

MARCELO RAUPP

A HISTÓRIA DA TRANSMISSÃO E DA TRADUÇÃO DA BÍBLIA
EM NÍVEL MUNDIAL E NO BRASIL E AS MARCAS
IDEOLÓGICAS NAS PRIMEIRAS TRADUÇÕES BRASILEIRAS
COMPLETAS DESSA OBRA

Tese apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução do Centro de Comunicação e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito final para obter o título de *Doutor em Estudos da Tradução*, área de concentração *Processos de Retextualização*, linha de pesquisa *Teoria, Crítica e História da Tradução*, sob a orientação do professor doutor Mauri Furlan.

FLORIANÓPOLIS

2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Raupp, Marcelo

A história da transmissão e da tradução da Bíblia em nível mundial e no Brasil e as marcas ideológicas nas primeiras traduções brasileiras completas dessa obra / Marcelo Raupp; orientador, Mauri Furlan - Florianópolis, SC, 2015. 230 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução.

Inclui referências

1. Estudos da Tradução. 2. Transmissão e tradução da Bíblia. 3. Viés ideológico-doutrinário dos tradutores. I. Furlan, Mauri. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução. III. Título.

MARCELO RAUPP

A HISTÓRIA DA TRANSMISSÃO E DA TRADUÇÃO DA BÍBLIA
EM NÍVEL MUNDIAL E NO BRASIL E AS MARCAS
IDEOLÓGICAS NAS PRIMEIRAS TRADUÇÕES BRASILEIRAS
COMPLETAS DESSA OBRA

Tese julgada adequada para a obtenção do título de

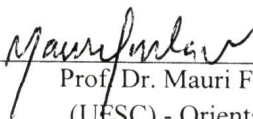
DOUTOR EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO

Área de concentração: Processos de Retextualização

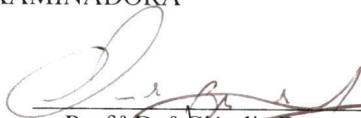
Linha de pesquisa: Teoria, Crítica e História da Tradução

Aprovada em sua forma final pelo
Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução
da Universidade Federal de Santa Catarina, em 20/03/2015

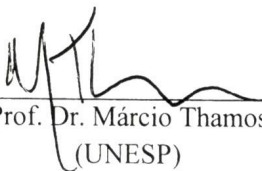
BANCA EXAMINADORA



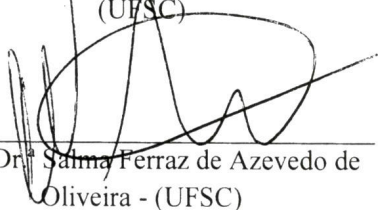
Prof. Dr. Mauri Furlan
(UFSC) - Orientador



Prof.ª Dr.ª Cláudia Borges de Favari
(UFSC)



Prof. Dr. Márcio Thamos
(UNESP)



Prof.ª Dr.ª Salma Ferraz de Azevedo de
Oliveira - (UFSC)



Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares
(FAJE/MG)



Prof.ª Dr.ª Zilma Gesser Nunes
(UFSC)

AGRADECIMENTOS

- ✓ Ao ser infinito, eterno, sobrenatural e existente por si só, o qual convencionou-se chamar de *Deus*.
- ✓ À PGET e aos seus idealizadores.
- ✓ Ao meu orientador, professor Mauri Furlan, por gentilmente ter aceitado este desafio, pois, nas palavras dele próprio, “orientar um doutorado é sempre um desafio”.
- ✓ Aos membros da banca examinadora, pelas valiosas sugestões que me deram, com vistas a aperfeiçoar a versão definitiva do trabalho.
- ✓ Aos professores das disciplinas cursadas ao longo do doutorado, por terem sido os facilitadores no meu aprofundamento teórico-reflexivo sobre a fascinante área da tradutologia e a sua interdisciplinaridade.
- ✓ E a todos que contribuíram, diretamente ou indiretamente, para a concretização deste importante objetivo que tracei para a minha carreira.

RESUMO

Apresentação dos resultados de uma pesquisa relativa a textos sensíveis religiosos, a qual teve duplo objetivo: apresentar um panorama da história da transmissão e da tradução da Bíblia em nível mundial e no Brasil e pôr em evidência, através de uma análise comparativa de passagens previamente selecionadas, as marcas ideológico-doutrinárias que podem ser observadas nas primeiras traduções brasileiras completas desse texto sensível, feitas por diferentes grupos religiosos de matriz judaico-cristã presentes em território nacional. Quanto ao primeiro objetivo, nossa pesquisa partiu do princípio de que, estando a Bíblia no pódio dos livros mais traduzidos do mundo, a Academia carece de mais trabalhos que construam a história da transmissão e da tradução dessa obra, principalmente no Brasil. Já o segundo objetivo decorre do primeiro, pois tem a ver com a atual pluralidade de traduções bíblicas e com o fato de haver uma série de grupos religiosos que constroem sua base dogmática a partir desse livro, os quais, não se pode negar, possuem divergências de interpretação significativas entre si quanto a determinados temas que são abordados nesse texto sensível. Diante disso, não é de se estranhar que aconteça com as traduções da Bíblia algo que parece sempre ter acompanhado a atividade tradutória em alguma medida, ou seja, ao se depararem com determinadas passagens do texto fonte que entram em conflito com a corrente ideológico-doutrinária dos patrocinadores do projeto tradutório, os tradutores serem motivados a fazerem ajustes em pontos bastante específicos dessas passagens, de modo que as desconfortáveis implicações sejam eliminadas do texto de chegada.

Palavras-chave: transmissão da Bíblia; tradução da Bíblia; viés ideológico-doutrinário dos tradutores.

ABSTRACT

This doctoral thesis contains the presentation of the results concerning a research in the area of religious sensitive texts. The research had dual purpose: to present an overview of the history of Bible transmission and Bible translation worldwide and in Brazil, and to highlight, from a comparative analysis of previously selected biblical passages, the doctrinal ideology brands that can be observed within the first complete Brazilian translations of the Bible, made by different Judeo-Christian religious groups present in Brazil. As far as the first purpose is concerned, our research has assumed the following premise: since the Bible is on the podium of the most translated books in the world, the Academy needs more papers regarding the history of the transmission and translation of the Bible, especially in Brazil. The second purpose stems from the first, since it is related to the current plurality of Bible translations and to the fact that there are a number of religious groups that elaborate their dogmatic basis from the Bible. No one can deny that such religious groups have significant interpretative differences to each other on a number of topics that are dealt with in this sensitive text. Therefore, it is not surprising that it happens to the translations of the Bible something that always seems to have followed the translational activity to some extent, that is: when faced with certain passages of the source text that conflict with their doctrinal ideology points of view, the translators are encouraged to make adjustments in very specific points of these passages, so that the uncomfortable implications are deleted from the target text.

Key words: Bible transmission; Bible translation; translators' doctrinal ideologies.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Traduções propostas para Gênesis 1:1-2	132
Quadro 2	Traduções propostas para o Salmo 83:18	135
Quadro 3	Traduções propostas para o Salmo 116:15	139
Quadro 4	Traduções propostas para Isaías 7:14	142
Quadro 5	Traduções propostas para Mateus 1:23	133
Quadro 6	Traduções propostas para Isaías 9:6	148
Quadro 7	Tradução interlinear do hebraico proposta por Kohlenberger III para Isaías 52:13 e Isaías 53:4 ..	151
Quadro 8	Traduções propostas para Isaías 52:13	152
Quadro 9	Traduções propostas para Isaías 53:4	143
Quadro 10	Traduções propostas para o trecho sublinhado de Zacarias 12:10	156
Quadro 11	Traduções propostas para o trecho sublinhado de Mateus 12:41	158
Quadro 12	Traduções propostas para a parte grifada da tradução interlinear de Mateus 19:24	160
Quadro 13	Traduções propostas para Mateus 26:6	164
Quadro 14	Traduções propostas para o trecho sublinhado de Mateus 27:46	166
Quadro 15	Traduções propostas para o Salmo 22:1	167
Quadro 16	Traduções propostas para Mateus 28:19	168
Quadro 17	Traduções propostas para Lucas 23:43	175
Quadro 18	Traduções propostas para João 1:1	177
Quadro 19	Traduções propostas para o trecho sublinhado de João 8:58 e João 10:33	183
Quadro 20	Traduções propostas para os termos destacados de João 19:17-20	186
Quadro 21	Traduções propostas para o trecho sublinhado de Atos 8:27	191
Quadro 22	Traduções propostas para o trecho sublinhado de Atos 21:37	193
Quadro 23	Traduções propostas para I Coríntios 9:5	196
Quadro 24	Traduções propostas para a parte sublinhada de	198

	Colossenses 1:16-17	
Quadro 25	Tradução interlinear de Tito 2:13 e transliteração da parte sublinhada	200
Quadro 26	Traduções propostas para o trecho sublinhado de Tito 2:13	201
Quadro 27	Traduções propostas para Hebreus 1:8	202
Quadro 28	Traduções propostas para o trecho sublinhado de Tiago 5:14	204
Quadro 29	Traduções propostas para o trecho sublinhado de Apocalipse 1:10	205

LISTA DE SIGLAS

AT	Antigo Testamento
BH	Bíblia Hebraica
NT	Novo Testamento
TB	Tradução Brasileira
TBH	A Torah e a Berith Hadashah
TEB	Tradução Ecumênica da Bíblia
TJs	Testemunhas de Jeová
TEAV	Tradução da Editora Ave-Maria
TNMES	Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	21
1	ORIGEM, TRANSMISSÃO E PADRONIZAÇÃO DO TEXTO BÍBLICO	33
1.1	COMO TUDO COMEÇOU	33
1.2	OS MANUSCRITOS MAIS ANTIGOS DA BÍBLIA: ANTIGO TESTAMENTO	34
1.2.1	O Pentateuco Samaritano	35
1.2.2	Os Manuscritos do Mar Morto	35
1.2.3	Os Manuscritos da Sinagoga do Cairo	36
1.3	OS MANUSCRITOS MAIS ANTIGOS DA BÍBLIA: NOVO TESTAMENTO	36
1.3.1	Texto alexandrino	36
1.3.1.1	Códice Sináítico	37
1.3.1.2	Códice Vaticano	37
1.3.2	Texto cesariense	37
1.3.3	Texto ocidental	38
1.3.3.1	Códice Beza	38
1.3.3.2	Códice Claromontano	38
1.3.4	Texto bizantino	39
1.3.4.1	Códice Alexandrino	39
1.3.4.2	Códice Efraimita	39
1.4	O PROBLEMA DAS CÓPIAS E A PADRONIZAÇÃO DO TEXTO BÍBLICO	40
1.4.1	Proposta de padronização para o Antigo Testamento: o Texto Massorético	42
1.4.1.1	Bíblia Hebraica Kittel	43
1.4.1.2	Bíblia Hebraica Stuttgartensia	43
1.4.2	Primeira proposta de padronização para o Novo Testamento: o Texto Recebido	43
1.4.3	Outra proposta de padronização para o Novo Testamento: o Texto Crítico	45

