica, para poder analisar como se reflete as quatro visões.

Quadro 2 - Cotejo do trecho de *Jeremias* (20:7)

BJ	BAM	NTLH	NAA
Tu me seduziste, Iahweh, e eu me deixei seduzir; tu me tornaste forte demais para mim, tu me dominaste. sirvo de escárnio todo o dia, todos zombam de mim.	Seduzistes-me, Senhor; e eu me deixei seduzir! dominastes-me e obtivestes o triunfo. Sou objeto de contínua irrisão, e todos zombam de mim.	Ó Senhor Deus, tu me enganaste, e eu fiquei enganado. tu és mais forte do que eu e me dominaste. Todos zombam de mim, caçoando o dia todo.	Tu me persuadiste, Senhor, e eu fui persuadido. foste mais forte do que eu e prevaleceste. Sou motivo de riso o dia inteiro; todos zombam de mim.

Fonte: elaboração própria

A respeito dessa passagem, tanto a NAA quanto a NTLH se abstêm de notas de rodapé. A BJ sobre o versículo diz: “Estas imagens de sedução e de luta marcam o poder de Iahweh sobre o profeta, o qual parece aqui revolta-se contra Deus que ele tem como responsável por sua desgraça. Expressão de desespero desse gênero é rara na Bíblia”. A nota cita Jó (31) e *Salmos* (88) como correspondentes, e prossegue: “Mas Jeremias conserva a certeza de que Iahweh é o Deus da graça, e do íntimo de sua angústia, lança um grito de esperança”, e recomenda a leitura nos versículos 11 ao 13 (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1401). Já a BAM, a respeito do episódio assinala em nota: “seduziste-me: queixa-se o profeta de haver Deus introduzido em um caminho semeado de obstáculos e perigos, sem que venha socorrê-lo. Ligar esta queixa do profeta às outras passagens em que revela o íntimo de sua alma”<sup>23</sup> (BÍBLIA AVE MARIA, 1967, p. 1082).

Salienta-se nesse cotejo que todas as edições optaram por um tipo de construção que ameniza o discurso de abuso apontado por Bloom (2012), incluindo aí não deixar margem para as ambiguidades do original. Poderíamos citar este caso como, o que Meschonnic diz ser, a perda do ritmo. O discurso não é equivalente, o modo de significar foi mudado, a enunciação, por conseguinte também. Ao contrário do que a tradutologia poderia pensar, o

<sup>23</sup> A BAM cita os trechos: 11,18 a 12, 6;15,10 e 11;15, 15-21; 17, 14-18; 18, 19-23.

sentido não é o que mais vale na linguagem. O ritmo prova o contrário. O ritmo, neste caso, oferece mais (MESCHONNIC, 2010), e a historicidade também. O traduzir das quatro edições reflete a subserviência à teologia conservadora, é sobre a visão particular dos indivíduos tradutores que se propõe a tradução religiosa da *Bíblia*.

A NTLH, por exemplo, como diz em seu prefácio, recebeu sugestões para melhor atender as igrejas. Acredito que evitar uma insinuação de abuso é benéfico para qualquer pregação religiosa. Mas, quem poderia desconfiar disso, se a imagem do texto traduzido é sequer difundida? O discurso de fidelidade cumpre bem, nesse caso, seu papel como invisibilizador do sujeito envolvido no processo de tradução. É nesse ambiente de apagamentos e de leituras negligenciadas que a tradução se postula, ou que a tradução da *Bíblia* postulou. Não se pode dizer quem nasceu primeiro.

Note, que quando Meschonnic fala da impossibilidade de se escapar da historicidade, está indicando que um texto como a *Bíblia* não deixa de ser o reflexo de seu tempo, seja o tempo do original, ou o tempo de sua tradução. Por que não se discute que a *Bíblia* é a captura dos valores de um povo bárbaro? De um povo que usava — assim como todos os povos ancestrais — a fantasia para tentar compreender o mundo? Por que esse livro, que fala sobre multiplicação de comida (*João*,6), carruagens de fogo (*II Reis*, 2) e burros falantes (*Números*, 22:22) é tratado como uma verdade absoluta, capaz de servir como regramento para a cultura, a educação ou a política? Um livro de dois mil anos atrás pode ser nosso guia moral? Um livro de dois mil anos atrás pode conter verdades?

### 3.3 O *SELF SERVICE* DA SUBJETIVIDADE COM O DIVINO: HEGEMONIA CULTURAL E OUTRAS COISINHAS MAIS.

Oriundo do núcleo da tradição marxista, o conceito de hegemonia cultural encontrou sua origem nos pensamentos de Lenin, mas foi com Antônio Gramsci que adquiriu contornos mais vívidos de um teoria crítica em função de questionar e observar as configurações sociais; as ideias ou ideologias dominantes determinadas por uma conjuntura dada (social, econômica, política ou religiosa) que influencia a relação entre estrutura e superestrutura (ALVES, 2010).

O primado da hegemonia cultural é a elaboração de um conjunto ideológico que conceda ao grupo dominante os instrumentos de manutenção do monopólio intelectual por meio da atração das demais camadas intelectuais. Tal monopólio garante que o grupo

estrutural exerça não somente seu papel dominante, como também uma função dirigente (PORTELLI,1977). Essas condições de perpetuação são as que garantem a estrutura basilar de uma supremacia, a qual se manifesta

de dois modos, como “domínio” e como “direção intelectual e moral”. Um grupo social domina os grupos adversários, que visa a “liquidar” ou a submeter inclusive com a força armada, e dirige os grupos afins e aliados. Um grupo social pode e, aliás, deve ser dirigente já antes de conquistar o poder governamental” (GRAMSCI,2002, p.63)

Para o autor, essa diligência intelectual é uma condição necessária para a conquista do poder. Já, quando tal grupo toma o comando e passa a ser dominante, deverá para sua manutenção, perpetuar sua capacidade de dirigir.

A hegemonia do cristianismo no mundo ocidental sempre se deu através da prerrogativa de autoridade e lei, essas fundamentadas através de sua advocacia do texto bíblico. É sobre valores de direção e domínio que nasce o impulso de evangelização dos povos, não apenas porque o grupo dominante acreditava que os fora do meio não eram iluminados, como também por um exercício de dominação; uma vez que, somente através do domínio e direção intelectual seria possível exercer o medo e o controle. Aqueles que não acreditam no inferno ou no pecado, não os temem.

Claro que tal empreendimento nem sempre foi bem-sucedido, os escravos africanos encontraram no sincretismo, um artifício para continuarem a exercer suas crenças, por exemplo. Porém, quando a religião se depara com tal resistência, exerce, portanto, de seu poder governamental. O que na época da colonização se dava através da inquisição, já na atualidade, se promove através de bancadas no congresso e de discursos sobre preservação de valores e da família.

### 3.3.1 O sujeito do poema é um homem.

Um dos grupos mais paradigmáticos a sofrer o domínio histórico do cristianismo foram, e são, as mulheres. Antes do advento da Santa Fé, em Roma, por exemplo, existia uma cultura mística de adoração a imponentes figuras femininas, é o caso de Minerva, a deusa romana da sabedoria, ou a deusa romana da guerra, Bellona. Após a ascensão da igreja de Cristo, e da preleção do pecado original, a cultura cristã estabeleceu uma nova imagem para adoração feminina. A mulher deixou de figurar como símbolos de imponentia, como o da

guerra, para ilustrar personagens como Maria e outras Santas católicas. Sempre adoradas na condição de puras, fomentando o ideário feminino de castidade, santidade e virgindade.

Não por acaso Deus é um homem, e nas histórias bíblicas não existe nenhuma figura feminina de proeminência que ganhe destaque por sua altivez ou capacidade de decidir sua própria sorte. Rute, por exemplo, é uma personagem de pouca relevância no mito bíblico, tendo sua história limitada a cuidar de sua sogra após a morte de seu marido. Já quando falamos de Ester, esta cumpre o papel de impedir a morte dos hebreus por intermédio de um casamento com o Rei da Pérsia. Maria, transporta o filho de Deus. Maria Madalena, a adúltera salva por Jesus, e assim seguimos.

Quando se fala no texto bíblico e em sua historicidade, é sobre todo o precedente que um discurso carrega. Como já dito, as histórias bíblicas refletem sua época e as estruturas sociais hegemônicas que ali haviam. Eram homens que comandavam as religiões, eram homens aqueles que estavam no poder. *O discurso da Bíblia é específico é uma oralidade*, uma marca, uma impressão desse *eu* social em toda a sua composição, seja em seu ritmo, seja em sua grafia ou em seu traduzir. Assim, a poética, como uma promoção do programa do ritmo, vem a apontar o

sujeito não como enunciador no sentido da língua, gramaticalmente (o que torna técnica a questão, a areia movediça no jogo só dos pronomes pessoais), mas o coloca para designar a subjetivação máxima de um discurso. Isto que eu chamo o sujeito do poema. Sujeito específico. Por isto, este discurso não pertence mais às categorias do descontínuo, que são as do signo, as da língua. Esta subjetivação, quando ocorre, pertence a uma prática e a um pensamento do contínuo. Contínuo rítmico, prosódico, semântico. Contínuo da linguagem ao seu sujeito. Contínuo de língua à literatura, de discurso à cultura, de linguagem à história. (MESCHONNIC, 2010, p.XXXIII)

Dessa forma, a *Bíblia* seja em seu texto original, seja em sua tradução é marcada pelo sujeito do poema, sujeito de uma sociedade que acreditava na inferioridade da mulher. Então, se a relação com o divino também carrega essa oralidade, não é à toa que a grande anedota disso tudo seja que essa estrutura, ainda que com menos força, se mantém viva. A hegemonia masculina no discurso cristão é sem dúvida, um exemplo magnânimo da subjetividade do homem como gênero dominante.

Uma tradução inserida nesse universo invariavelmente corroborará com a hegemonia imposta. Por isso, não há chances de uma tradução fora do dualismo do signo, existir dentro da esfera religiosa. O ritmo não tem espaço dentro da teologia tradicional, uma vez que o ritmo poderia transformar o texto a contragosto das instituições. Se “a *Bíblia* nunca nos é acessível, mesmo em hebraico, senão através da história do olhar ocidental sobre a *Bíblia*.”

Este olhar, esta história, tem efeitos que o tradutor é geralmente o último a dominar, a reconhecer, longe de poder transformá-los” (MESCHONNIC, 2010, p. 243), está se falando aqui da superestrutura hegemônica do cristianismo. Um tradutor debaixo das ordens da instituição irá sempre traduzir segundo os valores da mesma.

Não estou dizendo que a *Bíblia* seja machista por causa de sua tradução, nem que uma tradução do ritmo poderia relativizá-la, mas em nenhum paratexto bíblico há um alerta sobre o contexto patriarcal e machista do oriente médio. O tradutor não precisa concordar, precisa? Quem poderia garantir que uma tradução, sem a interferência das instituições, não poderia mudar esse paradigma, e assim, a submissão feminina não seria mais legitimada. Se a *Bíblia* toma moldes de Constituição para os religiosos, cada brecha é uma oportunidade de emancipação.

*Efésios* (5: 22-24), *I Timóteo* (2: 11-13) e *I Pedro* (3:1), são alguns dos trechos usados em exortações cristãs para fundamentar a submissão da mulher ao homem. Vou me deter ao exemplo de *Efésios* e *I Pedro*, respectivamente. *Efésios* que diz: “Sede submissos uns aos outros no temor de Cristo. As mulheres o sejam a seus maridos, como o Senhor, porque o homem é a cabeça da mulher como cristo é a cabeça da igreja e o salvador do corpo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Ef 5: 22-24). Já *I Pedro* corrobora com: “Da mesma maneira, vós, mulheres, sujeitai-vos aos vossos maridos, para que, ainda quando alguns não creiam na Palavra, sejam conquistados sem palavras, pelo comportamento de suas mulheres, ao observarem vosso comportamento casto e respeitoso” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, IPd,3:1).

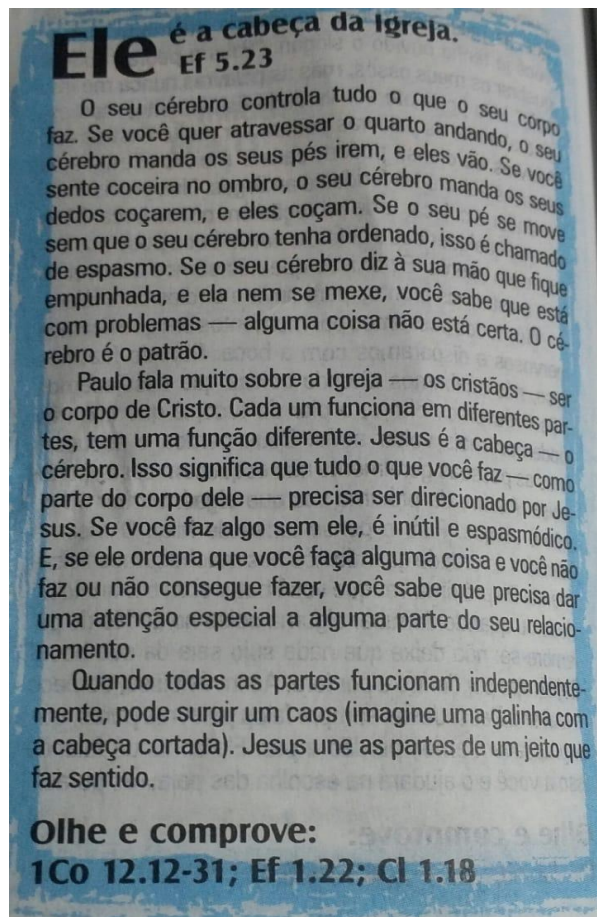
Foram esses trechos que inspiraram uma fala polêmica de Edir Macedo, ao afirmar que não deixou suas filhas cursarem uma faculdade para não exercerem maior importância e assim dificultar a relação com seus futuros maridos. A religiosidade toma seu texto chave como um preceito doutrinal, é no traduzir de um sujeito tradutor homem que esse discurso toma forma. O paratexto de nota de rodapé da BJ, sobre *Efésios* (5: 22-24) deixa claro seus valores:

Os vv. 23-22 estabelecem entre o casamento e a união de Cristo com a Igreja, um paralelo em que os dois termos comparados se esclarecem mutuamente; pode-se dizer que Cristo é esposo da Igreja, porque assim como acontece entre marido e mulher; essa comparação, uma vez admitida, fornece, por seu lado, um modelo ideal para o casamento humano. O simbolismo dessa imagem tem suas raízes profundas no AT, que representa muitas vezes Israel como esposa de Iahweh. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2045)

O discurso dessa nota é transparente quanto ideologia que regimenta seu empreendimento de tradução, levando em consideração que a tradução desmascara os

indivíduos e sua história, essa leitura paratextual revela muitos dos valores subjacentes que envolve o estudo tradicional do texto bíblico. Já, a NTLH não faz uma nota sobre o assunto da submissão feminina em Efésios, mas apresenta uma nota de instrução ao jovem leitor (cf. figura 5), sobre como os ensinamentos de Jesus devem guiar suas vidas tanto como o cérebro guia nosso corpo. Vale lembrar que na cultura cristã, padres e pastores são tidos como “autoridades” espirituais e representantes dessa tal mensagem a ser seguida. A BAM não apresenta notas sobre o trecho, assim como a NAA. Sobre *I Pedro* nenhuma das edições tece nota sobre o discurso do trecho.