2	TRADUÇÕES DA BÍBLIA NA IDADE ANTIGA, NA IDADE MÉDIA E NA IDADE MODERNA	47
2.1	A SEPTUAGINTA: TRADUÇÃO PARA O GREGO	50
2.2	A PESHITTA: TRADUÇÃO PARA O SIRÍACO	52
2.3	OS TARGUNS: TRADUÇÕES PARA O ARAMAICO	53
2.4	A VETUS LATINA: TRADUÇÃO PARA O LATIM .	54
2.5	AS TRADUÇÕES PARA O COPTA	55
2.6	A TRADUÇÃO DE ÚLFILAS PARA O GÓTICO	55
2.7	A TRADUÇÃO PARA O ETÍOPE	55
2.8	A VULGATA, TRADUÇÃO DE JERÔNIMO PARA O LATIM	56
2.9	A TRADUÇÃO PARA O ARMÊNIO	56
2.10	A TRADUÇÃO PARA O GEORGIANO	57
2.11	A TRADUÇÃO PARA O ÁRABE	57
2.12	A TRADUÇÃO DE CIRILO E METÓDIO PARA O ESLAVÔNICO	57
2.13	A TRADUÇÃO DE ÉTIENNE DE ANSE PARA O PROVENÇAL	58
2.14	A TRADUÇÃO DE JOHN WYCLIFFE PARA O INGLÊS	59
2.15	A TRADUÇÃO DE JACQUES LEFÈVRE D'ÉTAPLES PARA O FRANCÊS	60
2.16	A TRADUÇÃO DE MARTINHO LUTERO PARA O ALEMÃO	60
2.17	A TRADUÇÃO DE PIERRE ROBERT OLIVÉTAN PARA O FRANCÊS	62
2.18	A TRADUÇÃO DE WILLIAM TYNDALE PARA O INGLÊS	62
2.19	A BÍBLIA DE GENEBRA, TRADUÇÃO DE WILLIAM WHITTINGHAM PARA O INGLÊS	63
2.20	A TRADUÇÃO DE CASIODORO DE REINA PARA O ESPANHOL, REVISADA POR CIPRIANO DE VALERA	64
2.21	A TRADUÇÃO DE GIOVANNI DIODATI PARA O	65

	ITALIANO	
2.22	A BÍBLIA DOUAY-RHEIMS, TRADUÇÃO PARA O INGLÊS	65
2.23	A KING JAMES, TRADUÇÃO PARA O INGLÊS	66
2.24	A TRADUÇÃO DE JOÃO FERREIRA DE ALMEIDA PARA O PORTUGUÊS	68
2.25	A TRADUÇÃO DE ANTÔNIO PEREIRA DE FIGUEIREDO PARA O PORTUGUÊS	71
2.26	A TRADUÇÃO DE MATOS SOARES PARA O PORTUGUÊS	72
3	A HISTÓRIA DA TRADUÇÃO DA BÍBLIA NO BRASIL	75
3.1	SÉCULOS XIX E XX: AS PRIMEIRAS TRADUÇÕES E AS REVISÕES	75
3.1.1	A tradução de Joaquim Martins de Carvalho	76
3.1.2	A primeira revisão brasileira da tradução de João Ferreira de Almeida	77
3.1.3	A Versão Almeida Revista e Corrigida	78
3.1.4	A tradução de Francisco Rodrigues dos Santos Saraiva	79
3.1.5	A tradução de Duarte Leopoldo da Silva	79
3.1.6	A tradução do Colégio da Imaculada Conceição	80
3.1.7	A tradução de José Basílio Pereira	81
3.1.8	A tradução de Huberto Rohden	81
3.1.9	A tradução de Meir Matzliah Melamed	82
3.2	SÉCULOS XX E XXI: AS TRADUÇÕES COMPLETAS E AS REVISÕES	83
3.2.1	A Tradução Brasileira	83
3.2.2	A Tradução da Editora Ave-Maria	84
3.2.3	A Versão Almeida Revista e Atualizada	85
3.2.4	A Bíblia mais Bela do Mundo	86
3.2.5	A Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas	87
3.2.6	A Versão Almeida revisada de acordo com os	88

	melhores textos	
3.2.7	A Tradução do Pontifício Instituto Bíblico de Roma	88
3.2.8	A Tradução dos Missionários Capuchinhos	89
3.2.9	A Bíblia de Jerusalém	89
3.2.10	A Bíblia Viva	90
3.2.11	A Bíblia Vozes	91
3.2.12	A Bíblia na Linguagem de Hoje	92
3.2.13	A Almeida Edição Contemporânea	95
3.2.14	A Bíblia Pastoral	96
3.2.15	A Tradução Ecumênica	96
3.2.16	A Versão Almeida Corrigida Fiel	98
3.2.17	A Nova Versão Internacional	100
3.2.18	A Tradução da CNBB	101
3.2.19	A Bíblia do Peregrino	101
3.2.20	A Bíblia Hebraica	102
3.2.21	A Bíblia Sagrada de Aparecida	103
3.2.22	A Versão Almeida Século 21	103
3.2.23	A Versão Reina-Valera em Português	105
3.2.24	A Torah e a B'rith Hadashah	106
3.2.25	A Bíblia Judaica Completa	107
3.2.26	A Bíblia Sagrada da Editora Escala	108
3.2.27	A Mensagem: Bíblia em Linguagem Contemporânea	109
3.2.28	A Bíblia King James Atualizada	110
3.2.29	Linha do tempo	110
3.2.29.1	Antes de Cristo	111
3.2.29.2	Entre antes e depois de Cristo	111
3.2.29.3	Depois de Cristo	112
	 A DIMENSÃO IDEOLÓGICA DA ATIVIDADE	
4	TRADUTÓRIA E SEUS IMPACTOS NAS	
	TRADUÇÕES DA BÍBLIA	115
4.1	A PRÁTICA DA TRADUÇÃO	115
4.2	AS TOMADAS DE DECISÃO DO TRADUTOR E	117

	AS MARCAS IDEOLÓGICAS NO TEXTO DE CHEGADA	
4.3	OS IMPACTOS NA TRADUÇÃO DA BÍBLIA	123
	AS MARCAS IDEOLÓGICO-DOCTRINÁRIAS NAS PRIMEIRAS TRADUÇÕES BRASILEIRAS COMPLETAS DA BÍBLIA	131
5		
5.1	A NARRATIVA DA CRIAÇÃO	132
5.2	O NOME DA DIVINDADE JUDAICO-CRISTÃ	135
5.3	A MORTE DOS DEVOTOS É ALGO TRISTE OU ALEGRE AOS OLHOS DA DIVINDADE?	139
5.4	PROFECIA SOBRE O NASCIMENTO DO MESSIAS?	141
5.5	OUTRA PROFECIA MESSIÂNICA?	147
5.6	O SERVO SOFREDOR E A FIGURA DO MESSIAS	151
5.7	MAIS UMA PROFECIA MESSIÂNICA?	155
5.8	ATITUDE DOS NINIVITAS DIANTE DA PREGAÇÃO DO PROFETA JONAS	158
5.9	O CAMELO E O FUNDO DA AGULHA	160
5.10	SIMÃO, O LEPROSO?	164
5.11	O BRADO DE CRISTO NA CRUZ	165
5.12	A GRANDE COMISSÃO	168
5.13	A PONTUAÇÃO DAS LÍNGUAS MODERNAS COMO SINALIZADORA DE MARCAS IDEOLÓGICO-DOCTRINÁRIAS	173
5.14	NO PRINCÍPIO, ERA O VERBO	177
5.15	A ALEGADA PREEEXISTÊNCIA DE CRISTO	181
5.16	O INSTRUMENTO DO MARTÍRIO DE CRISTO	186
5.17	UM ETÍOPE EM JERUSALÉM	190
5.18	DIÁLOGO DO APÓSTOLO PAULO COM O TRIBUNO	192
5.19	AS ACOMPANHANTES DE PEDRO E DOS DEMAIS APÓSTOLOS	195
5.20	UMA AFIRMAÇÃO DA ALEGADA DIVINDADE DE CRISTO?	198

5.21	OUTRA AFIRMAÇÃO DA DECLARADA DIVINDADE DE CRISTO?	200
5.22	MAIS UMA AFIRMAÇÃO DA ALEGADA DIVINDADE DE CRISTO?	202
5.23	ORIENTAÇÕES DO APÓSTOLO TIAGO	203
5.24	DIA EM QUE O APÓSTOLO JOÃO TERIA SIDO ARREBATADO	205
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	209
	REFERÊNCIAS	215

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é uma investida em uma área atualmente classificada como *tradução de textos sensíveis*, e a nossa tese se enquadra na subcategoria dos textos religiosos.

No que se refere aos chamados textos sensíveis, Simms (1997, p. 5) informa que as quatro bases mais comuns que tornam um gênero discursivo como revestido de sensibilidade por natureza são aquelas que dizem respeito ao Estado, à religião, ao pudor e a determinados indivíduos em particular, isso em virtude das objeções que os escritos com essas temáticas tendem a suscitar em quem os lê. Entretanto, o autor esclarece que a expressão *texto sensível* não se restringe somente aos gêneros do discurso relacionados a essas quatro bases, já que, conforme defende, qualquer texto pode ser considerado sensível, uma vez que a sensibilidade não estaria no texto e não seria uma propriedade inerente a ele, mas seria determinada tanto pela forma como é visto pelos leitores quanto pelo contexto situacional em que é utilizado.

No que diz respeito especificamente aos textos religiosos, Gohn (2001, p. 149), pautando-se nas premissas de Simms, destaca que eles

são sensíveis porque são passíveis de suscitar objeções por motivos ligados à religião. Há de se reconhecer, assim, que alguma coisa de peculiar existe em relação à sua tradução.

Deste modo, é um fato que grande parte das tradições religiosas, além de ter seus rituais e preceitos, fundamenta-se em gêneros discursivos considerados sensíveis por natureza, cujo processo tradutório agregaria pressupostos e fatores típicos que geralmente não apareceriam na tradução de outros tipos de texto.

Quanto ao material religioso sensível que optamos por trabalhar, a Bíblia, trata-se de uma compilação de escritos muito antigos, resultantes da longa experiência religiosa dos judeus e dos primeiros cristãos. Como fundamentadora de diversas religiões, a atual importância dessa obra parece estar no seu conteúdo, que muitos líderes e fiéis tendem a considerar uma verdade absoluta e incontestável. Por outro lado, há aqueles que, por encararem a Bíblia como um antigo documento religioso de valor moral, meramente humano e até mesmo desprovido de valor histórico, tendem a enxergar no seu conteúdo não mais do que o registro histórico de uma série de hábitos e ideias religiosas dos judeus, de Cristo, dos primeiros cristãos e da igreja

nascente. Seja como for, os grupos religiosos que constroem a sua base doutrinal a partir da Bíblia tendem a acreditar que ela foi revelada pela Divindade, e por isso tem relevância eterna: fala para toda a humanidade, em todas as épocas e em todas as culturas. Gabel e Wheeler (2003, p. 229) denominam tal crença de *dimensão religiosa da Bíblia*, explicando que,

segundo a concepção do Judaísmo e do Cristianismo tradicionais, os livros bíblicos tiveram tanto um autor humano como um divino. O autor humano empregou todos os seus recursos e toda a sua personalidade para compor a sua obra, mas foi tal o envolvimento da Divindade no processo que a obra pronta diz precisamente o que a Divindade queria que dissesse. E, com frequência, ainda segundo essa concepção, o que a Divindade desejava que a Bíblia dissesse era mais profundo ou mais abrangente do que o autor humano aparentemente dizia.

É provavelmente com base nesse ponto de vista que alguns tendem a crer que existem determinadas passagens da Bíblia revestidas de dois sentidos: 1) o literal, que pode ser entendido por qualquer um que tenha conhecimento das línguas originais e do antigo ambiente sociocultural de Israel e adjacências; e 2) o mais que literal, ou seja, o sentido que transcende o literal, que costuma ter conotações místicas ou espirituais. Gabel e Wheeler (2003, p. 231) assumem que se tem o hábito de conceber este suposto segundo sentido como múltiplo, e certamente esse é um dos motivos da controvérsia que tem se acentuado cada vez mais, relativa à divergência de interpretação envolvendo leitores, comentaristas e tradutores da Bíblia. No entanto, conforme assinalam Geisler e Howe (1999, p. 23), apesar do status majoritariamente divino que grande parte dos usuários da Bíblia costuma lhe atribuir, é preciso levar em conta que ela

não foi verbalmente ditada. Seus escritores não foram secretários do Espírito Santo. Eles foram autores humanos, que empregaram estilos literários próprios, com suas próprias idiossincrasias [...]. Esses autores humanos às vezes tomaram informações de fontes humanas para o que escreveram [...]. De fato, cada livro da

Bíblia é uma composição feita por um escritor humano [...]. Esquecer-se da humanidade das Escrituras pode levar-nos a impugnar falsamente sua integridade por esperarmos um nível de expressão maior do que é o usual num documento humano.

Além disso, segundo Frye (2004, p. 16, grifo nosso),

com toda a miscelânea do seu conteúdo, a Bíblia não parece ter ganho existência através de uma série improvável de acasos; conquanto seja o produto final de um processo editorial muito longo e complexo, esse produto deve ser examinado à luz de sua própria existência.

Portanto, quando aceitamos tal posição, fica claro que os livros que formam a Bíblia não surgiram em um passe de mágica, através de acontecimentos fora do comum. Pelo contrário, vieram a existir por intermédio de agentes e processos humanos, ou seja, pessoas reais, que viveram em contextos históricos concretos e específicos. Por conseguinte, a escrita dos livros foi condicionada e também influenciada pela linguagem, pela época, pela cultura, pelos modelos literários e pelos padrões de pensamento da sociedade em que surgiram. Gabel e Wheeler (2003, p. 223) chamam esse outro lado, que está fora do âmbito religioso, e que é aqui exposto pelos apontamentos de Geisler e Howe, de *dimensão histórico-literária da Bíblia*.

Assim, parece que a ideia de que a Bíblia possui duas dimensões, uma religiosa e outra histórico-literária, permite que o entendimento de passagens escritas em tempos remotos não fique limitado ao entendimento das circunstâncias do período histórico em que surgiram os livros. Esse certamente tem sido um princípio fundamental seguido pela grande maioria dos usuários da Bíblia. Mas, para aqueles que defendem o uso racional dessa coletânea de escritos, parece sensato, bem como necessário, buscar um equilíbrio entre as duas supostas dimensões, procurando não supervalorizar nenhuma delas, já que há determinadas passagens em que uma dimensão parece depender da outra.

No que diz respeito à composição literária, os livros bíblicos estão originalmente escritos em modalidades do hebraico e do aramaico (para o chamado Antigo Testamento) e do grego (para o chamado Novo Testamento) que, além de já não serem mais faladas há muito tempo,

não são dominadas pela imensa maioria dos fiéis. Deste modo, como os grupos religiosos que têm a Bíblia como texto fundador costumam defender que a mensagem dessa obra deve ser propagada a toda a humanidade, é graças à atividade tradutória que a barreira linguística tem sido superada desde o surgimento de alguns desses grupos, pelo que, conforme assinala Trebolle-Barrera (1995, p. 150), “ao longo de sua grande história, a Bíblia foi lida quase sempre em traduções”. Um exemplo evidente são os cristãos, certamente devido ao que Berman (2007, p. 31) chama de *impulso evangelizador do Cristianismo*:

enquanto que a tradição judaica desconfiava da tradução, é realmente um imperativo categórico do Cristianismo a tradução do Livro em todas as línguas [...]. É necessário que cada povo possa entender a Palavra de Deus, é necessário traduzir.

As seguintes palavras de Engler (2009, p. 232, tradução nossa) parecem tanto denotar a causa desse impulso quanto o resultado dele:

os cristãos [...] acreditam que o próprio Deus encarnou como ser humano em um contexto histórico, cultural e linguístico específico. Como consequência, a Bíblia cristã está sempre sendo traduzida. [...] Ao contrário do Judaísmo e do Islamismo, a difusão da historicamente condicionada Palavra de Deus por intermédio de traduções sempre foi essencial para o Cristianismo, pelo que a Bíblia já foi traduzida, no todo ou em partes, para quase 2500 línguas. Sendo assim, não é exagero dizer que “a história da tradução da Bíblia também é a história da própria Bíblia”.¹

A partir do exemplo do Cristianismo, podemos perceber que é a atividade tradutória que, por séculos, tem levado a Bíblia ao conhecimento de muitos povos, falantes das mais variadas línguas e dialetos e pertencentes às mais diversas culturas. Uma das

¹ No original: “Christians [...] believe that God himself was incarnated as a human being in a specific historical, cultural and linguistic context. As a result, the Christian Bible is always already in translation. [...] In contrast to Judaism and Islam, the historically determinate diffusion of God’s Word through translations has always been essential to Christianity, with the Bible now translated, in whole or in part, into almost 2,500 languages. It is not an exaggeration to say, ‘The history of Bible translation is also the history of the Bible’.”

consequências disso é que, por intermédio das suas traduções, a Bíblia certamente atraiu para os grupos religiosos que se valem dela muito mais adeptos do que atraiu o próprio texto nas línguas originais. Conforme observa Torre (2001, p. 17), se levarmos em conta que nenhuma outra obra de alcance mundial conseguiu, durante tanto tempo, ser traduzida para tantas línguas e culturas, parece não haver problemas em considerar a Bíblia como ocupante de um lugar de primeiríssima ordem na história da tradução, pelo que toda a sua influência religiosa, social, política e cultural se deve notavelmente às suas traduções.

Assim, de nação em nação, a Bíblia tem conquistado espaço em nível mundial. Uma das consequências desse amplo alcance é que cada país onde ela está disponível certamente possui a sua própria diversidade de traduções, alguns contando com uma variedade maior, outros, com uma menor. Com base nesse aspecto, parece também não haver problemas em assumir que cada país detém hoje a sua própria história da tradução da Bíblia, inclusive o Brasil, já que atualmente podemos encontrar por aqui uma série de versões² dessa obra, feitas pelos mais variados grupos religiosos e destinadas a toda espécie de público, algo inexistente em um passado não muito remoto.

Mas um aspecto que não pode ser ignorado no que concerne à Bíblia é que os seus diversos projetos de tradução, não só no Brasil, mas no mundo inteiro, são executados por indivíduos via de regra ligados a entidades religiosas que professam credos específicos, as quais certamente já possuem uma postura consolidada no que diz respeito à maneira de enxergar e interpretar o seu texto fundador. Consequentemente, fica difícil negar que cada tradução possui as suas especificidades, que variam conforme as premissas que nortearam os seus idealizadores.

Konings (2009, p. 123), ao discorrer sobre esse fato, bem observa que os tradutores da Bíblia podem projetar no seu trabalho o efeito que gostariam que fosse suscitado no leitor, mesmo quando esse não foi o efeito original do texto. Gohn e Nascimento (2009, p. 7-8) chamam tal fenômeno de *manipulação do texto bíblico*, informam que é praticado tanto por fundamentalistas quanto por revolucionários e que, acima de tudo, exige uma atenção redobrada do leitor, pois a manipulação ocorre, na maioria das vezes, através daquilo que é privilegiado nas diferentes traduções. Aliás, mencione-se que essa manipulação de que falam Gohn e Nascimento parece nada mais ser do que um dos aspectos inerentes ao processo tradutório na sua totalidade, conforme postula Pagano (2003,

² Utilizaremos, intercambiavelmente, os termos *versão* e *tradução* como sinônimos.

p. 15), ao pontuar que

os objetivos pretendidos, o público-alvo, a função que se busca atribuir ao texto traduzido e outros fatores, mercadológicos ou não, [...] participam das decisões a serem tomadas na criação de um texto numa nova língua e cultura.

No que diz respeito aos fatores que impactam especificamente nas traduções da Bíblia, aplica-se a seguinte constatação de Carson (2008, p. 16):

é muito angustiante perceber quantas diferenças existem entre nós com relação ao que a Bíblia realmente diz. [...] O fato é que, em meio aos que creem que os [...] livros canônicos são nada menos que a Palavra de Deus escrita, há uma incômoda lista de opiniões teológicas mutuamente incompatíveis.

Além disso, segundo informa Proença (2009, p. 51),

a exegese bíblica sempre foi uma coisa muito dinâmica, ou seja, sempre se alterou muito. A Bíblia, como livro que contém o caráter divino, tem sido alvo dos mais diferentes métodos de interpretação, que vão desde a alegoria extrema até o fundamentalismo radical.

Junte-se a isso a questão de que, conforme apontam Rothe-Neves e Gohn (2005, p. 136),

por força do valor atribuído aos textos bíblicos, para que a “mensagem” adquira valor universal, tornou-se necessário diminuir o papel do contexto sócio-histórico do texto original, em favor de suas interpretações teológicas.

E um dos resultados disso tudo é apontado por Couto (2007, p. 97), o qual informa que, com o auxílio de várias tecnologias, foi possível detectar em uma série de traduções da Bíblia disponíveis atualmente milhares de manipulações e modificações em pontos relevantes.

Levando em conta esse conjunto de fatores, parece sensato reconhecer que toda tradução da Bíblia vai refletir, em alguma medida, as posições ideológico-doutrinárias dos seus patrocinadores, pois acreditamos que tudo que expomos até aqui serve para revelar que o processo tradutório da Bíblia não ocorre no vazio, uma vez que está inevitavelmente sujeito a influências dogmáticas, teológicas e hermenêuticas, típicas em contextos religiosos, as quais podem aparecer sob múltiplas e variadas formas no texto alvo, fazendo com que a tradução por vezes adquira um viés doutrinal e teologicamente direcionado. Com base nesse pensamento, fica difícil imaginar que os grupos religiosos presentes no Brasil que já lançaram a sua tradução da Bíblia não tenham incluído entre as suas metas produzir um texto de chegada que coincida com as premissas em que os seus fiéis foram doutrinados, quer essa meta tenha sido traçada consciente ou inconscientemente.