Figura 5 - Nota para jovem sobre *Efésios 5* na NTLH.



Fonte: Nova Tradução na Linguagem de Hoje

### 3.3.2 A tradução bíblica e a homossexualidade.

Nas eleições presidenciais de 2018, um dos temas centrais dos debates políticos, e bandeira de campanha da extrema direita, foi o combate ao suposto Kit Gay. O qual, segundo



tais fundamentalistas, seria uma manobra impetrada por uma conspiração política comunista, com fins de subverter as nossas crianças e transformá-las — nossa que pavor — em homossexuais. Causado por consequência, o fim da família tradicional brasileira.

Há alguns anos, a bancada evangélica no congresso nacional, infla fiéis e eleitores quanto a uma suposta ditadura gay que estaria trabalhando para corromper a sociedade. De tal modo, sempre que relações homoafetivas em novelas ou filmes, bem como artistas LGBT, ganham a mídia, os discursos homofóbicos levam sempre ao mesmo ponto. O pecado.

“Não há respaldo bíblico para essa prática” dizem alguns, “a *Bíblia* é bem clara quanto a isso”, dizem outros. A questão central, portanto, é que a homofobia encontra seu epicentro em torno do texto bíblico. Fala-se muito, nesses discursos, sobre a suposta terapia de reversão sexual, onde acredita-se ser capaz de modificar a orientação sexual de um indivíduo, por meio de terapias psicoreligiosas. Desconsiderando, de tal modo, toda a literatura científica que afirma a homossexualidade como uma condição e variação da sexualidade humana.

Recentemente, não mais que há uns cinco anos, uma vertente da teologia, a dita Teologia Inclusiva, vem ganhando força entre o meio cristão de caráter progressista. Esse segmento, completamente rejeitado pela teologia tradicional, ainda não encontrou grande eloquência no academicismo, de tal forma, se restringe a publicações independentes e vídeo aulas e documentários no *Youtube*. Entretanto, não por isso, seja desprovida de valor crítico.

O discurso da teologia inclusiva perpassa pelas noções de exegese e hermenêutica do texto bíblico. Fala-se que quando as Escrituras mencionam relações sexuais entre os mesmos gêneros, ela o faz segundo as limitações de sua época. Deste modo, tais postulados não poderiam ser aplicados, nos dias de hoje, sem a devida ponderação histórica, filológica e antropológica a respeito das condições de produção dos discursos originais (FEITOSA, 2011a). As passagens bíblicas mais citadas nos debates são: *I Coríntios* (6:10), *Levítico*:(18:22), *Levítico* (20:13) *Romanos* (1:18) e *Judas* (6: 7).

Na certeza de que uma apreciação crítica de todas essas passagens demandaria um trabalho exclusivo, limitarei meus esforços a uma análise da passagem de *I Coríntios*, a qual é permeada por um altivo debate sobre tradução.

Os pontos centrais das missivas são os termos *malakoi* e *arsenokoitai*, ambas do original grego. A palavra *malakoi*, que em tradução literal significa “mole” ou “macio”, tem ganhado múltiplas traduções ao longo dos anos. Sendo algumas de suas variações: efeminados, afeminados, depravados, pervertidos, efebos, e mais recentemente, homossexuais (FEITOSA, 2011b).

A teologia inclusiva, de modo geral, postula que tal termo vem sido traduzido de forma tendenciosa pela tradição religiosa, e que seu entendimento de que *macio* estaria ligado a “efeminado”, ou ao conceito moderno de homossexualidade, trata-se de um reflexo do viés ideológico impetrado pelo cristianismo. Ao se tratar do termo *arsenokoitai* existem poucas precisões tradutológicas sobre o vocábulo, ou quase nenhuma. Acredita-se, porém, e digo isso em tom especulativo, que tal palavra seria um neologismo do autor Pedro, que mesclou as palavras *arsen* (homem) e *koiten* (cama). Contudo, os postulados religiosos não se privam, ainda que tais termos sejam ambíguos, de relacioná-los com a homossexualidade, podendo ser encontrado, na internet, traduções que afirmam *malakoi*, como homossexuais passivos, e *arsenokoitai*, como homossexuais ativos. Vejamos como tais termos são tratados na passagem de I Coríntios, nas quatro edições objeto desta análise crítica:

Quadro 3 - Cotejo de I Coríntios (6:10)

BJ	BAM	NTLH	NAA
Nem os devassos, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os depravados, nem as pessoas de costumes infames, nem os ladrões, nem os avarentos, nem os bêbados, nem os injuriosos herdarão o Reino de Deus	Nem os impuros, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os efeminados, nem os infames, nem os ladrões, nem os avarentos, nem os bêbados, nem os difamadores, nem os salteadores não possuem o reino de Deus.	Pois os imorais, os que adoram ídolos, os adúlteros, os homossexuais, os ladrões, os avarentos, os bêbados, os caluniadores e os assaltantes não terão parte no Reino de Deus.	Nem imorais, nem idólatras, nem adúlteros, nem afeminados, nem homossexuais, nem ladrões, nem avarentos, nem bêbados, nem maldizentes, nem roubadores herdarão o Reino de Deus.

Fonte: elaboração própria

Percebe-se aí, o quanto a oralidade do texto bíblico, como assinalado por Meschonnic, é tratada a partir da subjetividade de cada tradução. É difícil identificar, em todas as edições, quais seriam exatamente os correspondentes escolhidos para os termos *malakoi* e *arsenokoitai*. A BAM, a NTLH e a NAA, não relatam em nota qualquer tipo de critério utilizado na tradução deste excerto, ou de quais palavras em português os tradutores escolheram como correspondentes para os polêmicos vocábulos gregos. Já a BJ, limita-se a citar outras passagens da *Bíblia* que abordam o mesmo tema. No entanto, é possível observar alguns elementos, que dizem um pouco da historicidade de cada processo realizado. A BJ não bate um martelo na sua decisão de impetrar os homossexuais como condenados a não ter acesso ao paraíso, não há nenhuma palavra que possa ser conectada de forma direta às relações homoafetivas. Dessa forma, reflete o que propõe em seu prefácio de tradução:

considerar certas especificidades dos originais. Poderia se dizer, que neste trecho, a BJ busca uma tradução ancorada mais firmemente ao texto original grego, sem fazer uma relação contemporânea com a homossexualidade. Em contrapartida, a BAM, decide o termo arcaico *efeminados* como apropriados ao versículo, essa palavra, ainda que passível a muitos questionamentos, historicamente foi atrelada a homossexualidade — muito por um discurso misógino que tende a enxergar o feminino como uma característica reprovável. A NTLH interfere de forma mais veemente, ao colocar o termo moderno *homossexuais* como correspondente ao entendimento dos redatores do original milenar. Vale lembrar que a NTLH possui em seu escopo refletir na *Bíblia* uma linguagem do povo, através de uma simplificação. Este é um exemplo de como elementos a serem simplificados foram tratados pela edição, há uma relação de dogmatismo muito forte que busca deixar transparente o que pensam os sujeitos do poema. Existe a preocupação em deixar claro, que segundo os tradutores, o texto original se refere ao conceito de homossexualidade dos dias de hoje.

A NAA utiliza dois correspondentes explícitos à homossexualidade, o termo afeminado (mais uma vez, um conceito arbitrário, uma vez que os padrões de masculino e feminino são de ordem social e cultural), e faz uso do léxico contemporâneo *homossexuais*.

Existe também, uma atualização ao termo *efeminado*, que passa a se chamar *afeminado*, uso mais frequente no vocabulário atual. Como se trata de uma edição revisada, percebe-se que a preocupação em revisar a tradução esteve voltada a atualizar o termo *efeminado* para que remeta aos homossexuais com trejeitos femininos. Não foi objetivo, para a revisão, repensar sobre essa referenciação entre o que o texto original falava e o que entendemos hoje como diversidade e pluralidade. Esse tipo de tradução, com fins teológicos, mais uma vez se trata de um discurso convergente com o que a religião deseja considerar como pecado ou não,

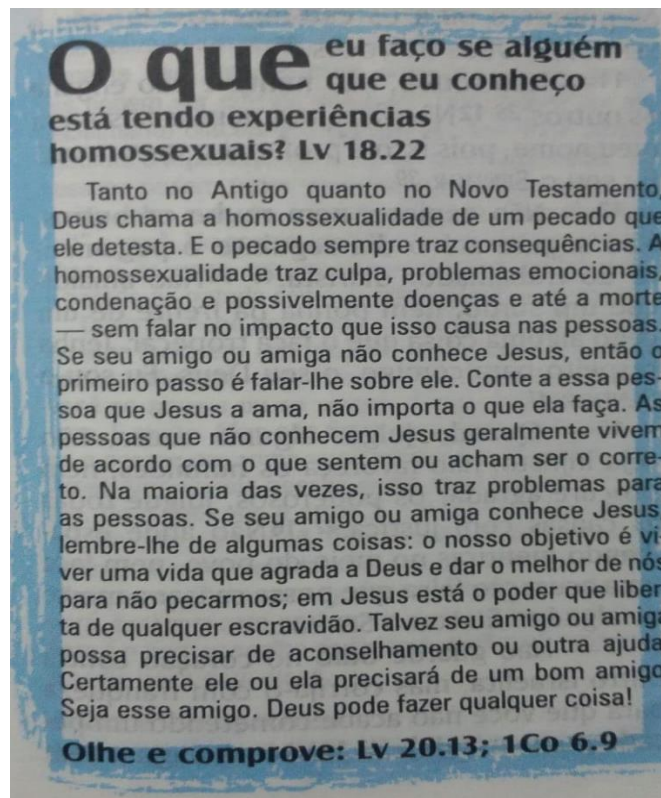
traduzir a Bíblia, mais ainda do que qualquer outro texto, considerando-se a história dos efeitos de Bíblia, é um retraduzir. Que impõe, como se sabe, uma crítica. A tradução não é o texto, este truísmo que devemos lembrar. Um fantasma, com efeito, impele o tradutor. ele quer fazer ler o texto através de sua tradução. a infelicidade — sendo dado o estado das ideias sobre o que é que se traduz, sua antiguidade e sua mundialização é preciso dizer e redizer — é que a tradução não é somente uma passagem de uma língua a uma outra. É uma passagem através de hábitos culturais, um filtro tanto mais opaco e espesso que parece ser mais transparente. (MESCHONNIC, 2010, p.241)

Importa, por fim notar, que as quatro edições selecionadas não incluem nenhum tipo de ponderação a respeito dos saberes modernos e científicos da homossexualidade. A única nota a abordar o tema está presente na NTLH, que, na passagem de *Levítico*:(18:22), interfere

ao leitor com um texto, e não posso dizer de forma mais branda, homofóbico. Devo acrescentar, um horroroso discurso de ódio, extremamente prejudicial para a nossa sociedade. O versículo em questão diz: “Nenhum homem deverá ter relações com outro homem; isso torna você impuro”.

A NTLH considera a homossexualidade como um pecado que Deus detesta, e afirma, semelhante aos discursos sociais oitentistas e noventistas, que homossexuais podem adquirir doenças e problemas que os levam a morte. Em um país que, segundo dados da Anistia Internacional (2017), mata um LGBT a cada 23 horas. A edição carece de um cuidado com o texto ao qual propaga será palavra de Deus. É esse tipo de discurso, que envolve a tradução bíblica, que fomenta animosidades a respeito de tudo que envolve a causa LGBT. Esse é um problema social, latente, que tem sua origem no texto bíblico, e conseqüentemente, na sua tradução.

Figura 6 — Nota para Jovens da NTLH sobre *Levítico*:(18:22).



Fonte: Nova Tradução na Linguagem de Hoje

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### 4. O CONHECIMENTO, PECADO ORIGINAL

*A verdade está lá fora!*

**Arquivo X**

Quando as noções da tradutologia comum consideram o advento bíblico, tratam-no a partir da diversidade das línguas e da difusão em massa que a tradução da *Bíblia* ganhou ao longo dos últimos dois milênios. O que os postulados do academicismo costumam ignorar, é que a grandiosidade da tradução das Escrituras não está na sua pluralidade ou propagação. O apogeu do texto bíblico está no seu discurso. É o que as palavras da *Bíblia* fazem que a tornam, por excelência, o respaldo documental do cristianismo.

A falácia da fidelidade — a ilusão de que as páginas em português da *Bíblia* traduzida são um correspondente direto às palavras do original — é o escudo de proteção da igreja, Católica e Protestante, para que o documento que legitima sua autoridade não seja alvo de uma desconstrução ou desestruturação crítica. É através da afirmação de que a *Bíblia* é uma escritura celestial, que se costuma esconder a humanidade que a envolve. Esconder que a *Bíblia* é um empreendimento do homem, é uma estratégia de apagamento que beneficia a crença das Escrituras como um guia moral e ético.

O mais cômico de toda essa relação, é que um olhar para o histórico da própria *Bíblia*, como um fenômeno editorial, já é um atestado de sua humanidade autóctone. Por isso, nesta análise considereirei três níveis de observação crítica, para deslegitimar a prerrogativa de divindade na escritura e constituição do texto cristão. O primeiro nível é a latente divergência entre as vertentes do cristianismo. Há uma confusão político-dogmática para definir o que de fato seria divino e o que seria humano, o que é homem e o que é Deus. Ora, uma lei não pode estar a serviço de quem bem entender, não se pode considerar e desconsiderar certos trechos de acordo com a vontade alheia. Assim, nem a própria cristandade consegue definir o que, segundo suas crenças, é o cânone ao qual as pessoas deveriam pautar suas vidas. Mais profundamente, está a própria controvérsia autoral do texto: como não considerar a *Bíblia* um

produto humano, se ela é dotada de falhas humanas, de multiplicidade de vozes e de contradições? A Hipótese Documental levanta diversos pontos em que é possível notar a influência dos indivíduos e de seu tempo no texto bíblico. Se objetivamente não se consegue definir o que é sagrado, a tradução como um inevitável atestado de humanidade, não retiraria da *Bíblia* sua isonomia dogmática?