Tudo isto posto, a presente tese possui dois objetivos, que estão interligados por um tema maior, ou seja, as traduções da Bíblia. Chamaremos um de primário, e o outro, de secundário. O objetivo secundário, mas não menos importante para o conjunto da obra, diz respeito à história da transmissão e da tradução da Bíblia, em nível mundial e no Brasil. Por intermédio deste primeiro objetivo, pretendemos fornecer um panorama histórico que abordará tópicos que vão desde o surgimento da Bíblia, passando pelos manuscritos mais antigos que chegaram até nós e pelas reconstituições que culminaram no que hoje são os textos fontes que servem de base para os projetos tradutórios, até chegar às traduções que mais se destacaram ao longo da História, começando pelos primeiros trabalhos, surgidos na Antiguidade, transitando por aqueles levados a cabo na Idade Média, até chegar aos que vieram à luz na Idade Moderna. Dentro desse objetivo secundário, dedicaremos um capítulo específico para a história da tradução da Bíblia no Brasil.

Quanto ao objetivo primário, este deriva do nosso objetivo secundário, pois tem a ver com a multiplicidade de traduções bíblicas. Através do nosso objetivo principal, temos a intenção de mostrar que, ao contrário do que pensa a maioria dos usuários da Bíblia, as traduções dessa obra não estão imunes de refletir, em certa medida, a ideologia³

³ Atualmente, é sabido que o termo *ideologia* possui várias facetas, e não temos a intenção de entrarmos no mérito de cada uma delas. Para os objetivos deste trabalho, a palavra será utilizada com o sentido de conjunto de ideias e convicções que caracterizam um grupo de indivíduos, distinguindo-o dos demais grupos em pontos específicos.

doutrinária dos seus patrocinadores. Para tanto, vamos nos valer de uma série de exemplos retirados da primeira tradução completa da Bíblia feita pelos grupos religiosos judaico-cristãos presentes em território brasileiro para pôr em evidência, através de uma análise comparativa, os traços ideológico-doutrinários que podem ser observados no trabalho tradutório pioneiro nacional de cada um desses grupos. A partir deste objetivo, almejamos demonstrar como os exemplos apresentados servem para revelar as facetas ideológico-doutrinárias que diferenciam um grupo religioso do outro, facetas essas que serão expostas ao longo da nossa análise e nas quais estão compreendidos os seguintes aspectos, dentre outros:

- a) Os livros que devem compor o cânon bíblico e a terminologia usada pelos grupos religiosos para designá-los (certamente a mais conhecida é *Antigo Testamento* e *Novo Testamento*, devido à influência do Cristianismo ser mais acentuada no mundo ocidental).
- b) A escolha do texto que será a base para a tradução.
- c) O conteúdo do paratexto (por exemplo, notas de rodapé, títulos das perícopes e presença de comentários em determinados trechos).
- d) A interpretação e a consequente tradução das passagens que mais costumam gerar disputas entre os grupos religiosos que se baseiam na Bíblia, cuja escolha dos termos na língua de chegada, a estruturação das frases e períodos e as omissões e acréscimos acabam gerando diferenças significativas de forma e conteúdo.

Apesar de as características distintivas serem várias, o objetivo primário da nossa tese se focará no que está exposto na alínea “d”, tendo em vista que, dentre os quatro aspectos que elencamos, o da tradução das passagens controversas parece ser o que mais possibilita acessar as diferenças discursivas que por vezes saltam à vista quando se compara o original com o texto de chegada ou mesmo quando se recorre ao que os Estudos da Tradução chamam de *corpus paralelo*, que consiste em comparar diferentes traduções de um mesmo texto entre si. Além disso, convém esclarecer que focalizaremos a primeira tradução completa de cada grupo religioso em virtude de geralmente ser nas traduções pioneiras que as marcas ideológico-doutrinárias são mais evidentes. Dito isto, vejamos, então, qual foi o *corpus* que usamos para atingir o objetivo primário desta tese:

- a) Tradução Brasileira (lançada em 1917): patrocinada por cristãos protestantes. Levaremos em conta a reedição de 2010.
- b) Tradução da Editora Ave-Maria (lançada em 1959): feita por cristãos católicos. Consideraremos a reedição de 2010.
- c) Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas (lançada em 1967): feita pelo grupo religioso que se autointitula *Testemunhas de Jeová*, o qual afirma, em um dos seus mais famosos periódicos, Revista *Despertai!* (2010, p. 6), não ser católico nem protestante, mas simplesmente cristão. Utilizaremos a reedição de 1986.
- d) Tradução Ecumênica da Bíblia (lançada em 1994): feita por uma equipe composta por tradutores de diversas confissões do Judaísmo e do Cristianismo. Pretende ser utilizável por todos os grupos religiosos que constroem seus dogmas a partir da Bíblia.
- e) Bíblia Hebraica (lançada em 2006): feita por judeus tradicionais, ou seja, aqueles judeus que rejeitam a ideia de que Jesus de Nazaré é o Messias prometido nas páginas do chamado Antigo Testamento.
- f) A Torah e a B'rith Hadashah (lançada em 2009): feita por judeus messiânicos, ou seja, os judeus que acreditam que esse Messias é Jesus de Nazaré.

Vale observar que, das seis versões que compõem o nosso *corpus*, as três primeiras que elencamos dizem respeito a reedições contemporâneas, e não à primeira edição do trabalho, cujos exemplares, a propósito, são muito difíceis de serem encontrados, devido à época relativamente remota em que ocorreu o lançamento da tradução. Como consequência, não temos como saber se as reedições recentes que estamos considerando mantiveram inalteradas todas as características da primeira edição no que se refere aos aspectos ideológico-doutrinários. Seja como for, acreditamos que o objetivo primário desta tese não será prejudicado pelo fato de estarmos nos valendo de algumas reedições contemporâneas de traduções antigas, já que, no fundo, cada uma delas continua sendo a primeira tradução lançada por um determinado grupo religioso presente no Brasil, além de que nossa análise revelou marcas ideológico-doutrinárias inclusive nessas três reedições que estamos considerando, o que indica que o fator ideológico parece ter resistido ao processo de revisão a que as traduções certamente foram submetidas, desde o seu lançamento.

Além do mais, convém destacar que o nosso objetivo primário se restringe a pôr em evidência os traços ideológico-doutrinários que podem ser observados no *corpus* que selecionamos, usando como metodologia uma análise comparativa da maneira como determinadas

passagens bíblicas foram traduzidas. Assim, é válido deixar claro, em primeiro lugar, que não temos a intenção de promover nem desmerecer nenhum dos grupos religiosos que estão por trás de alguma versão que compõe o nosso *corpus*, tampouco classificar um ou outro como detentor de uma verdade absoluta, desqualificando os demais. Ao invés disso, por meio de uma análise comparativa focada nas nuances do discurso traduzido, pretendemos mostrar que há versões brasileiras da Bíblia revestidas de uma espécie de direcionamento, sutil em alguns casos, mas nem tanto em outros, em pontos bastante específicos do texto de chegada, e que tal manipulação certamente ocorreu devido à presença de interferências ideológico-doutrinárias no processo tradutório, as quais provavelmente induziram os tradutores a optarem por soluções que, embora tenham se afastado do original, parecem ter sido requeridas para atender ao escopo do projeto tradutório e a determinados pontos de vista. Em segundo lugar, não temos o intento de promover uma ideia generalista de que toda tradução, seja da Bíblia ou de qualquer outro tipo de texto, possui manipulações ideológicas. Pelo contrário, partindo da premissa de que toda tradução está sujeita a análises, observações e críticas, esperamos que nossa tese também consiga estimular a reflexão de que as versões da Bíblia não estão livres de manifestarem textualmente os posicionamentos ideológico-doutrinários dos seus tradutores em passagens específicas do texto de chegada.

Além disso, convém esclarecer ainda que, ao longo da nossa exposição, procuramos não perder de vista que há várias formas de ler e entender os relatos bíblicos, por exemplo: literalmente, alegoricamente ou ainda como preceitos morais até mesmo desprovidos de valor histórico. Essas formas de leitura resultam em pensamentos diversificados que geram várias maneiras de conceber, de interpretar e de traduzir a Bíblia, mas que, apesar disso, o fato de determinadas versões possuírem certas características distintivas na tradução de passagens específicas, as quais procuraremos expor, certamente têm sua explicação em questões ideológico-doutrinárias.

Também é válido deixar claro que não tivemos o intuito de sermos exaustivos a ponto de querer apresentar todas as passagens da Bíblia cuja tradução seria um potencial veículo transmissor de ideologias doutrinárias, e nem isso seria possível, devido às limitações próprias de um trabalho como este. Além do mais, sendo a Bíblia um livro volumoso, há inúmeras passagens que não citamos e que merecem ser analisadas por outros trabalhos acadêmicos com temas semelhantes ao nosso. Assim, é conveniente reconhecermos que não foi possível eliminar todo o subjetivismo no momento de decidir quais passagens

bíblicas deveriam ser mencionadas como exemplos para comprovar a nossa tese, pelo que uma dose de idiossincrasia foi inevitável. Apesar disso, acreditamos que as passagens que escolhemos estão entre as que mais se enquadram no objetivo primário da nossa tese.

Das passagens analisadas, quando foi necessário saber as palavras do texto fonte para termos acesso à tradução literal, a estratégia que adotamos foi recorrer a duas traduções interlineares, que são bem conceituadas por especialistas nas línguas originais da Bíblia. São elas: a edição de 1987 do *The Interlinear NIV Hebrew-English Old Testament*, de John R. Kohlenberger III, e a edição de 2008 do *Novo Testamento Interlinear Analítico Grego-Português*, de Paulo Sérgio Gomes e Odayr Olivetti. Quanto às citações bíblicas em português que se fizeram necessárias, todas foram tomadas da edição de 2002 da Bíblia de Jerusalém, que é uma das traduções contemporâneas mais prestigiadas em nível mundial pelos especialistas.

Outro tópico a ser elucidado tem a ver com o fato de que esta tese fará referência a diferentes grupos religiosos que se baseiam na Bíblia. Deste modo, como inevitavelmente lidaremos com diferentes concepções acerca dessa obra, é fundamental definirmos nossos termos, prestando alguns esclarecimentos. O primeiro é quanto ao cânon, e está relacionado com a questão de quais livros devem ser vistos como dotados de valor normativo e constar na Bíblia. Por exemplo, a Bíblia que foi estabelecida pela Reforma Protestante possui, ao todo, 66 livros, ao passo que a Bíblia católica possui 73 (7 a mais no chamado Antigo Testamento, além de algumas ampliações nos livros de Daniel e Ester, que não constam nas Bíblias protestantes). Já a Bíblia utilizada no Judaísmo tradicional contém apenas a parte que os cristãos costumam chamar de *Antigo Testamento* e, no que se refere ao cânon, não traz os acréscimos que aparecem nas Bíblias católicas. Só nessa rápida comparação, é possível identificar, assim, três Bíblias. Com base nisso, convém deixar claro que, toda vez que usarmos *tradução completa da Bíblia*, estaremos nos referindo ao cânon oficial de cada grupo religioso que se vale dessa obra, cânon esse que varia de um grupo para outro, conforme acabamos de expor.

O outro esclarecimento diz respeito à própria terminologia *Antigo Testamento* e *Novo Testamento*, e se faz necessário por estarmos diante de uma nomenclatura, no mínimo, polêmica, pois a concepção judaica da Bíblia é diferente da cristã. Essas duas expressões comumente são utilizadas pelos grupos religiosos que veem na pessoa de Jesus de Nazaré o Messias prometido nas páginas do chamado Antigo Testamento. Os ensinamentos desse personagem histórico teriam sido

registrados pelos seus primeiros seguidores em uma coletânea de escritos que, mais tarde, passou a ser designada de *Novo Testamento*. Obviamente, tal coletânea não é aceita como divinamente inspirada pelos grupos que não aceitam a ideia de que Jesus seria o Messias, sendo o Judaísmo tradicional o exemplo que mais se sobressai, visto que o chamado Novo Testamento não foi incluído na Bíblia que eles utilizam. Além disso, as Testemunhas de Jeová costumam se valer de uma nomenclatura mais neutra, a qual leva em conta as línguas originais: *escrituras hebraico-aramaicais* para o chamado Antigo Testamento, e *escrituras gregas cristãs* para o chamado Novo Testamento. Seja como for, apesar de não existir uma terminologia 100% imparcial, que possibilite nos referirmos a essas duas coletâneas de livros sem aludir a algum grupo religioso, optamos por utilizar na nossa abordagem as expressões *Antigo* e *Novo Testamento*, por estarem consolidadas e por já terem se tornado familiares para o público em geral.

Enfim, para levar a cabo o duplo objetivo desta tese, estruturamos o resultado das nossas pesquisas em cinco capítulos. Nos três primeiros, constam as informações que levantamos para atingir o objetivo secundário, ou seja, aquele relacionado à história da transmissão e da tradução da Bíblia em seus principais momentos no mundo e no Brasil. Assim, nos capítulos I, II e III, abordaremos tópicos que vão desde o surgimento dessa obra, passando pelos manuscritos e pelo estabelecimento do que hoje são os textos fontes, até chegar às traduções que mais se destacaram em nível mundial e em território brasileiro. Em seguida, nos capítulos IV e V, consta o material referente ao nosso objetivo primário, a saber, aquele que diz respeito à incidência de marcas ideológico-doutrinárias nas traduções da Bíblia. No capítulo IV, tratamos de aspectos relacionados à dimensão ideológica da tarefa tradutória e como esses aspectos acabam impactando nas traduções bíblicas. Tais premissas de cunho teórico objetivam preparar o terreno para o capítulo V, no qual consta a parte prática desta tese, em que procuramos pôr em evidência as marcas ideológico-doutrinárias que identificamos nas traduções brasileiras da Bíblia que compõem o nosso *corpus*.

1 – ORIGEM, TRANSMISSÃO E PADRONIZAÇÃO DO TEXTO BÍBLICO

Neste capítulo, consta a primeira parte referente ao nosso objetivo secundário. Tratamos aqui de questões ligadas ao surgimento da Bíblia, aos seus manuscritos mais antigos e ao estabelecimento de um texto padronizado pelos críticos textuais.

1.1 – COMO TUDO COMEÇOU

Conforme Long (2005, p. 13), os textos religiosos têm sua origem na comunicação oral. Antes de serem registrados por escrito, os ensinamentos que fundamentam os dogmas das atuais religiões milenares eram transmitidos quase exclusivamente de boca em boca, de pai para filho e de mestre para discípulo. E não foi diferente com o conteúdo que hoje encontramos na Bíblia. Segundo discorre Beckwith (1998, p. 71-72), durante os primeiros anos da história dos judeus, povo que começou a escrever os livros que hoje formam o chamado Antigo Testamento (doravante AT), as informações de cunho religioso circulavam de forma oral. No que diz respeito à transmissão por escrito, não se sabe exatamente quando os primeiros registros começaram a ser feitos. Mas é certo que iam ocorrendo de forma gradativa, provavelmente toda vez que se constatava que os ensinamentos mais antigos corriam o risco de se perderem no tempo, aliado ao fato de que, de acordo com Beckwith (1998, p. 72), a falibilidade da tradição oral certamente era conhecida entre os antigos líderes religiosos judaicos. A partir desse fator, nasceram as primeiras tradições escritas dos judeus, as quais passaram a dividir espaço com as tradições orais.

À medida que o tempo passava, ambas as tradições aumentavam consideravelmente. É provável que elas se multiplicaram depois que surgiram as chamadas doze tribos de Israel, as quais dizem respeito à descendência dos filhos de Jacó, personagem bíblico que, conforme apontam Reese e Klassen (2003, p. 67), teria vivido na primeira metade do século XVIII a.C.. Assim, começava a se formar a literatura sagrada dos judeus, que, segundo confirma Silva (1986, p. 30), era transmitida tanto oralmente quanto por escrito na época patriarcal.

De acordo com Beckwith (1998, p. 71-72), foi Moisés quem teria começado a escrever, provavelmente com base nas tradições orais e escritas que circulavam na sua época, parte do material que mais tarde seria aproveitado na compilação dos cinco primeiros livros da Bíblia, a saber, Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Conforme

sugerem Reese e Klassen (2003, p. 101, 255), esse patriarca da fé judaico-cristã teria vivido de 1543 a.C. a 1423 a.C.. Mas é possível que, na época de Moisés, ainda não havia a preocupação de se catalogar rigorosamente as tradições que eram comunicadas por escrito.

Aliás, é provável que tenha sido no reinado de Salomão que foi organizado um grupo de escribas e sacerdotes para zelar pela literatura sagrada dos hebreus. Segundo Reese e Klassen (2003, p. xx), Salomão teria governado Israel por quarenta anos (de 985 a.C. a 945 a.C.) e, no seu primeiro trabalho literário de destaque, teria sido compilada a primeira coleção de escritos sagrados, a qual constitui atualmente os cinco primeiros livros da Bíblia, citados acima, que os judeus costumam chamar de *Torá*, e os cristãos, de *Pentateuco*. Nos séculos seguintes, outros registros foram sendo produzidos e compilados, dando origem às outras coleções de livros sagrados da literatura judaica, as quais, acompanhadas da *Torá/Pentateuco*, formam o chamado Antigo Testamento.

No contexto cristão, Lenhardt e Collin (1997, p. 7) informam que o evangelho que Jesus de Nazaré mandou anunciar a todas as nações foi inicialmente pregado de forma oral, isso antes de ser consignado por escrito pelos seus primeiros seguidores, dando origem aos livros que mais tarde formariam o chamado Novo Testamento (doravante NT).

Assim, fica claro que a Bíblia, tanto no que concerne ao AT quanto ao NT, teve uma fase oral, e que essa obra não é um único livro, mas uma coleção de livros que demorou mais de um milênio para ser organizada e chegar à forma que conhecemos hoje. Para se ter uma ideia, se aceitarmos a cronologia que acabamos de expor, pode-se estimar que a composição de toda a Bíblia cristã levou aproximadamente 1600 anos: Moisés teria esboçado, na segunda metade do século XVI a.C., parte do material que mais tarde seria complementado e usado na compilação da *Torá/Pentateuco*, enquanto que o último livro do chamado NT (o Apocalipse) teria saído da pena do apóstolo João em meados de 90 d.C..

1.2 – OS MANUSCRITOS MAIS ANTIGOS DA BÍBLIA: ANTIGO TESTAMENTO

Os autógrafos da Bíblia certamente se perderam. Até hoje, não se tem notícia de que foi encontrado algum manuscrito que contenha o texto tal como teria saído das mãos dos autores dos livros. Os que se preservaram e chegaram até nós são cópias produzidas a partir de uma infinidade de outras cópias, feitas ao longo dos séculos, nas mais

diferentes épocas da história da humanidade.

Comparando com o NT, os manuscritos do AT nas línguas originais constituem uma quantidade relativamente pequena. Dentre os mais antigos e importantes, podemos citar o *Pentateuco Samaritano*, os *Manuscritos do Mar Morto* e os *Manuscritos da Sinagoga do Cairo*.

1.2.1 - O Pentateuco Samaritano

O Pentateuco Samaritano, como o próprio nome indica, contém apenas os cinco primeiros livros da Bíblia: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Silva (1986, p. 49) e Geisler e Nix (1997, p. 100) registram que a escrita do Pentateuco Samaritano se deve ao rompimento dos judeus com os samaritanos, que ocorreu por volta de 432 a.C.. Entre as consequências desse rompimento, está o fato de que os samaritanos criaram uma versão particular dos seus textos sagrados. Como eles só aceitavam a Torá, ela começou a ser submetida a uma tradição textual à parte daquela dos rabinos judeus, culminando na produção do que os estudiosos da Bíblia chamam hoje de *Pentateuco Samaritano*.

1.2.2 – Os Manuscritos do Mar Morto

Trata-se de manuscritos bíblicos em hebraico e grego descobertos nas décadas de 1940 e 1950, em Wadi Qumran, Israel. De acordo com Norton (1998, p. 185-186), tais descobertas foram valiosíssimas para os estudos comparativos do AT, visto que os textos em hebraico, lá encontrados, são cerca de mil anos mais velhos do que o manuscrito completo mais antigo do Tanakh⁴ disponível até então – o Códice de Leningrado que, conforme Francisco (2002, p. 23), foi produzido em 1008 d.C, o que os torna o testemunho mais antigo e importante para o texto do AT. Visto que a localidade em que foram descobertos (Wadi Qumran) fica próxima do Mar Morto, os documentos são mais comumente chamados de *Manuscritos do Mar Morto*. Quanto ao

⁴ Tanakh é o acrônimo que o Judaísmo utiliza para denominar sua principal e mais importante coletânea de livros sagrados. A palavra “Tanakh” é formada pelas sílabas iniciais do nome das três coleções que o constituem, a saber: 1) Torá, que quer dizer “ensinamento”, 2) Neviim, que significa “profetas”, e 3) Ketuvim, cujo significado é “escritos”. Também conhecido como *Bíblia Hebraica*, o Tanakh hoje corresponde ao Antigo Testamento da Bíblia protestante, visto que a Bíblia católica acrescentou, além dos livros que constituem o Tanakh, outras composições literárias no seu Antigo Testamento, as quais não são reconhecidas como canônicas por judeus e cristãos protestantes.

surgimento, os especialistas têm fixado a data de todos os manuscritos encontrados como documentos produzidos ao longo de cerca de 200 a.C. a 68 d.C..

1.2.3 – Os Manuscritos da Sinagoga do Cairo

De acordo com Norton (1998, p. 192), os manuscritos enquadrados nessa categoria foram descobertos no final do século XIX, no Cairo, Egito, na guenizá de uma antiga sinagoga desativada. A guenizá era o espaço reservado nas sinagogas para guardar os textos sagrados danificados pelo uso. Quando estava cheia, os judeus tinham o costume de esvaziá-la e enterrar todos os materiais nela contidos. No caso da sinagoga em questão, seus documentos não tiveram esse destino, em virtude de o acesso à guenizá ter sido lacrado com tijolos, fazendo com que ficassem ali esquecidos por vários séculos, após a desativação do templo. Os especialistas apontam que os manuscritos descobertos na sinagoga do Cairo foram produzidos ao longo dos séculos VII d.C. e XIII d.C..

1.3 – OS MANUSCRITOS MAIS ANTIGOS DA BÍBLIA: NOVO TESTAMENTO

Segundo informa Silva (1986, p. 45), já foram descobertos e catalogados mais de 5000 manuscritos contendo o texto do NT na língua original, os quais os estudiosos têm classificado em uma grande categoria, denominada *textos locais*.