O segundo nível é a própria história da tradução bíblica, a qual se confunde com a história da própria *Bíblia*. Um olhar crítico ao passado, permite observar que a tradução do livro cristão sempre esteve no campo político, muito antes de estar no campo comunicativo. Seja na reprovação ou aprovação, pela Igreja, dos textos traduzidos, seja na tradução como marco da cisão entre protestantes e católicos, o traduzir bíblico é dotado de uma marca de subjetividade tanto na esfera terrena, quanto no que cada indivíduo considera ser sua relação íntima com o sagrado.

Por isso, o terceiro nível trata-se de observar como se cumpre o papel regulamentador do texto bíblico traduzido. Somente pela tradução e na tradução o poder das instituições religiosas pode ser legitimado. Isso engloba suas práticas litúrgicas, a legitimação do recebimento de dízimos e ofertas e a decisão do que é pecado ou não. Antes de qualquer coisa, tudo passa pelo traduzir.

Mediante a isso, não seria possível analisar criticamente o traduzir bíblico através das noções da tradutologia comum, aquela que esquece do sujeito. É preciso um olhar para a historicidade, um olhar para subjetividade, um olhar para o modo de significar, e sobretudo, um olhar para o discurso. Esse é papel da poética, observar a linguagem no seu todo, considerando todos os aspectos que a interpelam. A poética do traduzir transforma a tradução, e é capaz de transformar um olhar para tudo que a cerca, a poética permite analisar o sujeito, e é nessa natureza que a poética se torna a poética da sociedade, uma vez que, todo sujeito carrega em sua trajetória as histórias do mundo a sua volta.

Logicamente, devido a cultura de apagamentos na qual a *Bíblia* se insere, analisar o sujeito não é uma tarefa fácil. Ainda porque, não é viável uma observação de tradução e original. Por isso, a leitura paratextual é um espaço onde, talvez sem querer, a subjetividade do sujeito do poema bíblico está exposta. Por meio da leitura de seus paratextos é possível identificar as convenções subjacentes de cada tradução, e perceber que elas estão, sempre em favor e a propósito de suas instituições.

A cultura de apagamentos que envolve o texto bíblico não está somente na ocultação dos processos e decisões de sua tradução. O apagamento é generalizado, existem discursos não problematizados em toda cultura textual cristã. Atentar para esse discurso é uma

passagem sem volta para entender que nossa historicidade contemporânea é formulada, em grau bastante alto, pelo que a tradução do texto bíblico impôs. Seja o machismo, seja a homofobia, seja a intolerância religiosa, inúmeros dos problemas sociais, eloquentes em nossa sociedade, estão alicerçados em uma cultura fomentada pela religião: através da tradução. Uma tradução servil, regulamentada e condicionada para corroborar com o que a religião deseja. Não é à toa que traduções fora do roteiro religioso são rechaçadas, como a tradução proposta por Meschonnic, por exemplo. Não é por acaso que a teologia comum considera a teologia inclusiva como perigosa. Esses pensares são prejudiciais aos saberes estabelecidos.

Alguém já parou para refletir, que segundo a *Bíblia*, o primeiro erro da raça humana, o pecado original, foi ousar adquirir o conhecimento? Ao longo da história, as figuras que desafiaram a hegemonia da Igreja sofreram represálias. Joana D'arc, Galileu Galilei e Kimpa Vita são alguns dos nomes conhecidos por terem pisado na batina imperial com o pesado sapato da contestação. Eu não posso dizer aqui que não existe um Deus, ou uma força superior, nem mesmo categoricamente falar que o Jesus é um invento social, um semideus como Hércules e Perseu. Se de fato um Jesus histórico existiu, a mensagem progressista que ele propagou, não se assemelha a como a igreja Católica e Protestante se organizou ao longo dos anos.

O mais paradoxal de tudo, é que a não binariedade proposta por Meschonnic, se estende para todos os campos que eu possa imaginar. Por isso, eu não poderia dizer que a religião nunca beneficiou ou salvou algum indivíduo, pois ela não é de todo mal, nem de todo boa. Porque é, senão, humana. E bem, não somos nada perfeitos.

Muitas pessoas dizem que falta amor aos indivíduos fundamentalistas, eu discordo. Acredito que não é o amor que pode resolver este problema, é o conhecimento. Existe um termo chamado a *falácia do espantalho*, que nada mais é que uma analogia aos bonecos usados em plantações para afugentar pássaros. Fingem ser uma ameaça que não existe. Muitos dos estigmas levantados hoje pela ascensão obscurantista do neoliberalismo, não passa de torpes sombras que assustam, porque as pessoas não as conhecem. Por que é tão difícil deixar de acreditar em um livro da era dos metais, para acreditar em um artigo científico? Por que é mais fácil achar que um casal LGBT vai para o inferno, do que pensar que todos devemos ser tratados com respeito e equidade? Eu não tenho a resposta. Mas, como disse em minhas considerações iniciais, não pretendia esgotar este assunto, e tenho certeza que muito falta para ser esgotado. A grande conclusão que a academia me pede é muito simples: a *Bíblia* é a realização máxima do sujeito do poema, ela é um espelho do que nós somos como sociedade. Existem muitas teorias, mas estou certo que Henri Meschonnic quando fixou na

realidade seus pensamentos, contribui em muito ao avançar científico, mesmo negando que a poética do traduzir é uma ciência. Porque no fundo o que a poética trouxe foi a ciência. A ciência do reconhecer, a ciência de como a religião é usada para moldar a sociedade em prol do benefício de alguns. Trouxe a ciência da poética, e esta me trouxe a poética da poesia, a poética do ritmo, e porque não, a poética de mim mesmo. Porque de um jeito ou de outro, o sujeito deste poema sou eu.



## 5. REFERÊNCIAS

ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. O conceito de hegemonia de Gramsci a Laclau e Mouffe. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 80, p.71-96, 2010. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-64452010000200004>.

AVE MARIA (Ed.). **Bíblia Sagrada**. 10. ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 1967. Tradução de: Centro Bíblico de São Paulo.

BENVENISTE, Émile. **Categorias de pensamento e categorias de língua**. In: Problemas de linguística geral I. Pontes, Campinas, 1988.

\_\_\_\_\_. **A noção de “ritmo” em sua expressão linguística**. In: Problemas de linguística geral I. Campinas: Pontes Editora, 2005.

BLOOM, Harold. **Abaixo as verdades sagradas: poesia e crença desde a Bíblia até nossos dias**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Tradução de: Alípio Correa de Franca Neto, Heitor Ferreira da Costa.

DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de: Fernanda Ravagnani.

DIANTE DO TRONO. **Isaías 40**. Faixa Musical (7:55 min.). In: Ainda Existe uma Cruz. Belo Horizonte: Diante do Trono, 2005. Composição de: Ana Paula Valadão.

EDITORA AVE MARIA (São Paulo) (Ed.). **Institucional**. Página da Web. Disponível em: <<https://avemaria.com.br/sobre>>. Acesso em: 16 nov. 2019.

ESCOLA DOMINICAL. **Inspiração Divina e Autoridade da Bíblia**. Artigo de Website. Disponível em: <<https://escoladominical.assembleia.org.br/untitled-4/>>. Acesso em: 03 mar. 2019.

FEITOSA, Alexandre. **O que é Teologia Inclusiva**. 2011[a]. Artigo de Website. Disponível em: <<http://teologiaeinclusao.blogspot.com/2011/01/o-que-e-teologia-inclusiva-definicao.html>>. Acesso em: 01 dez.

\_\_\_\_\_. **Efeminados e Sodomitas: Quem são eles?** 2011[b]. Artigo de Website. Disponível em: <<http://teologiaeinclusao.blogspot.com/2011/09/efeminados-e-sodomitas-quem-sao-eles.html>>. Acesso em: 01 dez. 2019. 2019.

FOCO, FORÇA, FÉ E FEUERBACH. Direção de Jorge Junior. Produção de Carol Perroni. Realização de Tempero Drag. Intérpretes: Rita Von Hunty. Roteiro: Guilherme Terreri. São Paulo: Tempero Produções, 2019. Son., color. Distribuição: Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=s7-FkAIXDR4>>. Acesso em: 26 out. 2019.

FURLAN, Mauri. **A teoria de tradução de Lutero**. 2004. In: Annete Endruschat & Axel Schönberger (orgs.). Übersetzung und Übersetzen aus dem und ins Portugiesische. Frankfurt am Main: Domus Editoria Europaea. (p. 11-21)

FLORES, Valdir do Nascimento; HOFF, Sara Luiza. OS TRADUTORES E A TRADUÇÃO: O PARATEXTO COMO LUGAR DE REFLEXÃO SOBRE O SENTIDO NA LINGUAGEM. **Revista Ecos**, Cáceres, v. 25, n. 2, p.351-373, set. 2018. Disponível em: <<https://periodicos.unemat.br/index.php/ecos/article/view/3326/2665>>. Acesso em: 10 nov. 2019.

GENETTE, Gérard. **Paratextos editoriais**. Cotia: Ateliê Editorial, 2009. Tradução de: Álvaro Faleiros.

GIRALDI, Luiz Antônio. **História da Bíblia no Brasil**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 5, 2002.

GRILLO, Marco. Desde 2010, uma nova organização religiosa surge por hora: A facilidade para a abertura de novas igrejas, o fortalecimento do movimento neopentecostal e efeitos da situação econômica são apontados como motivos. **O Globo**. Rio de Janeiro, mar. 2017. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/desde-2010-uma-nova-organizacao-religiosa-surge-por-hora-21114799>>. Acesso em: 10 nov. 2019.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro, 2010

LAMONATTO, Rafael. **(Re)Conhecendo a poética do traduzir: temas da tradução revisitados**. 2017. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Letras, Programa de Pós- Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

LOPES, Rodrigo. Os segredos dos especialistas para traduzir e atualizar a Bíblia, um livro sagrado e milenar: Encontro da Sociedade Bíblica do Brasil, em Porto Alegre, discutirá as escrituras na visão evangélica. **Gaúchazh**. Porto Alegre, 06 jun. 2019. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/colunistas/rodrigo-lobes/noticia/2019/06/os-segredos-dos-especialistas-para-traduzir-e-atualizar-a-biblia-um-livro-sagrado-e-milenar-cjwl0fp5h03mq01oisms56let.html>>. Acesso em: 18 nov. 2019.

MATOS, A. S. de. Breve história do Protestantismo no Brasil. Disponível em: [www.mackenzie.br](http://www.mackenzie.br). Acesso em: 19 mai.2019

MESCHONNIC, Henri. **Poética do Traduzir**. São Paulo: Perspectiva, 2010. Tradução de: Jerusa Pires Ferreira, Suelly Fenerich.

NEUMANN, Daiane. **Em busca de uma poética da voz**. 2016. Tese (Doutorado) - Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

NUNES, Jakeline Pereira. **Em busca do mais valioso e precioso tesouro, historiografia da tradução da BÍBLIA de JOÃO FERREIRA DE ALMEIDA**. 2016. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Letras, Programa De Pós-graduação em Estudos da Tradução, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

O QUE é Massorá? - Introdução (Ep. 01). Realização de Pedro Rensi. [s.i]: Estudos da Bíblia Hebraica, 2017. Youtube, son., color. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=5CE\\_XWGlNII&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=5CE_XWGlNII&feature=youtu.be)>. Acesso em: 15 nov. 2019.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e o Bloco Histórico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

ROSA, Luiz da. **O Cânon Bíblico**. 2005. Artigo de Website. Disponível em: <[http://www.abiblia.org/ver.php?id=1171&id\\_autor=2&id\\_utente=&caso=artigos](http://www.abiblia.org/ver.php?id=1171&id_autor=2&id_utente=&caso=artigos)>. Acesso em: 26 out. 2019.

SANTOS, Bruno. **A HIPÓTESE DOCUMENTAL E O PROBLEMA DA AUTORIA DO PENTATEUCO – UMA DEFESA À AUTORIA MOSAICA**. 2019. Artigo Acadêmico. Disponível em: <[https://www.academia.edu/38721802/A\\_HIP%C3%93TESE\\_DOCUMENTAL\\_E\\_O\\_PROBLEMA\\_DA\\_AUTORIA\\_DO\\_PENTATEUCO\\_-\\_UMA\\_DEFESA\\_%C3%80\\_AUTORIA\\_MOSAICA](https://www.academia.edu/38721802/A_HIP%C3%93TESE_DOCUMENTAL_E_O_PROBLEMA_DA_AUTORIA_DO_PENTATEUCO_-_UMA_DEFESA_%C3%80_AUTORIA_MOSAICA)>. Acesso em: 26 out. 2019.

SILVA, Ângelo Vieira da. **Introdução à Teoria Documental: um Estudo sobre a Teoria Literária 'JEDP'**. São Paulo, SP: Teologia Acadêmica - Literatura de Referência, 2013. Artigo Acadêmico. Disponível em: <[https://www.academia.edu/3735919/Introdu%C3%A7%C3%A3o\\_%C3%A0\\_Teoria\\_Documental\\_um\\_Estudo\\_sobre\\_a\\_Teoria\\_Liter%C3%A1ria\\_JEDP\\_](https://www.academia.edu/3735919/Introdu%C3%A7%C3%A3o_%C3%A0_Teoria_Documental_um_Estudo_sobre_a_Teoria_Liter%C3%A1ria_JEDP_)>. Acesso em: 26 out.2019.

SANTANA, Charles Andrade. **Por que a Bíblia católica tem mais livros?** 2017. Artigo de Website. Disponível em: <<http://charlezine.com.br/biblia-catolica-protestante/>>. Acesso em: 02 jun. 2019.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL (Ed.). **Bíblia Sagrada**. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. (Edição missionária - Revista e Atualizada). Tradução de: João Ferreira de Almeida.

\_\_\_\_\_ **Os Originais da Bíblia: A Formação do Antigo Testamento ou da Bíblia Hebraica**. 2013. Artigo de Website. Disponível em: <<http://www.sbb.org.br/a-biblia-sagrada/os-originais-da-biblia/a-formacao-do-antigo-testamento-ou-da-biblia-hebraica/>>. Acesso em: 02 jun. 2019.

\_\_\_\_\_ **Nova Almeida Atualizada**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

SENHORAS, Eloi Martins; SANTOS, Alexandre Felipe Pinho dos; CRUZ, Ariane Raquel Almeida de Souza. **EXPANSÃO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL E SUAS CONFIGURAÇÕES NA AMAZÔNIA LEGAL**. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 18, n. 25, p.136-149, dez. 2016. Disponível em: <<https://www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/viewFile/62809/39376>>. Acesso em: 02 jun. 2019.

PAULUS, Editora (Ed.). **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

EDITORA PAULUS (São Paulo) (Ed.). **Institucional**. Página da Web. Disponível em: <<https://editorapaulus.com.br/sobre>>. Acesso em: 16 nov. 2019.