De acordo com Paroschi (1999, p. 82), nos primeiros séculos do Cristianismo, os centros cristãos mais influentes tendiam a desenvolver e a preservar seu tipo particular de texto da Bíblia. Como os primeiros centros cristãos que mais se sobressaíram estavam espalhados por regiões distintas, acabaram surgindo em cada um deles determinadas cópias manuscritas do NT, as quais os especialistas observam apresentarem as mesmas similaridades e diferenças textuais, bem como as mesmas variantes. Esses são os chamados *textos locais*, que se dividem nos seguintes quatro grupos, cuja nomenclatura tomou como base o local em que provavelmente as cópias foram produzidas: *alexandrino, cesariense, ocidental e bizantino*.

1.3.1 – Texto alexandrino

Trebolle-Barrera (1999, p. 413) e Hale (1983, p. 36) postulam que

os manuscritos pertencentes à tradição alexandrina possivelmente são os mais fidedignos ao que se considera ser a redação autógrafa⁵ e os que melhor preservaram o texto do NT, devido a não apresentarem as mudanças gramaticais e estilísticas que são observadas na tradição cesariense e, em maior quantidade, na bizantina. Os representantes mais antigos da tradição alexandrina são o *Códice Sináítico* e o *Códice Vaticano*.

1.3.1.1 – Códice Sináítico

Conforme assinala Paroschi (1999, p. 48), este é o manuscrito mais antigo que existe a trazer todos os livros do NT. Uma parte do códice foi descoberta em 1844, e a outra, em 1859, por Konstantin von Tischendorf, estudioso da Bíblia, ambas no Mosteiro de Santa Catarina, localizado no Egito, no sopé do Monte Sinai, de onde provém o nome do manuscrito. Estima-se que este códice foi produzido no Egito, provavelmente em Alexandria, na primeira metade do século IV d.C.

1.3.1.2 – Códice Vaticano

Provavelmente foi escrito em Alexandria, também na primeira metade do século IV d.C.. Paroschi (1999, p. 50) informa que, desde o século XV, este códice está na Biblioteca do Vaticano, de onde provém o seu nome, e que, durante quase quatro séculos, o Vaticano não permitiu que fosse publicado e estudado, fato que, inclusive, impediu que esse importante manuscrito servisse de base para as traduções da Bíblia feitas nesses quase quatrocentos anos. Foi somente em 1857 que o Códice Vaticano foi disponibilizado pela primeira vez.

1.3.2 – Texto cesariense

De acordo com Hale (1983, p. 36) e Paroschi (1999, p. 86), o texto cesariense e o alexandrino podem ter origem comum, provavelmente porque a matriz que serviu de base para as cópias dos manuscritos cesarienses foi produzida no Egito, onde circulava a forma textual mais antiga do NT que se tem conhecimento, preservada nos

⁵ Tendo em vista que os manuscritos autógrafos da Bíblia se perderam, não há como saber qual era a redação original de uma determinada passagem problemática, que varia de manuscrito para manuscrito. Sendo assim, o que hoje se denomina “redação autógrafa” é, na verdade, a redação que os especialistas consideram ser a original.

manuscritos da tradição alexandrina. Essa matriz produzida no Egito teria sido levada para Cesareia, onde novas cópias começaram a ser feitas a partir dela, dando origem à forma textual cesariense. Com relação às características textuais, Paroschi (1999, p. 86) informa que os manuscritos da tradição cesariense são uma mistura das formas alexandrina e ocidental, estando mais próximos da ocidental, mas sem apresentar as paráfrases que lhe são características. Um dos representantes mais antigos do texto cesariense é o *Códice Washingtoniano*, confeccionado por volta de 400 d.C., e atualmente arquivado na Instituição Smithsonian, em Washington, EUA.

1.3.3 – Texto ocidental

Enquadram-se nessa categoria os manuscritos neotestamentários produzidos na Europa Ocidental e no norte do Egito. Segundo Paroschi (1999, p. 84-85), a paráfrase é a principal característica do texto ocidental, visto que palavras, frases e até passagens inteiras foram alteradas, omitidas ou acrescentadas, principalmente nos evangelhos e em Atos dos Apóstolos, livros cujo texto foi submetido a modificações bastante significativas. É provável que seja por isso que Paroschi (1999, p. 85) sugere que, dos textos locais, o ocidental é o que tem menos valor para a reconstituição do texto bíblico, embora ele ressalte que isso não deva ser tomado como regra absoluta, pois o texto ocidental pode ter conservado determinadas formas tidas como autógrafas que não são encontradas nem mesmo na tradição alexandrina. Os representantes mais antigos do texto ocidental são o *Códice Beza* e o *Códice Claromontano*.

1.3.3.1 – Códice Beza

Segundo informa Treballe-Barrera (1999, p. 408), este manuscrito foi confeccionado provavelmente em meados de 500 d.C., no sul da França ou no norte da Itália. É um códice bilíngue do NT, contendo o texto grego, à esquerda, e a tradução em latim, à direita. O manuscrito acabou sendo batizado com o sobrenome do seu último dono, o teólogo Teodoro Beza, discípulo e sucessor de João Calvino em Genebra.

1.3.3.2 – Códice Claromontano

Este manuscrito, conforme Hale (1983, p. 33), foi produzido no

século VI, provavelmente em Sardenha, na Itália. Também é um códice bilíngue do NT: contém o texto grego, acompanhado da tradução latina. O nome “claromontano” deve-se ao fato de o códice ter sido descoberto no Mosteiro de Clermont, na França.

1.3.4 – Texto bizantino

E, por último, temos o texto bizantino, que demonstra ser a forma textual do NT mais recente de todas. Conforme Paroschi (1999, p. 87), o texto bizantino pode ter se originado em Antioquia, a partir de uma revisão de antigos textos locais. Hale (1983, p. 36) informa que essa revisão teria sido levada para Constantinopla, quando foi amplamente copiada e difundida pelo Império Bizantino.

Paroschi (1999, p. 88) ressalta que os manuscritos da tradição bizantina agregam elementos das tradições alexandrina, ocidental e cesariense, chegando a combiná-los em uma única narrativa. Como se trata de um texto miscigenado, de origem tardia, isso praticamente elimina quase todas as possibilidades de se encontrar alguma suposta forma autógrafa no texto bizantino. Apesar disso, Paroschi (1999, p. 88) observa que foi o texto mais aceito e o que mais circulou, chegando mesmo a se tornar uma espécie de texto padrão, o que é evidenciado pelo fato de a grande massa das cópias em grego do NT que chegaram até nós trazer o texto bizantino. Os representantes mais antigos dessa tradição são o *Códice Alexandrino* (somente nos evangelhos) e o *Códice Efraimita*.

1.3.4.1 – Códice Alexandrino

Paroschi (1999, p. 48-49) informa que este códice foi confeccionado no início do século V d.C., provavelmente no Egito. De acordo com Geisler e Nix (1997, p. 77), o manuscrito foi dado de presente ao patriarca de Alexandria, em 1078 d.C., que o batizou com o nome que leva até hoje.

1.3.4.2 – Códice Efraimita

Conforme Paroschi (1999, p. 50), este códice foi produzido no século V d.C., também provavelmente no Egito. Trata-se de um palimpsesto, cujo primeiro texto, que continha toda a Bíblia, em grego, foi raspado no século XII, com o objetivo de fornecer material para escreverem várias obras de Efraim, o sírio, um dos pais da Igreja,

personalidade de cujo nome provém o título dado ao códice. Mas a escrita original (a que traz o texto bíblico) foi decifrada quase na sua totalidade.

Enfim, em matéria de texto bíblico nas línguas em que foi originalmente escrito, deve ficar claro que não há um original ao qual se possa comparar os manuscritos (cópias) do AT e do NT que apresentamos acima, já que os autógrafos se perderam. Deste modo, os originais são, na verdade, os próprios manuscritos que acabamos de apresentar, por serem os testemunhos mais antigos que se tem notícia para o texto da Bíblia, sendo a partir do incessante estudo, comparação e análise de tais manuscritos e de tantos outros mais que chegaram até nós que os especialistas estabelecem a fonte para as traduções bíblicas que são feitas mundo afora.

1.4 – O PROBLEMA DAS CÓPIAS E A PADRONIZAÇÃO DO TEXTO BÍBLICO

Um dos primeiros pontos que certamente coloca interrogações em matéria de tradução da Bíblia é qual o texto-fonte que os tradutores utilizam, uma vez que estamos falando de escritos que percorreram um complexo e longo caminho que provavelmente começou a ser traçado nos tempos de Moisés (segunda metade do século XVI a.C.). Tais textos continuaram sendo transmitidos pelos séculos que se seguiram, até chegarem ao tempo dos primeiros seguidores de Cristo, quando o chamado NT começou a ser produzido. Assim, AT e NT continuaram se propagando pelos séculos vindouros.

Quando aceitamos essa cronologia e levamos em conta que o texto do AT vem sendo transmitido há quase três milênios e meio, e o do NT, por mais de dois milênios, é totalmente justificável que se questione em que medida e de que maneira o texto-fonte que serve de base para as traduções da Bíblia feitas atualmente, em pleno século XXI, relaciona-se com os manuscritos abordados na seção anterior, que seriam os principais representantes dos textos originais que se perderam, escritos em tempos tão remotos.

Um ponto que tem influência direta nessa questão é que, antes do surgimento da imprensa, no século XV, a difusão da Bíblia nas línguas originais dependeu essencialmente de cópias feitas a mão. Durante todo o tempo em que a Bíblia foi transmitida através de cópias manuais, os escribas acabaram alterando determinadas passagens, acidental ou intencionalmente, algo inevitável de acontecer com um texto copiado

inúmeras vezes a mão, conforme nos diz Treballe-Barrera (1999, p. 439), quando explica que

o processo de transmissão manuscrita de um texto, sobretudo se prolongado ao longo de muitos séculos e estendido sobre zonas geográficas muito distantes, não pode deixar de introduzir numerosas mudanças no texto, umas acidentais, outras intencionadas. [...] Ao longo de todo esse tempo, acumularam-se [...] erros acidentais [...] e alterações deliberadas, introduzidas pelos próprios copistas, por glosadores e intérpretes.

A consequência disso é que praticamente todos os manuscritos bíblicos em língua original de que dispomos não concordam 100% entre si em todo o texto. Ou seja, há determinadas passagens que diferem de um manuscrito para outro. Mas é essencial ter em mente que isso não significa que os textos autógrafos da Bíblia se perderam. Ao invés disso, Treballe-Barrera (1999, p. 397, 466) observa que, na imensa maioria dos casos, o que os especialistas consideram ser a redação autográfica está sempre conservado num ou noutro dos manuscritos que chegaram até nós.

Segundo Gabel e Wheeler (1993, p. 214), as passagens bíblicas divergentes são chamadas de *variantes textuais* ou *leituras variantes* e, no que se refere à Bíblia, já foram catalogadas centenas delas. Atualmente, essas variantes são estudadas pela *Crítica Textual*, ciência que tem como uma de suas metas recuperar a forma primeira das obras literárias antigas cujo texto autógrafo tenha sido submetido a eventuais alterações no processo de transmissão, através de sucessivas cópias, sobretudo, conforme observa Paroschi (1999, p. 13), antes da invenção da imprensa. De acordo com Sayão (2003, p. III), a Crítica Textual

desenvolveu critérios objetivos e científicos de avaliação do texto bíblico. Com base no resultado desses estudos criteriosos, é possível optar corretamente por uma variante textual. Portanto, todo tradutor da Bíblia tem como primeiro problema avaliar as variantes textuais dos manuscritos bíblicos e tomar decisões com base nessa avaliação.

Deste modo, os críticos textuais que se dedicam à Bíblia têm

trabalhado para reconstruir, em meio a tantas cópias manuscritas, num processo que se estende até hoje, o texto tal como teria se apresentado antes de os escribas o alterarem. Assim, as atuais traduções da Bíblia que são feitas pelo mundo tomam como base obras compiladas a partir de um cotejamento feito entre centenas de manuscritos disponíveis. Mas, apesar de atualmente haver várias propostas de padronização para o texto bíblico, Gabel e Wheeler (1993, p. 213) observam que não há unanimidade entre os estudiosos sobre qual deveria ser usada nas traduções da Bíblia. Assim, cada tradução refletirá as especificidades da edição crítica que lhe servir de texto-fonte, e as edições críticas, por sua vez, refletirão as especificidades das cópias manuscritas que lhe serviram de base.

1.4.1 – Proposta de padronização para o Antigo Testamento: o Texto Massorético

De acordo com Norton (1998, p. 184), o Texto Massorético (doravante TM) é atualmente o único documento a trazer todo o chamado AT na língua em que foi originalmente escrito, sendo também o protótipo pelo qual são feitos todos os estudos textuais comparativos do AT. O texto é chamado de *massorético* porque é baseado na *Massorá*, ou seja, na tradição textual hebraica criada pelos eruditos judeus de Tiberíades, na Galileia, os quais atuaram do século VI d.C. ao XI d.C., com o intuito de produzir um texto padronizado do Tanakh, bem como codificar a pronúncia do hebraico consonantal, trabalho realizado mediante um complexo sistema de pontuação, que eles criaram para representar as vogais.

É fundamental esclarecer que o alfabeto hebraico não tinha vogais, o que ocasionava constantes erros de pronúncia, já que havia palavras que eram escritas com as mesmas consoantes, mas tinham pronúncia e significados distintos. Sendo assim, a leitura exata dependia da habilidade do leitor. O sistema criado pelos massoretas (nome pelo qual ficaram conhecidos esses eruditos judeus de Tiberíades) para representar as vogais fez com que tanto os judeus da época quanto os das gerações futuras lessem o TM da mesma forma, que desde então passou a ser o texto hebraico padronizado do Tanakh. As atuais edições críticas completas do TM que mais têm se destacado e que são utilizadas como fonte para as traduções do AT são a *Bíblia Hebraica Kittel* e a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*.

1.4.1.1 – Bíblia Hebraica Kittel

Segundo Francisco (2002, p. 25), as duas primeiras edições dessa obra foram produzidas por Rudolf Kittel, e publicadas em 1905 e em 1913, em Leipzig, na Alemanha. A principal característica do trabalho era trazer um aparato crítico que citava possíveis correções ao TM. A partir de 1929, Kittel forma parceria com Paul E. Kahle e lança uma terceira edição, revisada. Em 1937, surge a quarta edição, revista e ampliada com a ajuda de vários outros especialistas. Em 1951, surge a sétima edição, que trouxe como novidade citações das variantes textuais que aparecem nos Manuscritos do Mar Morto, recém-descobertos à época. Devido ao aparato crítico, o trabalho de Kittel e Kahle foi a edição do TM mais utilizada em nível mundial no século XX, tanto nos estudos do AT na língua em que foi originalmente escrito quanto nas traduções da Bíblia para as línguas modernas. A Bíblia Hebraica Kittel só foi sobrepujada pela sua sucessora, a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*.

1.4.1.2 – Bíblia Hebraica Stuttgartensia

Esta obra é tida pelos especialistas como uma das mais confiáveis edições críticas do TM. De acordo com Francisco (2002, p. 26), ela começou a ser preparada em 1967, na cidade de Stuttgart, Alemanha, pelos estudiosos Karl Elliger, Wilhelm Rudolph, Gérard E. Weil, entre outros. Em 1977, o trabalho foi publicado em volume único. A Stuttgartensia é vista como uma edição aperfeiçoada da *Bíblia Hebraica Kittel*. Tem como principal característica trazer um aparato crítico renovado e atualizado, que inclui comentários acerca dos erros de copista constantes no TM, além de fazer mais citações aos Manuscritos do Mar Morto e aos Manuscritos da Sinagoga do Cairo. A Bíblia Hebraica Stuttgartensia é a edição crítica do TM mais utilizada atualmente nos estudos e nas traduções do AT.

1.4.2 – Primeira proposta de padronização para o Novo Testamento: o Texto Recebido

O interesse por um texto original do NT, mais próximo dos autógrafos, teve o seu auge durante o Renascimento. Conforme Trebolle-Barrera (1999, p. 398), até então só haviam sido publicadas e editadas as traduções latinas do NT. Com o movimento renascentista, o quadro mudou, e passou-se a valorizar mais os manuscritos em língua original (grego), o que gerou nos estudiosos da época o interesse em

produzir um texto padronizado que estivesse o mais próximo possível dos autógrafos. Foi então no contexto renascentista que, na primeira metade do século XVI, começou a ser preparado o texto grego do NT que posteriormente se tornaria o modelo para as traduções da Bíblia feitas após a Reforma Protestante e cuja autoridade permaneceria praticamente incontestável até a primeira metade do século XIX. Trata-se do *Textus Receptus* ou *Texto Recebido*, o qual percorreu um longo caminho, até atingir sua forma definitiva.

A preparação de um NT padronizado em língua original começou em julho de 1515, com Erasmo de Roterdã. De acordo com Treballe-Barrera (1999, p. 399) e Geisler e Nix (1997, p. 86), o trabalho foi todo feito a partir de manuscritos tardios e que careciam de revisão, portanto, tinham valor crítico limitado. A primeira edição de Erasmo foi publicada em março de 1516. Em 1519, é lançada uma edição revista, à luz de outros manuscritos. Nos anos que se seguiram, Erasmo lançou mais três edições revisadas do seu NT, a saber, em 1522, 1527 e 1535.

Antes de se chamar *Texto Recebido*, o trabalho de Erasmo passou pelas mãos de vários outros estudiosos, que o revisaram e melhoraram, com vistas a aproximá-lo cada vez mais do que eles julgavam ser a redação autógrafa. Quem trabalhou no texto logo após Erasmo foi Roberto Estéfano, que, em 1546, publicou uma edição do NT, a qual, de acordo com Treballe-Barrera (1999, p. 400), é uma refundição do texto erasmiano com o do cardeal Francisco Ximenes de Cisneros, que, em 1522, também lançou uma edição padronizada do NT. Em 1549, 1550 e 1551, Estéfano publicou três edições revistas da sua obra, uma em cada ano.

Pouco tempo depois, em 1565, foi a vez de Teodoro Beza publicar sua primeira edição do NT, que tomou como base o trabalho de Estéfano. Nos anos seguintes, Beza publicou nove edições revisadas do seu NT lançado em 1565, e uma póstuma (a décima) apareceu em 1611. Em seguida, entraram em cena Abraão Elzevir e os irmãos Bonaventura, que, a partir do trabalho de Beza, publicaram, entre 1624 e 1787, sete edições do NT. Foi do prefácio em latim da segunda edição deles (lançada em 1633) que se tirou o nome *Texto Recebido* (no original, *Textus Receptus*). Até hoje, é esse o nome que se utiliza para designar o primeiro texto grego padronizado do NT, que Elzevir e os irmãos Bonaventura elaboraram a partir das edições de Erasmo, Cisneros, Estéfano e Beza.

1.4.3 – Outra proposta de padronização para o Novo Testamento: o Texto Crítico

A fonte que serviu de base para praticamente todas as traduções do NT feitas após a Reforma Protestante foi o Texto Recebido (doravante TR). A propósito, Paroschi (1999, p. 114) afirma que a autoridade desse texto era considerada canônica entre os cristãos protestantes. No entanto, de acordo com Geisler e Nix (1997, p. 87), os manuscritos que serviram de base para a produção do TR eram todos de origem tardia, pertencentes à tradição bizantina, provavelmente porque grande parte dos manuscritos mais antigos do NT ainda não estava disponível na época em que o TR estava sendo preparado, já que começaram a vir à luz somente a partir do século XIX.

Como os manuscritos das tradições anteriores à bizantina são mais antigos, os especialistas defendem que eles estão mais próximos do que acreditam ser a redação autógrafa, pois o fato de serem mais antigos parece reduzir a probabilidade de o texto conter as alterações voluntárias e involuntárias dos copistas. Para ilustrar esse ponto de vista, consideremos o texto alexandrino. Paroschi (1999, p. 83) diz que, na maioria dos casos, as cópias do NT pertencentes a essa tradição

revelam-se de excelente qualidade textual. [...] A falta de contato direto dos cristãos alexandrinos com o Cristianismo apostólico (veja Atos 18:24-25)⁶ [...] parece tê-los feito inteiramente dependentes dos escritos sagrados para conhecerem os fundamentos da religião cristã. As reminiscências pessoais e a tradição oral faltavam ali, o que teria aumentado a exigência quanto à exatidão textual das fontes literárias.

Assim, parece que foi a partir desse pensamento que os críticos textuais observaram a necessidade de produzir outro texto padronizado em língua original do NT, que também contemplasse os manuscritos mais antigos que começaram a ser descobertos, uma vez que, por não estarem disponíveis naquela época, não haviam sido considerados por Erasmo de Roterdã nem pelos outros estudiosos que trabalharam no que

⁶ Um judeu, chamado Apolo, natural de Alexandria, havia chegado a Éfeso. Era um homem eloquente e versado nas Escrituras. Tinha sido instruído no caminho do Senhor e, no fervor do espírito, falava e ensinava com exatidão o que se refere a Jesus, embora só conhecesse o batismo de João.

viria a ser o TR. Esta outra tradição textual padronizada do NT, surgida na primeira metade do século XIX, é atualmente denominada *Texto Crítico* (doravante TC).

No século XIX, dentre as edições do TC que mais se destacaram, estão, de acordo com Treballe-Barrera (1999, p. 401, 403) e Geisler e Nix (1997, p. 88), a de Karl Lachmann, lançada em 1831; as de Samuel Prideaux Tregelles, que vieram a público entre 1857 e 1872; as de Konstantin von Tischendorf, publicadas entre 1859 e 1872, logo após ele ter descoberto o Códice Sinaítico; e as de Brooke Foss Westcott e Fenton John Anthony Hort, publicadas em 1881 e em 1882, cujo texto foi majoritariamente baseado no Códice Vaticano.