PAROSCHI, Wilson. **Crítica Textual do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Loyola, 1994.

HALLOCK, Edgar F.; SWELLENGREBEL, J. L. **A maior dádiva e o mais precioso tesouro: A biografia de João Ferreira de Almeida**. 1 ed. Rio de Janeiro: JUERP, 2000. Tradução do inglês para o português por Edgar F. Hallock.

## 6. ANEXOS

## Anexo 1- Nova Tradução na Linguagem de Hoje

**Missão da Sociedade Bíblica do Brasil:**  
 Promover a difusão da Bíblia e sua mensagem como instrumento de transformação espiritual, de fortalecimento dos valores éticos e morais e de incentivo ao desenvolvimento humano, nos aspectos espiritual, educacional, cultural e social, em âmbito nacional.

B477b Bíblia Sagrada – Edição com notas para jovens. São Paulo - SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009. 1664p.

978-85-311-0992-8 – NTLH043BJ – capa dura metalizada  
 979-85-311-0426-7 – NTLH044BJZ – capa box

Inclui estudando as Escrituras Sagradas, palavras de orientação e consolo, o que a Bíblia diz sobre o perdão de Deus, introduções, quadros temáticos, vocabulário e mapas!

1. Bíblia - Uso por jovens 2. Educação cristã - Livros-texto para jovens

CDD - 268.43



**LOGOMARCA DA NTLH:** A cruz aponta para o amor que Deus teve por toda a humanidade, buscando reconciliar-se com ela por meio do sacrifício e Cristo. O apóstolo Paulo escreve: "Portanto, por meio do Filho, Deus resolveu trazer o Universo de volta para si mesmo. Ele trouxe a paz por meio da morte do seu Filho na cruz e assim trouxe de volta para si mesmo todas as coisas, tanto na terra como no céu." (Colossenses 1.20). Assim, a cruz vazia – lembrança da vitória de Cristo sobre a morte – é o centro da mensagem bíblica: um dos símbolos mais conhecidos da Igreja Cristã. A Nova Tradução na Linguagem de Hoje adotou a cruz como sua logomarca.

**Texto bíblico**

Nova Tradução na Linguagem de Hoje  
 © 2000 Sociedade Bíblica do Brasil  
 Av. Ceci, 706 - Tamboré  
 Barueri, SP - CEP 06460-120  
 Cx. Postal 330 - CEP 06453-970  
 www.sbb.org.br – 0800-727-8888  
 Todos os direitos reservados

**Auxílios para o leitor**

© 1999 Sociedade Bíblica do Brasil

**Edição e diagramação**  
 Sociedade Bíblica do Brasil

**Materiais de estudo (quadros)**  
 The Promise Bible for Students  
 © 1997 Thomas Nelson, Inc.

Os materiais de estudo (quadros) pertencentes à Bíblia Sagrada — Edição com notas para jovens são de responsabilidade de seu editor, Ron Luce.

Impresso na Gráfica da Bíblia – Brasil  
 NTLH04BJ – 40.000 – SBB – 2010  
 (NPI 7844)

## Anexo 1.1 – Nova Tradução na Linguagem de Hoje

# Prefácio

### para a Nova Tradução na Linguagem de Hoje

Em 1973, a Sociedade Bíblica do Brasil (SBB) lançou a 1ª edição do Novo Testamento da Tradução na Linguagem de Hoje (TLH). Quinze anos depois, em 1988, a SBB lançou a Bíblia completa desta tradução, com o nome de Bíblia na Linguagem de Hoje (BLH). A SBB, então, passou a receber, classificar e analisar inúmeras sugestões, enviadas de todas as partes, no sentido de aprimorar a tradução para o uso mais eficiente e amplo das igrejas. Por outro lado, a própria Comissão de Tradução sentiu que a TLH poderia ser melhorada ainda mais. Por isso, a SBB submeteu a TLH a uma profunda revisão através de sua Comissão de Tradução e, depois de 12 anos desde o lançamento da Bíblia completa, lançou a Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH).

Mesmo seguindo os princípios de "equivalência formal", que orientaram a primeira edição da TLH, a revisão foi tão profunda que é justificável designar o texto resultante como Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH). Como destaques dessa revisão, aparecem os seguintes: (1) O Novo Testamento foi totalmente revisado, tanto do ponto de vista de uma leitura profunda do texto original grego, como do ponto de vista da Língua Portuguesa. (2) Revisão semelhante, mas a partir do texto hebraico, recebeu o livro dos Salmos, com especial atenção à poesia. (3) Simplificou-se ainda mais uma série de construções gramaticais, aplicando-as ao texto de toda a Bíblia. (4) Aceitou-se mudar a designação do nome de Deus no Antigo Testamento de "Deus Eterno" ou "Eterno" para "SENHOR Deus", "Deus, o SENHOR," ou simplesmente "SENHOR". Assim, a NTLH, agora, aproxima-se, neste particular, do texto da tradução de Almeida, Revista e Atualizada, e do texto da maioria das demais traduções bíblicas em Língua Portuguesa. Esta revisão sozinha afetou perto de 7 mil passagens do Antigo Testamento. (5) Uma série de textos que apareciam no rodapé da BLH, agora, na NTLH, voltaram ao texto da Bíblia. Isso refere-se, por exemplo, aos títulos originais dos Salmos, às vezes, difíceis de compreender, os quais aparecem traduzidos no início do respectivo Salmo em tipo itálico (*inclinado*). Também, no Novo Testamento, algumas passagens que não se encontram em alguns dos melhores e mais antigos manuscritos gregos mesmo assim aparecem, agora, traduzidas entre colchetes ( [ ] ); ver, por exemplo, Mateus 6.13b). (6) Finalmente, acolheu-se uma série de sugestões encaminhadas à Comissão de Tradução por parte de fiéis das mais diversas igrejas.

A Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH) foi lançada em 2000 e a SBB continuou a acolher as sugestões que lhe foram encaminhadas. Em 2005, quando foi publicada a Bíblia de Estudo NTLH, o texto bíblico sofreu pequenas alterações e ajustes em poucos versículos. Agora, novas mudanças foram feitas no texto bíblico, incorporando as alterações previstas na reforma ortográfica da Língua Portuguesa.

Está aí, portanto, para o uso das Igrejas, para o uso individual, familiar e geral, a Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Sendo a expressão da Palavra de Deus na linguagem simples do povo, a Comissão de Tradução da SBB pede a Deus e deseja que muitos a recebam com alegria e tenham em sua vida a experiência do salmista: "A tua palavra é lâmpada para guiar os meus passos, é luz que ilumina o meu caminho" (Salmos 119.105). E Deus conceda também que muitos a utilizem em suas atividades de adoração, evangelização, educação e pregação; "como a espada que o Espírito Santo lhes dá" (Efésios 6.17).

Compreensão Bíblica, Ano 3, Número 10, outubro de 2008, páginas 102-104. Tradução: ... Outubro de 2008

## Anexo 1.2 - Nova Tradução na Linguagem de Hoje

**ESTE LIVRO PODE MUDAR O SEU MUNDO**

**S**eu mundo pode ser uma bagunça. Escola, pais, irmãos e irmãs. Muita pressão. O que vestir. Amigos, ex-amigos. Hormônios. Aprender a dirigir. Colégio. Namorar. Drogas. Gangues. Música alternativa. Estilo de vida alternativo. Parece que tudo é tão agitado, tão assustador, tão caro, tão misterioso ou tão tardio.

Você tem o seu próprio estilo e a sua própria personalidade. Não é o mesmo mundo em que seus pais foram criados. É um mundo no qual você tem de saber quem você é e em que acredita. E você também tem de saber quem é Deus e que você pode contar com ele.

Aqui está uma Bíblia que pode ajudar você. A *Bíblia Sagrada – Edição com notas para jovens* irá desafiar e encorajar você, irá estimular e surpreender. Ela pode iniciar uma revolução e uma paixão ardente em seu coração como você nunca sentiu antes. Ela pode inspirar você a sair transformando o seu mundo com a ajuda de Deus.

Esta é uma Bíblia que você pode entender. Não é grande e não tem palavras antiquadas. Quando você ler esta Bíblia, verá que ela é tão fácil de ser lida quanto uma revista. A versão é a Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH), a Palavra de Deus que realmente fala a sua língua.


A *Bíblia Sagrada – Edição com notas para jovens* não é apenas uma Bíblia que você pode ler; é uma Bíblia que você pode usar em todo lugar, em qualquer ocasião.

Sociedade Bíblica do Brasil  
Integralmente adaptado à reforma ortográfica.

Nova Tradução na Linguagem de Hoje

NTLH043BJ - Metálica

9 786831 107328



## Anexo 2 – Nova Almeida Atualizada

**Semeando a PALAVRA que transforma VIDAS****Sociedade Bíblica do Brasil**

Av. Ceci, 706 – Tamboré – Barueri, SP – CEP 06460-120  
Cx. Postal 330 – CEP 06453-970  
www.sbb.org.br – 0800-727-8888

**Nova Almeida Atualizada**

Tradução de João Ferreira de Almeida – Edição Revista e Atualizada®, 3ª edição  
© 2017 Sociedade Bíblica do Brasil

*O círculo tem sido usado no Cristianismo como símbolo da eternidade, pois não tem princípio ou fim. Assim, por mostrar perfeição e continuidade, também representa a vida eterna. Baseada nisso, a SBB adotou um círculo estilizado para identificar a edição Revista e Atualizada de Almeida e, agora, a Nova Almeida Atualizada, apontando que "Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e para sempre" (Hebreus 13.8).*

Edição e diagramação: Sociedade Bíblica do Brasil

Todos os direitos reservados

B477b Bíblia Sagrada. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil.  
Edição Revista e Atualizada no Brasil, 3ª ed. (Nova Almeida Atualizada).  
Barueri, SP : Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.  
960 p. ; 13,5 x 20,0 cm  
ISBN: 7899938407110  
1. Bíblia - Português. I. Almeida, João Ferreira de - trad. II. Título  
CDD - 220.569



## Anexo 2.2 - Nova Almeida Atualizada

## APRESENTAÇÃO

É com sentimento de gratidão a Deus que a Sociedade Bíblica do Brasil entrega à Igreja brasileira e aos leitores da Bíblia em geral a Nova Almeida Atualizada, que resulta de uma profunda revisão e atualização da consagrada tradução de Almeida, particularmente do texto da Almeida Revista e Atualizada.

O legado de Almeida

João Ferreira Annes de Almeida, português, pastor da Igreja Reformada Holandesa atuando na localidade de Batávia, na ilha de Java (hoje Indonésia), fez e publicou a primeira tradução completa do Novo Testamento ao português, em 1681. A maior parte da tradução do Antigo Testamento também foi obra de Almeida; quando faleceu, em 1691, Almeida havia traduzido apenas até Ez 48.21, de modo que quem concluiu a tarefa foi um colega dele, um pastor holandês chamado Jakobus op den Akker. No entanto, a Bíblia completa somente viria a ser publicada em 1748. Esta tradução, com revisões e atualização ortográfica, mantém-se viva na edição conhecida como Almeida Revista e Corrigida.

A Almeida Revista e Atualizada é fruto de um trabalho de revisão do texto de Almeida, no Brasil. Surgiu da percepção de que o antigo texto de Almeida já não falava com naturalidade ao povo brasileiro. Assim, a comissão revisora, integrada por eminentes biblistas e vernaculistas brasileiros, se propôs a oferecer aos leitores brasileiros um texto bíblico "em linguagem de hoje sem desnaturar certa linguagem bem antiga e tudo sem fugir ao original". Embora tivesse sido concluída em setembro de 1956, a Almeida Revista e Atualizada somente foi publicada em 1959. Foi publicada numa segunda edição, com pequenas modificações em relação à primeira, em 1993.

A Atualizada caracteriza-se pela retenção do estilo clássico de Almeida, pela correção de pequenos lapsos encontrados na antiga tradução e, também, pela facilidade de leitura em voz alta. Os revisores deram especial atenção aos desagradados cacofônicos, ou seja, combinações de palavras que não soam bem quando lidas em voz alta. Assim, por exemplo, a frase "porque ali se vê o fim de todos os homens" (Ec 7.2) foi alterada para "pois naquela se vê o fim de todos os homens"; para impedir que, na leitura em voz alta, se forme o nome "Alice".

### O projeto da Nova Almeida Atualizada

Passado mais de meio século desde a publicação da Almeida Revista e Atualizada, a Sociedade Bíblica do Brasil entendeu que era tempo de fazer uma nova atualização, para tornar o texto de Almeida mais compreensível aos leitores de nosso tempo. No entanto, tal decisão não poderia ser tomada de forma unilateral. Assim, representantes de igrejas foram convidados para uma reunião na Sede da

Sociedade Bíblica do Brasil, em outubro de 2012. Esses representantes de igrejas acolheram a ideia com entusiasmo e ajudaram a formular os parâmetros da revisão.

Constituída uma Comissão de Revisão, integrada por especialistas do corpo funcional da própria Sociedade Bíblica do Brasil, o trabalho foi oficialmente iniciado em setembro de 2013. Após o exame de cada versículo à luz dos textos originais, a comissão passava a considerar alternativas para a atualização da linguagem. Depois de obtida uma redação semi-final, a comissão se reunia para a leitura dos textos em voz alta, para que se pudesse verificar a legibilidade e a sonoridade dos textos. Diante disto, a Nova Almeida Atualizada se apresenta como o texto ideal para uso na igreja, particularmente no culto. No entanto, esta edição também é apropriada para a pregação, para o estudo acadêmico, para a leitura particular e para a memorização.

Em agosto de 2016, foi publicada a primeira etapa dessa atualização do texto de Almeida, na forma de uma edição experimental ou provisória contendo o Novo Testamento, Salmos e Provérbios. Esta publicação se destinava a compartilhar o trabalho em andamento e colher reações e sugestões de pastores, líderes de igrejas, estudiosos e leitores em geral. A reação foi amplamente positiva e muitas sugestões valiosas foram recebidas. Assim, esta atualização do texto de Almeida passa a ser um trabalho colaborativo entre a SBB e as igrejas do Brasil; em especial aquelas que leem a Almeida Revista e Atualizada.

Após quase quatro anos de intenso trabalho, a atualização foi dada por encerrada no final de julho de 2017. Passou a ser chamada de Nova Almeida Atualizada.

### A base textual

Como costuma acontecer em projetos de tradução e revisão da Bíblia que são patrocinados pelas Sociedades Bíblicas Unidas, também a Nova Almeida Atualizada foi baseada nas edições mais recentes dos textos bíblicos nas línguas originais (hebraico, aramaico e grego). Para o Antigo Testamento, fez-se uso da Bíblia Hebraica Stuttgartensia, editada entre 1967 e 1977. Como esta Bíblia Hebraica é essencialmente a reprodução do assim chamado Códice de Leningrado, copiado em 1008 d.C., foi necessário levar em conta também o aparato crítico dessa edição, que registra leituras em hebraico que aparecem em manuscritos mais antigos; incluindo os que foram

## Anexo 2.3 - Nova Almeida Atualizada

## APRESENTAÇÃO

## VI

encontrados na região do mar Morto, e o texto de traduções como a Septuaginta e a Vulgata, entre outras, que podem refletir um texto hebraico anterior ao texto massorético do Códice de Leningrado.

Para o Novo Testamento, o texto-base é a quinta edição de O Novo Testamento Grego, de 2014, que traz pequenas modificações em relação a edições anteriores, particularmente nas chamadas Cartas Católicas. Nesse sentido, a Nova Almeida Atualizada é a primeira tradução do Novo Testamento ao português que incorpora esses avanços na pesquisa relacionada com o texto original grego. Uma das mudanças significativas aparece em Jd 5, onde o título "Senhor" deu lugar ao nome "Jesus".

**O princípio de tradução**

A comissão responsável pela Nova Almeida Atualizada teve em mente o mesmo propósito dos revisores que prepararam a Almeida Revista e Atualizada, no século passado: apresentar um texto clássico numa linguagem atual. Assim, foi mantido o princípio de tradução formal que caracteriza a Almeida. No entanto, como o objetivo é oferecer um texto de fácil compreensão, foi adotada a conhecida norma: "formal ou literal sempre que possível; dinâmico sempre que necessário". O texto resultante corresponde à norma padrão do português que é escrito no Brasil hoje.

A Nova Almeida Atualizada é fiel aos originais, ou seja, resulta do exame dos textos originais, com a adequada reprodução do seu significado. No entanto, procurou-se ao mesmo tempo ser fiel ao leitor, levando em conta a assim chamada "dupla fidelidade": De nada adiantaria ater-se por demais à forma do original, se a tradução resultante fosse obscura para o leitor de hoje. Assim, a pergunta norteadora foi esta: O leitor será capaz de entender o texto sem ter de recorrer ao dicionário?

Um exemplo dessa fidelidade ao leitor é o tratamento dado a expressões idiomáticas, que, em geral, permanecem um tanto obscuras, se traduzidas literalmente. Muito melhor e mais adequado é traduzir o seu significado, caso não se encontre uma expressão equivalente em língua portuguesa. Um exemplo é Dt 31.16, em que a expressão "dormir com os pais", que pode até mesmo se prestar a equívocos, foi traduzida simplesmente por "morrer".

**Peculiaridades da Nova Almeida Atualizada**

Além de ser uma tradução essencialmente formal, que privilegia a compreensibilidade do texto, a Nova Almeida Atualizada tem ainda outras características, das quais se destacam as seguintes:

1. Após um cuidadoso exame do texto nas línguas originais, foi possível corrigir pequenos lapsos encontrados no texto da Almeida Revista e

Atualizada. Neste particular, seguiu-se a pauta dos revisores do século passado, que também não hesitaram em retificar eventuais lapsos que encontraram. Exemplo disso é a correção de "aqueles que leem" para "aquele que lê", em Ap 1.3.

2. Notou-se a necessidade de introduzir ajustes devido ao avanço da exegese bíblica, em especial vários aspectos relacionados com o grego coíne do Novo Testamento.

3. No caso de palavras arcaicas, que dificilmente serão entendidas sem consulta ao dicionário; procurou-se usar sinônimos mais fáceis. Exemplo disso é o termo "irrisão", que, na Almeida Revista e Atualizada, aparece unicamente em Jó 12.4. "Irrisão" foi substituído por "motivo de riso", sem perda de significado. No entanto, termos clássicos da teologia, como propiciação, não foram alterados. O mesmo vale para outros termos consagrados, como justificação, reconciliação, redenção e regeneração, entre outros.

4. Os pronomes "tu" e "vós" deram lugar a "você" e "vocês", visto que hoje, no Brasil, dificilmente alguém se dirige a um público usando a forma de tratamento "vós". No entanto, sempre que alguém se dirige a Deus em oração, como, por exemplo, nos Salmos; a forma de tratamento é "tu". Outro bom exemplo é a oração do Pai-Nosso (Mt 6.9-13).

5. Sobre os diálogos, levou-se em conta o registro linguístico, fazendo com que as pessoas se expressem num tom menos formal. No entanto, houve o cuidado com a adoção das formas de tratamento adequadas a cada caso: Davi chama o rei Saul de "senhor" (1Sm 24.9), assim como os discípulos fazem com Jesus (Mt 16.16).

6. Levando em conta a ordem dos termos na frase, pode-se perceber que a Bíblia de Almeida não replicava o original hebraico e grego, sendo normal ter o verbo antes do sujeito ("respondeu a Deus a mulher", Jo 4.25). Nesta revisão, a ordem foi alterada, em muitos casos; para sujeito antes do verbo ("a mulher respondeu"), que é mais natural em língua portuguesa — exceto em textos poéticos e orações, nos quais a expressividade da linguagem é privilegiada.

7. Intercalações ou mesóclises, do tipo "louvare-te-ei" (Sl 9.1), foram transformadas em formulações mais usuais no português brasileiro atual ("eu te louvarei").

8. Verificação especial foi feita para preservar níveis literários distintos e o estilo de diferentes escritores. Como já acontecia com outras edições da tradução de Almeida, a Nova Almeida Atualizada poderá perceber o estilo mais rude de

## Anexo 2.4 - Nova Almeida Atualizada

- Marcos, a profunda simplicidade de João, a lógica persuasiva de Paulo e o estilo elevado de 1Pedro e Hebreus, para citar apenas alguns exemplos.
9. Nessa edição, assim como na *Almeida Revista e Atualizada*, a poesia bíblica é tratada como poesia, também na apresentação gráfica. No entanto, a *Nova Almeida Atualizada* destaca também os trechos poéticos encontrados nos livros proféticos.
  10. Em muitos textos narrativos buscou-se uma simplificação, especialmente no Antigo Testamento. Em vez de orações subordinadas, deu-se preferência a orações coordenadas, seguindo o estilo do texto original hebraico.
  11. Revisando os períodos longos, procurou-se, na medida do possível, transformá-los em frases mais curtas. Assim, muitos pontos e vírgulas (;) foram substituídos por pontos. Também a conjunção "e", que ocorre com grande frequência no começo de versículos, foi, em vários momentos, substituída por "Então", "Assim", "Depois".
  12. Fez-se uma comparação entre as passagens paralelas, buscando tradução igual para o que é idêntico e tradução diferente para o que não é. Isto se aplica de modo especial aos paralelos entre textos dos livros de Samuel e Crônicas, Reis e Crônicas, e aos textos paralelos nos Evangelhos.
  13. Em vários momentos, o termo "homens" foi substituído por "pessoas", "seres humanos" e até mesmo "humanidade", sempre que o referente são homens e mulheres. No entanto, isto não significa que se adotou linguagem inclusiva de forma ampla e consistente, mas sim que se buscou ser mais preciso e claro.
  14. Unidades de peso (como siclos, talentos etc.), de medida (côvados, estádios etc.) e de capacidade (efas, batos etc.) foram convertidas para pesos e medidas que são mais conhecidos e usados pelos leitores de hoje (gramas, metros, litros etc.). Uma vez que não se sabe com absoluta certeza qual era, por exemplo, a capacidade de um efa ou o comprimento exato do côvado, essas conversões são, em muitos casos, aproximadas. No caso de côvados, a medida foi mantida em textos consagrados, como Mt 6.27 e Lc 12.25 ("acrescentar um côvado ao curso da sua vida") e Ap 21.17, uma passagem em que a conversão de 144 côvados para 64 metros acabaria por eliminar um número simbólico no Apocalipse. No entanto, notas explicativas informam o equivalente mais próximo desses côvados no sistema métrico.
  15. Quanto aos nomes de moedas, como "denários" e "dracmas", esses foram mantidos, porque é arriscado atualizar seu valor num mundo de inflação constante. No entanto, notas explicativas indicam seu valor relativo.
  16. Sempre que possível, os títulos de seção foram atualizados, dando-se preferência a formulações derivadas do próprio texto bíblico.
  17. Incluiu-se na *Nova Almeida Atualizada* um sistema de referências cruzadas mais amplo do que o presente na edição anterior, incentivando os leitores a ler a Bíblia à luz da própria Bíblia.
  18. Notas foram acrescentadas ao longo do texto, podendo ser de vários tipos: traduções alternativas, explicações de termos hebraicos e gregos que foram apenas transliterados (ex.: Is 8.1; Ap 9.11), informações a respeito do contexto cultural bíblico (ex.: Gn 30.14) etc.
  19. Especial atenção foi dada à apresentação gráfica da *Nova Almeida Atualizada*, que procurou priorizar os parágrafos e deixar claro onde há diálogo.
  20. Diversos textos no Novo Testamento aparecem entre colchetes. Trata-se de material que se encontra no aparato crítico das edições mais recentes do texto grego, não sendo, portanto, considerado parte do original. Esse material foi mantido no texto da tradução, ainda que entre colchetes, para que o leitor não estranhasse a falta de alguns versículos, pensando inclusive que poderia ter havido uma falha na impressão.
- A Comissão de Revisão está convicta de que o objetivo não era corrigir uma tradução inadequada, mas aperfeiçoar uma tradução que já é excelente. Os pensamentos se voltaram especialmente para as novas gerações, com o propósito de entregar-lhes um texto clássico em roupagem moderna. Assim, espera-se que a *Nova Almeida Atualizada* seja, nos dias atuais, o que João Ferreira Annes de Almeida almejava para os seus leitores, no século 17: a maior dádiva e o mais precioso tesouro.

## Anexo 3 – Bíblia Ave Maria

# BÍBLIA SAGRADA

Tradução dos originais  
hebraico, aramaico e grego, mediante a versão francesa  
dos Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica) pelo  
CENTRO BÍBLICO DE SÃO PAULO

10.ª EDIÇÃO



1967

Editôra "AVE MARIA" Ltda.  
Rua Martim Francisco, 646-656  
Caixa Postal 615 - SÃO PAULO



## Anexo 3.1 – Bíblia Ave Maria

## PREFÁCIO

No ensejo do festejado Centenário das Aparições de Nossa Senhora de Lourdes, empreende a Editôra "Ave Maria" esta publicação dos Livros Santos, utilizando a laboriosa e erudita edição, apresentada sôbre os textos originais, da Abadia Beneditina de Maredsous.

*Uma formosa sintonia de eventos.*

Lourdes é um convite de retôrno às fontes. A Santa Bíblia é o Divino Manancial único.

Nossa Senhora, em Massabielle, como que indica as coisas primeiras, a terra e a água, as origens, a matéria dos Sacramentos da Igreja. Os Livros Santos nos oferecem os nascedouros de tôdas as nossas elaborações, as bases de nossas teologias, os princípios de nossos caminhos ascéticos.

Lourdes, a palavra de Nossa Mãe. A Bíblia, a palavra do Grande Pai do céu.

E assim como a evocação de Massabielle nos incita a profundar a Mensagem da Senhora, assim o conhecimento dos Livros Santos nos estimula a ouvir e meditar a imensa Epistola de Deus aos homens.

• • •

É tão belo, tão útil e necessário conhecer a Sagrada Escritura e meditá-la!

Estudar seu sentido profundo, a ação misteriosa de Deus através da história dos povos antigos, o encaminhamento para o Messias, mercê das sortes da Nação Teocrática, das doutrinações dos Profetas e Sábios, dos pecados e virtudes dos Reis, nas ânsias expectantes dos Salmos, nos símbolos da libertação e nas figuras típicas do Antigo Testamento.

Valer-nos dessa linha que colima o Salvador, anotando a maneira peculiar com que os autores inspirados construíram o Testamento, sem demasiadas homenagens a cronologias e topografias, cosmologias ou sistemáticas, despreocupados do accidental, escrevendo história para a lição, para a telogia, em roteiro prevalentemente pragmático religioso, evidenciando a direção teocêntrica de todos

## Anexo 3.2 – Bíblia Ave Maria

## PREFACIO

os passos da Humanidade, em mira à Figura vértice de todos os Livros Sagrados, a Pessoa Augusta, no singular mistério de sua dimensão humano-divina, de Nosso Senhor Jesus Cristo.

Antigo Testamento e Nova Aliança, desde o "In principio" do Gênesis até o "Amen" do Apocalipse, todo o longínquo passado e todo o recuado futuro, numa quase infinita dimensão, em tórno do grande diálogo, que desce Deus ao homem, a fim de subir o homem até Deus.

• • •

Uma imensa, pluriforme, riquíssima literatura que é o alimento de tôdas as gerações.

Sobrenatural, substancial, inesgotável.

Proposto, em suas condições genuínas e autênticas, pela Santa Igreja de Jesus Cristo, que o deve guardar, não para torná-lo inatingível, senão para o ministrar com fruto.

• • •

Quando recebemos a Sagrada Eucaristia, nós comungamos um Evangelho vivo da Presença do Senhor, a Palavra de Deus ecoada na terra, o Verbo Encarnado, Filho de Deus e Filho de Maria.

Ora, adverte Santo Agostinho, "Non minus est Verbum Dei quam Corpus Christi", não é menor a Palavra de Deus que o Corpo de Cristo.

Dessarte, a Mensagem Divina que os Livros Santos nos comunicam, é uma espécie de Sacramento da Presença do Senhor. E sua leitura é quase uma Comunhão.

Assim deveríamos preparar com pio recolhimento a alimentação que, maná quotidiano, a Santa Bíblia nos traz, da mesma sorte como nos concentramos na prece, antes da Sagrada Comunhão.

Semelhantemente, após a leitura da Bíblia, haveremos de nos manter na atmosfera celeste de uma fervorosa impregnação da Divina Mensagem, assim como rezamos a Ação de Graças, pelo Sacramento Eucarístico.

• • •

Como a Eucaristia, a Santa Bíblia oferece descortinados aspectos, poliformes ou misteriosos.

Que não nos devem senão estimular a melhor estudá-los e mais amplamente conhecê-los.



## Anexo 3.3 – Bíblia Ave Maria

## PREFACIO

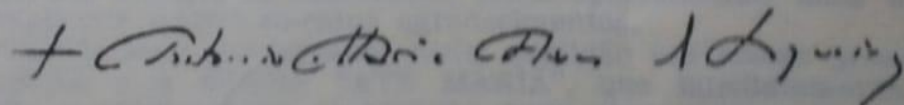
Escreveu Leão XIII na "Providentissimus Deus" que as palavras da Bíblia encerram verdades de todo superiores à força e penetração da inteligência humana. Seu sentido é muito mais intenso e transcendente do que o parecem indicar a letra e as regras da exegese. O próprio sentido literal esconde outros sentidos, que esclarecem os dogmas e orientam os princípios de ordem moral.

Donde a necessidade de meditar-se, com piedade humilde, esclarecida e orientada, as leituras da Escritura Sagrada.

Então, ela há de alimentar-nos.

Será para nós uma Carta do Céu e uma Eucaristia.

E da mesma sorte como buscamos o Santíssimo Sacramento, com segurança, nos tabernáculos das igrejas e nas mãos dos legítimos ministros do Altar, assim receberemos a Sagrada Escritura e sua interpretação, no sacrário da Santa Igreja e no magistério autêntico de Pedro, o Vigário de Jesus na terra, imortal em seus sucessores, até a "novíssima tuba", que encerrará o Novo Testamento para abrir a Eterna Aliança da Glória.



Dom Antônio Maria Alves de Siqueira,  
Arcebispo Titular de Cálcide da Síria e Coadjutor do  
Emmo. Sr. Cardeal Motta.

São Paulo, 25 de novembro de 1958.

## Anexo 3.4 – Bíblia Ave Maria

## PRÓLOGO À TRADUÇÃO

Sua Santidade o Papa Pio XII, em 1943, na Encíclica "*Divino Afflante Spiritu*", assim determinou:

*"A autoridade da Vulgata (tradução latina) em matéria de doutrina não impede — antes nos nossos dias quase exige — que a mesma doutrina se prove e confirme também com os textos originais, e que se recorra aos mesmos textos para encontrar e explicar cada vez melhor o verdadeiro sentido das Sagradas Escrituras"*.

Atendendo a êste apêlo do Papa, o Centro Bíblico Católico de São Paulo resolveu empreender esta penosa e sublime tarefa de tradução da Bíblia.

Devido ao intenso e organizado movimento bíblico no Brasil, a procura de exemplares de Bíblia aumentou consideravelmente, a ponto de, por vêzes, as praças ficarem desprovidas de exemplares e não poderem atender a tantos insistentes pedidos. Para que a confortadora chama de entusiasmo santo pelas Escrituras divinas, sempre crescente em todo o território nacional, não arrefecesse, sentimo-nos ainda mais incentivados para o labor da tradução.

Devidamente autorizados, traduzimos a Bíblia dos Monges de Maredsous, monges beneditinos da Bélgica. É uma versão francesa dos originais *hebraico, aramaico e grego*, altamente conceituada no mundo inteiro pela crítica especializada.

A êles, aos Monges de Maredsous, nesta oportunidade, mais uma vez expressamos nossos sinceros agradecimentos.

Igualmente aqui consignamos nossa gratidão aos nossos prezados Colaboradores e à Editôra "AVE MARIA", que imediatamente se prontificou a colaborar na preparação desta obra e assumiu todo o ônus e responsabilidade editorial. O preço relativamente baixo da edição, deve-se unicamente ao esforço da Editôra, que não recebeu, para êsse fim, contribuição alguma.

Foram dois anos de trabalhos, de fadigas e de preocupações. Nenhum interêsse material nos impulsionou. Julgamo-nos, porém, bem retribuídos, se o sr., amigo leitor, haurir destas páginas sagradas grande proveito espiritual para sua vida cristã.

Festa de Santo Antônio, "Doutor Evangélico",  
13 de junho de 1959.

Pe. Frei JOÃO JOSÉ PEDREIRA DE CASTRO, O.F.M.  
Diretor do Centro Bíblico Católico de São Paulo  
Caixa Postal 10.545 — SÃO PAULO — Capital.



## Anexo 4 – Bíblia de Jerusalém

**BÍBLIA DE JERUSALÉM**

Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais.  
 Tradução das introduções e notas de *La Bible de Jérusalem*,  
 edição de 1998, publicada sob a direção da "École biblique de Jérusalem".  
 Edição em língua francesa.  
 © Les Éditions Du Cerf, Paris, 1998, ed. revista e ampliada

**Direção editorial***Paulo Bazaglia***Coordenação editorial***José Bortolini***Diagramação***Vittorio Saraceno***Coordenação gráfica***Arno Brustolin***Impressão e acabamento****PAULUS**

Novo edição, revista e ampliada

1ª edição, 2002

13ª reimpressão, 2019

Direitos cedidos com exclusividade para a língua portuguesa em todo o mundo a  
 © PAULUS – 2002

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)  
 Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5087-3700  
 paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 978-85-349-1977-7 (Encadernada)

ISBN 978-85-349-2000-1 (Zipex)

ISBN 978-85-349-4282-9 (Cristal)

Com aprovação eclesialística.

Imprimatur: Carta protocolar CNBB SG – nº 0051/03

Reservam-se todos os direitos de reprodução

## Anexo 4.1 – Bíblia de Jerusalém

## APRESENTAÇÃO

Em 1973, Paulus Editora (então Edições Paulinas) empreendeu a árdua tarefa de oferecer ao público brasileiro a Bíblia de Jerusalém, condecorada em diversos países a melhor tradução da Sagrada Escritura, quer pelas opções críticas que orientaram a tradução, quer pelas introduções, notas, referências marginais e apêndices.

Após três anos de árduo e intenso trabalho, realizado por uma equipe de exegetas católicos e protestantes e por um grupo de revisores literários, pudemos entregar ao público brasileiro a tradução do Novo Testamento. Poucos anos mais tarde, as mesmas equipes tinham ultimado a tradução do Antigo Testamento. Assim os leitores puderam ter acesso à Bíblia de Jerusalém em sua edição integral.

O trabalho, porém, continuou. A pedido, diversos especialistas em Sagrada Escritura e muitos leitores nos enviaram observações particulares e gerais para a melhoria técnica e pastoral do texto. Tais observações foram valiosas para

uma revisão do trabalho feito. Em 1985, a partir da análise minuciosa das observações recebidas, a equipe responsável pela revisão exegetica realizou um exame completo de toda a tradução, e procedeu-se também a uma nova revisão literária, produzindo a nova edição revista.

Os trabalhos da École Biblique, porém, continuaram, produzindo revisões na tradução do texto, nas opções críticas e nas notas exegetico-teológicas. Desse trabalho originou-se, na França, em 1998, a edição ampliada e corrigida, dando uma nova expressão para a edição revista e aumentada em 1973.

Em 2002, Paulus Editora, servindo-se da edição revista e ampliada, publica este novo texto revendo o texto anterior, de 1985. O resultado é esta nova edição, que apresentamos a todos os que, ao longo desses anos, souberam apreciar o inestimável valor desse texto.

São Paulo, 20 de agosto de 2002

Os Editores

Anexo 4.2 – Bíblia de Jerusalém

BÍBLIA DE JERUSALÉM  
Edição em língua portuguesa

Coordenadores

GILBERTO DA SILVA GORGULHO (†) IVO STORNILO (†) ANA FLORA ANDERSON (†)

Tradutores

EUCLIDES MARTINS BALANCIN (Eclesiastes), ISAAC NICOLAU SALUM (†) (Efésios, Filipenses, Colossenses), LUIZ INACIO STADELMANN (Jó), IVO STORNILO (†) (Deuteronômio, Salmos, Cântico dos Cânticos, Provérbios, Lucas, Apocalipse), CALISTO VENDRAME (†) (Romanos, Gálatas, Filémon), JOSÉ RAIMUNDO VIDIGAL (1ª e 2ª Reis, 1ª e 2ª Crônicas, Esdras, Neemias, Tobias, Introduções e Apêndices), DOMINGOS ZAMAGNA (Gênesis, Sábado, Ester, Lamentações, 1ª e 2ª Timóteo), JOAQUIM DE ARRUDA ZAMITH (João, 1ª e 3ª João), THEODORO HENRIQUE MAURER JR. (†) (Isaias, Ezequiel, Mateus, Tiago, Judas, 1ª e 2ª Pedro), JORGE CESAR MOTA (†) (Juizes, 1ª e 2ª Samuel, Marcos, Tito), BENJAMIM CARREIRA DE OLIVEIRA (†) (Judite, Eclesiástico), NEY BRASIL PEREIRA (1ª e 2ª Macabeus, Daniel, Baruc, Atos dos Apóstolos).

Para a presente edição

Revisão exegetica

GILBERTO DA SILVA GORGULHO (†), ANA FLORA ANDERSON (†), IVO STORNILO (†), EUCLIDES MARTINS BALANCIN, JOSÉ BORTOLINI (†)

Revisores literários

JOSÉ DIAS GOULART, MANOEL QUINTA, HONÓRIO DALBOSCO, IRANILDO BEZERRA LOPES

A transcrição dos nomes próprios ficou a cargo de

EUCLIDES MARTINS BALANCIN OTTO SKRZYPCZAK (†) LUDOVICO GARMUS

BÍBLIA DE JERUSALÉM  
Edição em língua francesa

DE VAUX (†) E. OSTY (†) P. AUVRAY (†) G. MARCEL (†)  
BENOÎT (†) A. ROBERT (†) E. GILSON (†) A. BEGUIN (†)  
CERFAUX (†) J. HUBY (†) H. I. MARROU (†) M. CARROUGES (†)

Principais colaboradores

livros indicados entre parênteses são os que na primeira edição foram traduzidos pelos seguintes autores:

M. ABEL (†) (Josué, Macabeus), A. GEORGE (†) (Miqueias, Sofonias, Naum), AUVRAY (†) (Provérbios, Eclesiástico, Isaias, Ezequiel), J. HUBY (†) (Marcos), C. LARCHER (†) (Jó), R. LECONTE (†) (Epístolas de São Tiago, São Judas e São Pedro), S. LYONNET (†) (Romanos, Gálatas), P. DE MENASSE (†) (Daniel), D. MOLLAT (†) (João), É. OSTY (†) (Amós, Oseias, Sabedoria, Lucas, Coríntios), R. PAUTREL (†) (Tobias, Eclesiastes), B. RIGAUD (†) (Tessalonicenses), A. ROBERT (†) (Cântico dos Cânticos), R. SCHWAB (†) (Salmos), C. SPIQO (†) (Hebreus), J. STEINMANN (†) (Isaias), R. TOURNAY (†) (Salmos), J. TRINQUET (†) (Habacuc, Abdias, Joel), R. DE VAUX (†) (Gênesis, Samuel, Reis), A. VINCENT (†) (Juizes, Rute).

Iniciativa e realização desta obra: Th.-G. CHIFFLOT (†).  
A nova edição francesa, publicada em 1973, sofreu revisão nas traduções e as notas foram completadas e revistas. O trabalho foi realizado, com a colaboração de diversos tradutores, por um comitê de revisão, com a participação de:

R. DE VAUX (†) D. BARRIOS-AUSCHER R. TOURNAY (†)  
BENOÎT (†) L.-M. DEWAILLY (†) M.-E. BOISMARD

Colaboraram também:  
AUVRAY (†) F. DREYFUS J. STARCKY (†)  
E. BONNARD (†) R. FEUILLET (†)

Para a presente edição, 1998:  
M. DE TARRAGON, O.P. J. TAYLOR, S.M. D. BARRIOS-AUSCHER

Com a colaboração de:  
J. ALETTI, S.J. P. GARUTTI, O.P. J. MURPHY-O'CONNOR, O.P.  
M.-E. BOISMARD, O.P. M. GILBERT, S.J. R. TOURNAY, O.P. (†)

## Anexo 4.3 – Bíblia de Jerusalém

**OBSERVAÇÕES****Introdução**

As traduções foram feitas a partir dos textos originais hebraicos, aramaicos e gregos. Para o Antigo Testamento, seguimos o texto massorético, isto é, o texto hebraico estabelecido nos séculos VIII-IX d.C. por rabinos judeus, que fixaram sua grafia e ordenação. É o texto reproduzido pela maioria dos manuscritos. Quando esse texto apresenta dificuldades insuperáveis, recorremos a outros manuscritos hebraicos de versões antigas, principalmente gregoriana e latina. Neste caso as correções são sempre assinaladas em nota. Para os textos gregos do Antigo Testamento ("deuterocanônicos") e para o Novo Testamento, seguimos o texto estabelecido na época moderna por um trabalho crítico sobre os principais testemunhos manuscritos da época, igualmente com o auxílio das versões antigas. Quando a tradição oferece diversas formas do texto, escolhemos a forma mais segura, indicando em nota as variantes que têm importância ou probabilidade. As passagens consideradas como glosas são sempre assinaladas entre parênteses no texto. Nesta edição, esforçamo-nos para reduzir a diversidade de traduções que certos termos ou expressões idênticas do original apresentam por vezes nas edições precedentes. Ainda, levamos em conta a amplitude de sentido de certos termos hebraicos ou gregos, para os quais nem sempre é possível encontrar um equivalente único em português. Também levamos em conta as exigências do contexto, sem esquecer que a tradução servil e demasiadamente literal frequentemente pode ser imperfeita reprodução do sentido real de uma palavra ou de uma expressão. Entretanto, os termos técnicos cujo sentido é unívoco são sempre traduzidos pelo mesmo equivalente português. Quando necessário, preferimos a fidelidade ao texto a uma qualidade variável que não refletiria a do original. Fizemos a transcrição dos nomes próprios com a mediação do latim (Vulgata e Vulgata); procurando assim nos ater a uma "lei" da língua portuguesa; segundo

a qual "palavras aramaicas, hebraicas e de outras línguas que entraram na Bíblia sejam aportuguesadas como se, antes, tivessem sido helenizadas e latinizadas, ou ao menos latinizadas" (A. Houaiss). A critério da coordenação fizemos algumas exceções, tais como Negueb, Meguido, Guilgal. Tanto para o grego como para o hebraico, conservamos em sua forma aportuguesada tradicional os nomes próprios que entraram para o uso corrente: Salomão, Nabucodonosor, João etc.

Para a transcrição do hebraico, seguimos as seguintes regras:  
 he e het são transcritos com h;  
 samek e sin são transcritos com s (shin é transcrito com sh);  
 tet e tav são transcritos com t;  
 çade é transcrito com ç;  
 yod é transcrito com y;  
 alef e ain são transcritos respectivamente por ' e '.

A estas regras correspondem princípios de pronúncia, que indicamos ao leitor, principalmente para o uso desta Bíblia em vista da leitura pública. Nos nomes próprios:

s e ç têm sempre a pronúncia do s sibilante (como em sal);  
 g é sempre duro (como em gado);  
 h é sempre aspirado (como o j espanhol em Guadalajara ou o rr de algumas regiões no Brasil, como em carro).

Para o grego, seguiram-se as normas geralmente aceitas.

No fim do volume encontra-se uma lista de nomes de medidas (pesos, capacidade etc.) com os respectivos equivalentes brasileiros (tomados de antigas medidas brasileiras da mesma ordem de grandeza).

No Antigo Testamento, a numeração dos capítulos e versículos segue sempre a do hebraico. Contudo, onde a numeração da Vulgata é diferente da do hebraico, esta é assinalada à margem; em tipos menores. (Essa numeração marginal às vezes é interrompida para dar lugar às referências marginais). Para os casos específicos dos suplementos gregos de Ester ou de Daniel, ver as notas desses respectivos livros.

Anexo 4.4 – Bíblia de Jerusalém

OBSERVAÇÕES

Na presente tradução encontra-se o nome de Deus sob a forma lahweh (ver Gn 2,4+). Essa forma, usada há certo tempo em numerosas traduções, apresenta alguns problemas.

Sabemos que no hebraico original, apenas as consoantes eram escritas. As vogais, tardiamente, colocadas pelos Massoretas são as do termo adonai ("senhor"), que devia ser pronunciado, pois o Nome de Deus era considerado demasiadamente santo para ser proferido.

A vocalização "lahweh" é uma reconstrução hipotética de um nome cuja pronúncia real não era mais conhecida. O mesmo acontece com a vocalização "Jehovah", mais próxima da de adonai, mas que não corresponde melhor à forma primitiva.

Diversas soluções foram propostas para marcar o caráter impronunciável do nome divino.

Algumas traduções substituíram este nome pela fórmula "o Senhor" (como a Setenta, que traduzia Kyrios, e a Vulgata, que traduzia Dominus) ou ainda "o Eterno".

Outras se contentam em suprimir as vogais, mantendo simplesmente o tetragrama YHWH.

Conservamos aqui a forma corrente lahweh, mas, na leitura pública, e mais ainda em ambiente litúrgico, é recomendável dizer "o Senhor".

Notas

As notas das edições anteriores da Bíblia de Jerusalém foram completadas e atualizadas, levando em conta estudos recentes. Por outro lado, particularizamos as indicações de crítica textual, indicando todas as correções feitas ao "texto recebido", excetuando todavia algumas correções puramente gramaticais referentes apenas à vocalização do texto massorético. Quando uma correção é feita não por uma ou diversas versões antigas, mas por simples conjectura, damos a transcrição do hebraico ou do grego tal como se apresenta no texto e tal como o supomos na tradução. Essa transcrição é feita de modo simplificado, não indicando as diferenças vocálicas do hebraico (çerê/segol, patah/qameç); todavia, as vogais com mater lectionis são indicadas com acento circunflexo (^). Quando a tradução dada é a do "texto rece-

bido", as variantes que podemos encontrar nas versões ou em outros manuscritos não são indicadas, salvo quando apresentam importância particular.

As notas muitas vezes se completam mutuamente; o sinal + (na própria nota ou na margem) remete à outras passagens em que o leitor encontrará as explicações necessárias para a passagem que ele tem diante de si, ou à uma série de referências marginais.

Esse sinal remete principalmente a notas sintéticas (ou "notas-chave"), que fornecem tanto a explicação de um termo técnico que aparece muitas vezes na Bíblia, quanto um resumo do conteúdo e do desenvolvimento de uma noção ou de um termo importante na história da Revelação. Por exemplo, "Resto" (veja a nota em Is 4,3), "Filho do Homem" (veja a nota em Mt 8,20, que remete, pela referência seguida pelo sinal +, à nota de Dn 7,13). No final do volume é fornecida uma lista alfabética dessas notas importantes.

As explicações gerais referentes a um livro ou a um grupo de livros são dadas nas introduções, cuja leitura é pressuposta à leitura das notas.

Um quadro cronológico, no final do volume, apresenta as datas e as seqüências históricas, assim como as correspondências com a história geral, importantes para a compreensão de certos textos. Mapas esquemáticos situam os lugares mais importantes e apresentam o quadro geográfico geral da História Sagrada.

As notas, enfim, são completadas pelas referências marginais.

Referências marginais

As referências marginais esclarecem o texto de diversos modos, indicados por alguns sinais.

1º Quando uma passagem de um livro bíblico cita outro texto bíblico; as palavras citadas encontram-se em itálico e a referência que se acha na margem indica o lugar de onde tais palavras são tiradas.

2º Quando duas passagens bíblicas têm entre si uma relação literária, seja porque uma é a "fonte" da outra, seja porque ambas têm uma fonte comum, remete-se uma à outra por uma referência marginal, precedida do sinal = quando as duas

passagens ("duplicatas") pertencem ao mesmo livro, ou pelo sinal || quando as duas passagens ("paralelos") pertencem a dois livros diferentes.

3º Quando uma passagem bíblica for citada ou usada em um livro mais recente principalmente quando um texto do Antigo Testamento for citado pelo Novo Testamento, dá-se na margem a referência a este último, precedida do sinal ¶.

4º A simples referência, na margem de uma passagem em caracteres romanos e sem nenhum sinal que a preceda, indica um texto cuja aproximação com a passagem em questão é útil. Se o sinal + segue tal referência, isso indica que lá se encontram quer outras referências sobre o mesmo tema, quer uma nota útil para a passagem que se lê. É assim que se remete particularmente às "notas-chave": por exemplo, na margem de uma passagem profética que menciona o "resto de Israel", encontraremos a referência Is 4,3, que remete à nota sobre Is 4,3; onde tal noção é explicada.

OBSERVAÇÕES

Uma referência seguida pela letra s remete, ao mesmo tempo, ao versículo indicado e os versículos que o seguem.

Uma referência seguida pela letra p remete, ao mesmo tempo que ao texto indicado, às passagens paralelas (cuja referência serão precedidas pelo sinal = ou ||, na margem desse texto).

Nos escritos paralelos, principalmente nos Evangelhos Sinóticos, frequentemente nos contentamos em dar as referências úteis na margem do primeiro desses escritos conforme a ordem canônica, ao qual o leitor deverá, portanto, recorrer: assim, muitas observações que interessam Mc ou Lc são apresentadas de uma vez, por todas na margem de Mt.

As referências marginais encontram-se freqüentemente deslocadas em relação à linha que interessam, quando acima delas figuram referências muito abundantes à outra linha. Um espaço em branco normalmente separa as referências que interessam linhas diferentes.

Table with 4 columns: Sinal, Descrição, Exemplo, Referência. It lists various marginal symbols like +, ||, ¶, =, and their corresponding functions and examples from the Bible.

## Anexo 4.5 – Bíblia de Jerusalém

## INTRODUÇÃO AO PENTATEUCO

usaria. Mas, se a historicidade parece problemática do ponto de vista do historiador, pois os relatos e as leis do Pentateuco não são em primeiro lugar um livro de história, devemos, em contrapartida, salientar seu caráter religioso: eles são o testemunho da fé de um povo ao longo de numerosas gerações, sobretudo durante o período movimentado que vai das conquistas assírias à perda da independência nacional sob a égide do império persa. É este testemunho religioso que é importante para nós, como crentes, independentemente do valor que os textos podem ter para escrever uma história do povo da Bíblia, em termos de história moderna. É verdade que existe uma relação entre o acontecimento e o testemunho religioso, mas frequentemente o acontecimento importante é aquele a partir do qual se reflete sobre o passado e não aquele do qual se fala. Por outro lado, parece evidente que se fala do passado tal qual é conhecido frequentemente há séculos de distância, e para dele tirar uma lição para o presente. Atribuir aos autores bíblicos perspectivas de bibliografias ou de historiadores modernos não é a melhor perspectiva para chegar aquilo que eles têm a nos dizer.

Os onze primeiros capítulos do Gênesis devem ser considerados à parte. Atualmente fala-se frequentemente de "mito". É preciso compreender o termo como a designação do caráter literário, e não no sentido de história fabulosa, ou legendária. Um "mito" é simplesmente uma antiga tradição popular que conta as origens do mundo e do homem ou de certos acontecimentos, por exemplo, do dilúvio universal, que teriam acontecido nas origens da humanidade. Um "mito" é relato feito de modo imagético e simbólico; o autor do relato bíblico tomou tal ou tal tradição de seu próprio ambiente porque ela servia ao seu desígnio didático. Por outro lado, os "mitos" ou relatos de origens, têm normalmente caráter etiológico: tais relatos fornecem uma resposta às grandes questões da existência humana no mundo; por meio dessas narrativas, dá-se uma resposta a questões como a da origem do pecado ou do sofrimento humano. O que se diz sobre este passado distante oferece uma explicação à nossa situação atual. De certa maneira procede-se por eliminação: tudo aquilo que, hoje, é percebido como limitação explica-se por um acontecimento nas origens. Em poucas palavras, o "mito" explica como

vieram à existência o mundo e todas as criaturas e por que nós, humanos, somos tais como somos.

O resto dos acontecimentos de que fala o Pentateuco, desde Abraão até a morte de Moisés, tem caráter diferente. Pode falar de história a propósito destes relatos. É muito fácil perceber que não se trata de história no sentido moderno do termo, fim buscado pelos diferentes autores não o que o historiador de hoje buscaria. Isso porém, não quer dizer que aí não possa haver ensinamentos dos quais o historiador poderia se servir para escrever tal história, por mais difícil que seja a tarefa em vista do caráter dos textos bíblicos.

A história patriarcal é história de família, as lembranças que se guardavam séculos mais tarde, a respeito dos antepassados Abraão, Isaac, Jacó e José. É história popular: detém-se nos episódios pessoais e traços pitorescos, sem nenhuma preocupação de relacionar essas narrações com a história geral. É, enfim, história religiosa: todos os momentos decisivos são marcados por intervenção divina e neles tudo aparece como providencial, concepção teológica verdadeira de ponto de vista superior, mas que de perto na sombra a ação das causas segundo além disso, os fatos são introduzidos, aplicados e agrupados a fim de demonstrar uma tese religiosa: há um Deus que formou um povo e lhe deu um país; este Deus é Jahweh; este povo é Israel, este país é a Terra Santa. Contudo, tais relatos podem dar uma imagem fiel, embora simplificada, da origem e das migrações dos antepassados de Israel de seus vínculos geográficos e étnicos, de seu comportamento moral e religioso. Porém, apesar da contribuição sempre crescente das descobertas da história e da arqueologia orientais, não estamos em posição de verificar a fundamentação de cada pormenor ou de situar com precisão os patriarcas na história geral.

Depois de uma lacuna, o Êxodo e os Números, que têm seu eco no Deuterônimo, e um complemento no fim do mesmo livro, referem os acontecimentos que vão do nascimento à morte de Moisés: a saída do Egito, a permanência no Sinai, a subida até Cades, a caminhada através da Transjordânia e a instalação nas estepes de Moabe. Negar a realidade histórica desses fatos e da pessoa de Moisés é tornar inexplicável a história subsequente de Israel, sua fidelidade



## Anexo 4.6– Bíblia de Jerusalém

## INTRODUÇÃO AO PENTATEUCO

versões poderiam remontar a uma forma mais curta que era apenas uma série de proibições. Se em princípio, nada se opõe à origem mosaica do Decálogo, não podemos na verdade prová-la.

O Código da Aliança (Ex 20,22-23,33 [mais estritamente Ex 20,22-23,19]); faz parte das tradições elolistas e foi inserido entre o fim do Decálogo e a conclusão da aliança. Este conjunto de leis responde a uma situação posterior à época de Moisés. É o direito de uma sociedade de pastores e de camponeses; e o interesse que demonstra pelos animais de carga, pelos trabalhos nos campos e na vinha, pelas casas, leva a crer que a sedentarização já é fato consumado. É somente nessa época que Israel pôde conhecer e praticar o direito consuetudinário no qual este Código se inspira e que explica seus paralelos precisos com os Códigos da Mesopotâmia, mas o Código da Aliança é penetrado pelo espírito do javismo, muitas vezes em reação contra a civilização de Canaã. Reúne, sem plano sistemático, coleções de preceitos que se distinguem por seu objeto e por sua formulação, ora "casuística" ou condicional, ora "apodítica" ou imperativa. A coleção teve de início existência independente e poderia nesse caso, refletir um período relativamente antigo na história de Israel. Sua inserção nos relatos do Sinai é anterior à composição do Deuteronomio. O Código deuteronomico (Dt 12,1-26,15) forma a parte central do livro do Deuteronomio, cujas características e história literária descrevemos acima. Retoma uma parte das leis do Código da Aliança, mas adapta-as às mudanças da vida econômica e social; assim, com referência ao perdão das dívidas e ao estatuto dos escravos, compare-se Dt 15,1-11 com Ex 23,10-11; Dt 15,12-18 com Ex 21,2-11. Mas, desde seu primeiro preceito, ele se opõe ao Código da Aliança num ponto importante: este havia legitimado a multiplicidade dos santuários (Ex 20,24), ao passo que o Deuteronomio impõe a lei da unidade do lugar de culto (Dt 12,2-12) e essa centralização acarreta modificações nas regras antigas sobre os sacrifícios, o dízimo e as festas. O Código deuteronomico contém também prescrições alheias ao Código da Aliança e por vezes arcaicas, que provêm de fontes desconhecidas. O que permanece como sua característica e que marca a mudança dos

tempos é a preocupação de proteger os pobres, a lembrança constante dos direitos de Deus sobre sua terra e sobre seu povo. O tom exortativo que penetra essas proibições legais.

O Levítico, embora só tenha recebido sua forma definitiva depois do Exílio, contém elementos bem antigos, como as proibições alimentares (11), as regras de purificação (13-15), o cerimonial tardio do grande dia da Expição (16), sobrepõe uma concepção muito elaborada do pecado a um antigo rito de purificação. Os caps. 17-26 formam um conjunto chamado Lei de Santidade, que inicialmente era separado do Pentateuco. Essa Lei reúne elementos diversos, alguns dos quais podem remontar até à época nômade, como o cap. 18; outros são mais pré-exílicos e outros mais recentes. A primeira coleção se formou em Jerusalém pouco antes do Exílio; coleção esta que Ezequiel pode ter conhecido, com muitos contatos de linguagem e de conteúdo com a Lei de Santidade. Mas esta só foi editada no decurso do Exílio, antes de ser inserida no Pentateuco pelos redatores sacerdotais que a adaptaram ao resto do material reuniram.

**Sentido religioso**

A religião do Antigo Testamento, com a do Novo, é religião histórica: fundada na revelação que Deus fez a determinados homens, em determinados lugares e em determinadas circunstâncias, e nas intervenções de Deus em determinados momentos da evolução humana. O Pentateuco, que reproduz a história dessas relações de Deus com o mundo, é fundamento da religião judaica e tornou-se seu livro canônico por excelência, sua lei. Nele encontrava o israelita a explicação do seu destino. Não apenas tem, no começo do Gênesis, a resposta às interrogações que todo homem se faz sobre o mundo, a vida, sobre o sofrimento e a morte, mas encontra também resposta para seu problema particular: Por que Jahweh, o Único, é Deus de Israel? Por que Israel é seu povo entre todas as nações da terra? É por isso que Israel recebeu a promessa. O Pentateuco é o livro das promessas: a Adão e Eva após queda, o anúncio da salvação longínqua, o Proto-evangelho; a Noé depois do dilúvio a certeza de uma nova ordem do mundo; a Abraão principalmente. A promessa que

## Anexo 4.7 – Bíblia de Jerusalém

de ao jativismo; apesar da inclinação, que  
vrou séculos, de se voltar para os deuses  
strangeiros, sobretudo cananeus, e sua de-  
ção à Lei. É preciso reconhecer, contudo,  
a importância dessas recordações para  
vida do povo e o eco que elas tinham nos  
deram aos relatos a cor de uma gesta-  
eroica (por exemplo, a passagem do mar)  
por vezes de uma liturgia (como a Pás-  
da). Israel, que se tornou povo, faz então  
a entrada na história geral e, embora  
nenhum documento antigo o mencione ain-  
a — salvo uma alusão obscura na estela  
o Faraó Merneptah — o que a Bíblia diz  
ele concorda, em linhas gerais, com o que  
os textos e a arqueologia nos informam  
sobre a descida dos grupos semíticos para  
Egito, sobre a administração egípcia  
do Delta e a situação política da Trans-  
jordânia. A tarefa do historiador atual é  
confrontar esses dados da Bíblia com os  
dados conhecidos da história geral. Ela não  
fácil e impõe reservas que provêm tanto da  
insuficiência dos dados bíblicos quanto da  
incerteza da cronologia extrabíblica. É por  
isso que há diversas hipóteses sobre a época  
dos patriarcas ou sobre a data provável do  
Êxodo dos israelitas para fora do Egito, sob  
a guia de Moisés. Infelizmente não podemos  
confiar nas indicações cronológicas de JRs 6,1  
e Jz 11,26. Para alguns, a indicação decisiva  
encontrar-se-ia em Ex 1,11: os hebreus no  
Egito teriam trabalhado na construção das  
cidades-armazéns de Pitom e de Ramsés.  
O Êxodo seria posterior à ascensão de  
Ramsés II, que fundou a cidade de Ramsés.  
Os grandes trabalhos começaram aí desde  
o início de seu reino e é provável que a sa-  
ída do grupo de Moisés tenha ocorrido na  
primeira metade ou pelo meio deste longo  
reino (1290-1224); digamos por volta de  
1250 a.C. ou pouco antes. Se levarmos em  
conta a tradição bíblica sobre uma estada no  
deserto durante uma geração, a instalação  
na Transjordânia colocar-se-ia nas cercanias  
de 1225 a.C. Estas datas estão conformes  
aos ensinamentos da história geral sobre  
a residência dos faraós da XIX dinastia no  
Delta do Nilo; sobre o enfraquecimento do  
controle egípcio na Síria-Palestina pelo  
fim do reinado de Ramsés II; e sobre as  
perturbações que abalaram todo o Oriente  
próximo no fim do séc. XIII. Elas concordam  
com as indicações da arqueologia sobre o  
início da Idade do ferro, que coincide com o  
estabelecimento dos israelitas em Canaã.

## INTRODUÇÃO AO PENTATEUCO

## A legislação

Na Bíblia judaica, o Pentateuco é  
chamado a Lei, a Torá; de fato, recolhe o  
conjunto das prescrições que regulavam  
a vida moral, social e religiosa do povo.  
Para nossos olhos modernos, o traço mais  
notável dessa legislação é seu caráter re-  
ligioso. Esse aspecto encontra-se também  
em certos Códigos do Oriente antigo, mas  
nunca acompanhado de tanta compenetra-  
ção do sagrado e do profano; em Israel, a  
lei é ditada por Deus, regula seus deveres  
para com Deus e motiva suas prescrições  
com considerações religiosas. Isso parece  
óbvio no caso das normas morais do Decá-  
logo ou das leis culturais do Levítico; mas é  
muito mais significativo que, numa mesma  
coleção, se misturem leis civis e penais com  
preceitos religiosos, e que o conjunto seja  
apresentado como a carta da aliança com  
Iahweh. Por uma consequência natural, o  
enunciado dessas leis é vinculado às nar-  
rações dos acontecimentos do deserto, onde  
essa aliança foi concluída.

Já que as leis são feitas para serem apli-  
cadas, era preciso adaptá-las às condições  
variáveis de cada ambiente e época. Isso  
explica que se encontrem, nos conjuntos que  
vamos examinar, junto com elementos anti-  
gos, fórmulas ou disposições que testemu-  
nham preocupações novas. Por outro lado,  
nesta matéria, Israel foi necessariamente tri-  
butário de seus vizinhos. Certas disposições  
do Código da Aliança ou do Deuterônomo  
se reencontram, com estranha semelhança,  
nos Códigos da Mesopotâmia, na coleção  
das Leis assírias ou no código hitita. Não  
houve dependência alguma direta; esses  
contatos se explicam pela irradiação das  
legislações estrangeiras ou por um direito  
consuetudinário que se tornou em parte o  
bem comum do antigo Oriente próximo.  
Além disso, logo após o Êxodo, a influência  
cananea se fez sentir fortemente na expres-  
são das leis e nas formas do culto.

O Decálogo, “as palavras” (Ex 20,1;  
24,3-8 etc.) ou “Dez palavras” (Dt 4,13;  
10,4; cf. Ex 34,28), é por excelência “o  
livro da aliança” (Ex 24,7), o que põe em  
relevo a tradição das “tábuas de pedra” (Ex  
31,18+). Ele é a lei fundamental, moral e  
religiosa, da Aliança de Iahweh com Israel.  
Ele é dado duas vezes (Ex 20,2-17 e Dt 5,6-  
21); com variantes por vezes notáveis que  
traem retoques mais recentes. Estas duas



## Anexo 4.8 – Bíblia de Jerusalém

## INTRODUÇÃO AO PENTATEUCO

é feita é renovada a Isaac e a Jacó e se estende a todo o povo deles nascido. Essa promessa se refere imediatamente à posse da Terra prometida, mas implica outras coisas mais: significa que existem entre Israel e o Deus Pai relações especiais, únicas.

Pois Iahweh chamou Abraão, e nessa ocasião já se prefigurava a eleição de Israel. Foi Iahweh que fez dele um povo e desceu sobre ele um desígnio amoroso concebido desde a criação e continuado através de todas as fidelidades dos homens.

Essa promessa e essa eleição são garantidas por uma aliança. O Pentateuco é também o livro das alianças. Uma já é feita, embora tácita, com Adão; ela é explícita com Noé, com Abraão, com todo o povo, e finalmente, pelo ministério de Moisés. Não se trata de um pacto entre iguais, pois Deus não necessita dele e é ele quem toma a iniciativa. No entanto, ele se compromete, se obriga, de certa maneira, pelas promessas que faz. Mas exige, em contrapartida, a fidelidade de seu povo: a recusa de Israel, seu pecado, pode romper o vínculo que o Senhor de Deus formou.

As condições dessa fidelidade estão reguladas pelo próprio Deus. Deus dá ao povo a lei que escolheu para si. A lei ensina-lhe seus deveres, regula sua conduta conforme a vontade de Deus, e, mantendo a aliança, prepara o cumprimento das promessas.

Esses temas da Promessa, da Eleição, da Aliança e da Lei são os fios de ouro que se entrecruzam na trama do Pentateuco e continuam seu curso por todo o Antigo Testamento. Pois o Pentateuco não é completo em si mesmo: menciona a promessa, mas não a realização, já que termina antes da entrada na Terra Santa. Devia permanecer aberto como uma esperança e uma exigência: esperança nas promessas, que a conquista de Canaã parecerá cumprir (Js 23), mas que os pecados do povo comprometerão e que os exilados recordarão na Babilônia; exigência de uma lei sempre premente, que permanecia como que uma testemunha contra Israel (Dt 31,26).

Essa situação continuou até Cristo, que é o termo para o qual tendia obscuramente a história da salvação e que lhe dá todo o seu sentido. São Paulo salienta o significado deste fato, sobretudo em Gl 3,15-29. Cristo concluiu a Nova Aliança, prefigurada pelos pactos antigos, e nela faz entrar os cristãos, herdeiros de Abraão pela fé. Quanto à Lei, ela foi dada para guardar as promessas, como um pedagogo que conduz a Cristo, em quem essas promessas se realizam.

O cristão não está mais sob o pedagogo, é libertado das observâncias da Lei, mas não de seu ensinamento moral e religioso. Pois Cristo não veio ab-rogar a Lei, e sim levá-la à perfeição (Mt 5,17); o Novo Testamento não se opõe ao Antigo, prolonga-o. Não só a Igreja reconheceu nos grandes eventos da época patriarcal e mosaica, nas festas e ritos do deserto (sacrifício de Isaac, passagem do mar Vermelho, Páscoa etc.), as realidades da Nova Lei (sacrifício de Cristo, batismo, Páscoa cristã), como também a fé cristã exige a mesma atitude fundamental que os relatos e os preceitos do Pentateuco prescreviam aos israelitas. Mais ainda: em seu itinerário para Deus, toda alma atravessa as mesmas etapas de desapego, provação e purificação pelas quais passou o povo eleito, e encontra sua instrução nas lições que foram dadas a este.

Uma leitura cristã do Pentateuco deve seguir antes de tudo a ordem dos relatos: o Gênesis, depois de haver oposto às bondades de Deus Criador as infidelidades do homem pecador, mostra, nos Patriarcas, a recompensa concedida à fé; o Êxodo é o esboço de nossa redenção; Números representa o tempo de provação em que Deus instrui e castiga seus filhos, preparando a congregação dos eleitos. O Levítico poderá ser lido com mais proveito em conexão com os últimos capítulos de Ezequiel ou depois dos livros de Esdras e Neemias; o sacrifício único de Cristo tornou caduco o cerimonial do antigo Templo, mas suas exigências de pureza e de santidade no serviço de Deus continuam sendo uma lição sempre válida. A leitura do Deuteronômio acompanhará bem a de Jeremias, o profeta de quem ele está mais próximo pelo tempo e pelo espírito.

## Anexo 4.9 – Bíblia de Jerusalém

## INTRODUÇÃO AO PENTATEUCO

ção, pode ter aparecido pelo meio do séc. VIII. O estilo dessas tradições é vivo e colorido; sob forma imagética e com real talento de narração, elas dão resposta profunda às graves questões que se propõem a todo homem, e as expressões humanas de que elas se servem testemunham sentido muito elevado do divino. Como prólogo da história dos antepassados de Israel encontra-se na história das origens da humanidade a partir de um primeiro casal. O pecado da humanidade é de alguma forma a tela de fundo sobre a qual são traçadas as origens do povo através da história dos grandes antepassados (patriarcas) e da geração de Moisés e da saída do Egito. Esta "história nacional" salienta a intervenção de Deus: chama Abraão (e sua descendência), abençoa-o e lhe faz promessas; ele salva também os israelitas do Egito e os conduz para lhes dar a Terra prometida.

As tradições eloístas são menos consideráveis e menos unificadas. Já antes da crise recente dos estudos sobre o Pentateuco pode-se falar de conservação fragmentária do documento ou dizer que os textos eloístas seriam apenas suplementos aos da tradição javista. Mas pode-se manter a relativa independência de certas tradições que utilizam o nome divino Elohim. Seriam tradições do reino do Norte que teriam chegado a Judá por ocasião do desaparecimento de Israel; elas puderam ser fixadas por escrito, ao menos em parte, antes de 721 a.C. Em todo o caso, as tradições eloístas só começam com a história dos antepassados, entre os quais Jacó, como em Oseias, tem papel central. O relato continua com a narração das origens do povo sob Moisés. Nas tradições eloístas a moral é mais exigente e pode-se nelas notar também a preocupação de melhor salientar a distância que separa Deus e o homem.

Para facilitar o esforço do leitor do Pentateuco podem-se fazer aqui algumas notações gerais quanto à disposição dos textos. Deixando de lado o Deuteronômio, salvo talvez os apêndices (31-34), os textos de tradição sacerdotal são os mais fáceis de perceber por causa de suas características, principalmente quando se encontram em grandes blocos. É o caso de Ex 25-31 e 35-40, do conjunto do Levítico, de Nm 1;1-10;10 e de outros conjuntos mais modestos. Para o resto, Gênesis, Ex 1-24 e 32-34; Nm 10;11-36;13; a repartição entre as tradições javistas e eloístas e o que provém

da escola sacerdotal, compreendendo os últimos redatores, é muito desigual. Nos relatos há frequentemente uma predominância das tradições javistas, mas não é uma regra geral. E a maneira como os textos foram reunidos é igualmente diferente conforme os casos: às vezes podemos ter relatos completos de uma só tradição, como Gn 1,1-2,4a (sacerdotal) ou 2,4b-3,24 (javista), outras vezes os dados de origem diversa são misturados, por exemplo, no relato do dilúvio em Gn 6,5-9,17 (tradições javista e sacerdotal com elementos redacionais). Procurar-se-á indicar o essencial ao leitor pelas notas colocadas no início dos capítulos ou das seções. Mas o que propomos é limitado (e até suscetível de outras explicações). O leitor tentará sempre ler o texto tal como se apresenta e compreender seu alcance. Mesmo no caso de elementos de origem diversa pode-se pensar que os textos têm uma significação sob a forma que nós os conhecemos. Mas um leitor atento talvez notará elementos que não se podem explicar caso se suponha perfeita unidade de composição. É então que o recurso a uma explicação diacrônica, que leva em conta a diversidade de origem e de perspectiva, tem seu lugar.

**Os relatos e a história**

O leitor dos relatos do Pentateuco estabelece normalmente uma relação estreita entre uma mensagem religiosa, seja qual for, e a exatidão quase material dos acontecimentos de que fala o relato. Esta exatidão fundamental, esta historicidade, se se quiser, seria a condição de possibilidade de um sentido religioso. É uma atitude que devemos a nossa cultura, mas devemos tentar nos situar na perspectiva própria dos textos em vez de lhes impor nossa perspectiva historicizante. As tradições eram o patrimônio vivo de um povo de um passado distante; davam-lhe o sentimento de sua unidade, uma vez que todas se ligavam a antepassados comuns, e, sobretudo, eram o sustentáculo de sua fé; eram como um espelho em que o povo se contemplava nas situações mais diversas. Pode-se pensar que essas mesmas situações, a partir das quais se refletia sobre o passado, tinham condicionado de um lado a maneira de contar as coisas. Não se poderia pedir a tais textos o rigor que o historiador moderno