Do século XX aos dias atuais, Paroschi (1999, p. 137) diz que a *Nestle-Aland* é a edição do TC mais usada pelos pesquisadores em geral, em virtude de trazer um aparato crítico abrangente e detalhado e um texto reconstituído a partir do que se considera serem os melhores testemunhos atualmente disponíveis para o texto do NT. De acordo com Scholz (2006a, p. 56-57), essa edição crítica começou a ser preparada por Eberhard Nestle, tendo sido publicada pela primeira vez em 1898. Nestle elaborou seu trabalho essencialmente através da comparação das edições de Tischendorf, Westcott e Hort. Após o falecimento de Eberhard, seu filho, Erwin Nestle, deu continuidade ao trabalho, lançando edições aperfeiçoadas da obra, à luz das novas descobertas no campo dos manuscritos bíblicos. Em 1952, quando a obra já estava na 21ª edição, Erwin se associa ao crítico textual Kurt Aland, e as edições posteriores do trabalho passaram a ser designadas por *Nestle-Aland*. Atualmente, a obra está na 28ª edição, lançada em 2012.

2 – TRADUÇÕES DA BÍBLIA NA IDADE ANTIGA, NA IDADE MÉDIA E NA IDADE MODERNA

Dando prosseguimento à abordagem referente ao nosso objetivo secundário, entraremos agora na parte relativa à tradução da Bíblia. De acordo com Trebolle-Barrera (1999, p. 155), a ideia de que um determinado texto possa ter sido inspirado pela Divindade implica que todos os seus elementos sejam vistos como sagrados: a língua em que foi escrito, o estilo e até mesmo cada palavra. Parece ter sido esse pensamento que faz alguns judeus ainda nutrirem uma certa desconfiança quanto à tradução. Mesmo hoje em dia, é possível encontrar autoridades religiosas do Judaísmo tradicional⁷ que acreditam ser impossível traduzir seus textos sagrados. É o que podemos perceber no seguinte comentário do rabino J. de Oliveira, da União Sefardita Hispano-Portuguesa (2004, grifo nosso):

Exatamente por conhecermos bem o hebraico, e sabermos das diferenças que distanciam o hebraico atual do bíblico, e termos consciência plena da pontuação massorética e sua função e influência na tradução, além da diferença que se levanta como uma inexpugnável barreira entre o hebraico e as línguas ocidentais, antigas ou modernas, não nos atrevemos a traduzir o texto bíblico, tarefa que pensamos ser impossível.

De qualquer forma, as traduções do Tanakh, quer escritas, quer orais, já eram feitas desde a Idade Antiga, a fim de transpor a barreira linguística que muitas vezes dificultava o trabalho religioso das comunidades judaicas.

É interessante notar que a própria Bíblia registra uma das primeiras ocasiões em que a Torá teve de ser traduzida para os judeus que não dominavam o hebraico. O evento está registrado no livro de Neemias, que, estima-se, cobre um período histórico de 13 anos (456 a.C. a 443 a.C.). No trecho 8:1-8 desse livro, consta o seguinte registro, na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 649):

Ora, quando chegou o sétimo mês, os filhos de Israel estavam assim instalados em suas cidades,

⁷ Estamos utilizando *Judaísmo tradicional* para nos referirmos às linhas da religião judaica que rejeitam uma potencial messianidade de Jesus de Nazaré.

todo o povo se reuniu como um só homem na praça situada defronte da porta das Águas. Disseram ao escriba Esdras que trouxesse o livro da Lei de Moisés, que Iahweh havia prescrito para Israel. Então o sacerdote Esdras trouxe a Lei diante da assembleia, que se compunha de homens, mulheres e de todos os que tinham o uso da razão. Era o primeiro dia do sétimo mês. Na praça situada diante da porta das Águas, ele leu o livro desde a aurora até o meio-dia, na presença dos homens, das mulheres e dos que tinham o uso da razão: todo o povo ouvia atentamente a leitura do livro da Lei. [...] Josué, Bani, Serebias, Jamin, Acub, Sabatai, Hodias, Maasias, Celita, Azarias, Jozabad, Hanã, Falaías, que eram levitas, explicavam a Lei ao povo, enquanto o povo estava de pé. E Esdras leu no livro da Lei de Deus, traduzindo e dando o sentido: assim podia-se compreender a leitura.

Esta passagem de Neemias relata um caso de tradução oral. Sobre a tradução da Bíblia por escrito, feita na Idade Antiga, Nida (1964, p. 12) postula que um dos pouquíssimos registros que chegaram até nós (talvez o único) é o que consta no prólogo do Eclesiástico (não confundir com Eclesiastes), um livro atualmente considerado não canônico pelos judeus tradicionais e cristãos protestantes, mas tido como escritura sagrada pelos católicos. O original hebraico desse livro se perdeu, mas ele é conhecido hoje em dia graças às suas antigas traduções que sobreviveram. Por volta de 132 a.C., a obra foi transposta para o grego, sendo provavelmente esta a primeira vez em que foi traduzida. Tal trabalho, que constitui o texto base das traduções católicas da Bíblia para o livro do Eclesiástico (também conhecido como *Sirácida*), traz um breve prefácio, em que encontramos um comentário crítico e reflexivo sobre a atividade tradutória, o qual reproduzimos a seguir, conforme a Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1144):

Sois, portanto, convidados a ler com benevolência e atenção e a serdes indulgentes onde, a despeito do esforço de interpretação, parecermos enfraquecer algumas das expressões: é que não tem a mesma força, quando se traduz para uma outra língua, aquilo que é dito originariamente em hebraico; não só este livro, mas a própria Lei, os

Profetas e o resto dos livros têm grande diferença nos originais.

Além de Neemias e Eclesiástico, a Bíblia contém outras alusões à atividade tradutória praticada pelos seus personagens. É o caso de II Reis 18:26-28, livro que, estima-se, cobre um período histórico de 460 anos (de 1040 a.C. a 580 a.C.), em que temos mais um episódio de tradução oral. Vejamos, na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 533):

Eliacim, Sobna e Joaé disseram ao copeiro-mor: “Peço-te que fales a teus servos em aramaico, pois nós o entendemos; não nos fales em judaico, aos ouvidos do povo que está sobre as muralhas.” Mas o copeiro-mor respondeu-lhes: “Foi a teu senhor e a tí que meu senhor mandou dizer essas coisas? Não foi antes ao povo, que está sentado sobre as muralhas [...]?” Então o copeiro-mor se pôs de pé e, gritando em alta voz, em língua judaica, disse: “Escutai a palavra do grande rei, o rei da Assíria”.

Já no livro de Ester, que, estima-se, cobre um período histórico de 18 anos (de 493 a.C. a 475 a.C.), temos um caso de tradução escrita. Em 8:9, está registrado o seguinte, de acordo com a Bíblia de Jerusalém (2002, p. 711-712):

Imediatamente foram convocados os escribas reais – era o terceiro mês, que é Sivã, vigésimo terceiro dia – e, sob a ordem de Mardoqueu, eles escreveram aos judeus, aos sátrapas, aos altos oficiais das províncias que se estendem da Índia à Etiópia – cento e vinte e sete províncias –, a cada província segundo sua escrita, a cada povo segundo sua língua e aos judeus segundo sua escrita e sua língua.

Como vimos, a própria Bíblia, mais especificamente o chamado AT, cita alguns casos de traduções orais e escritas praticadas pelos seus próprios personagens, o que serve para comprovar que, apesar da desconfiança de alguns judeus quanto à tradução, esta era uma necessidade no contexto religioso judaico já desde aqueles tempos antigos.

No que se refere especificamente às traduções escritas da Bíblia

que chegaram até nós, apresentamos, a seguir, em ordem cronológica, um panorama das que mais se destacaram na Idade Antiga, na Idade Média e na Idade Moderna⁸, quer devido a terem sido as pioneiras em uma determinada língua, quer devido ao prestígio social, quer devido a um certo status canônico que conquistaram entre as comunidades religiosas ou quer devido à repercussão que tiveram na sua época. Conforme postula Walter (1998, p. 339), é fundamental termos em mente que, quanto mais a Bíblia demorou a se afastar do universo sociocultural em que surgiu, mais tardia foi a data da sua tradução para as línguas que não faziam parte do mundo palestino e adjacências.

2.1 – A SEPTUAGINTA: TRADUÇÃO PARA O GREGO

Na primeira metade do século III a.C., em Alexandria, no Egito, deu-se início à tradução do Tanakh/AT que mais se destacou na história do Judaísmo e do Cristianismo. A versão foi feita para a língua grega e o trabalho passou a ser chamado de *Septuaginta*, termo do referido idioma que significa “setenta”, motivo pelo qual a tradução também é conhecida por *Versão dos Setenta*. Trata-se do mais antigo projeto tradutório de todo o Tanakh/AT que chegou a nosso conhecimento. Quanto à sua origem, há duas vertentes: uma mais lendária e outra mais realista.

A versão supostamente lendária chegou até nós por intermédio da *Carta de Aristeias*, escrita por volta de 130 a.C.. Conforme Deslile e Woodsworth (1998, p. 173), a carta diz que o general Ptolomeu II Filadelfo, que governou o Egito de 285 a.C. a 247 a.C., enviou o próprio Aristeias a Jerusalém, com o objetivo de solicitar o comparecimento de uma equipe de estudiosos ao Egito, a fim de traduzirem a Torá para o grego. O objetivo, segundo o relato da carta, era para que a tradução fizesse parte do amplo acervo da biblioteca de Alexandria. Então, teriam sido enviados 72 estudiosos judeus, que teriam terminado a tradução em exatamente 72 dias.

A versão lendária do surgimento da Septuaginta foi narrada com algumas variantes pelo judeu helenista Fílon de Alexandria (20 a.C. - 50 d.C.), na sua obra *De Vita Mosis*, com elementos que tornaram o relato

⁸ O início e o término de cada período da Histórica Ocidental que compreendem as traduções da Bíblia que apresentaremos são aqueles que são consenso entre os historiadores no que se refere à história da Europa, a saber: **Idade Antiga**: da invenção da escrita (entre 4000 a.C. e 3500 a.C.) até a queda do Império Romano do Ocidente (476 d.C.); **Idade Média**: de 476 até a tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos (1453); **Idade Moderna**: de 1453 até o início da Revolução Francesa (1789).

ainda mais fantástico. De acordo com Torre (2001, p. 19), Fílon registrou que os 72 estudiosos teriam trabalhado separados uns dos outros, cada um com sua cópia da Torá. Ao término do trabalho, teria sido constatado que as 72 traduções eram idênticas, o que fez o texto de chegada ser visto como dotado da mesma inspiração que teria guiado a escrita do original.

Essa, pois, é a versão supostamente lendária da tradução dos cinco primeiros livros da Septuaginta. Mas, conforme observam Deslile e Woodsworth (1998, p. 173), essa lenda não deixa de ter um fundo de verdade, provavelmente no que diz respeito à época em que a tradução começou a ser feita, a saber, durante o reinado de Filadelfo, que, aliás, pode muito bem ter tido alguma coisa a ver com o projeto. De qualquer forma, é certo que houve um fator maior que desencadeou as traduções dos livros do Tanakh para o grego. Tal fator, conforme Torre (2001, p. 19, tradução nossa), foi que,

no século III a.C., muitos judeus da diáspora estavam perfeitamente integrados na cultura helenística do mediterrâneo centro-oriental. Em todo o Egito, sobretudo em Alexandria, havia uma importante colônia de judeus, que, além de falar o grego, tinha bastante dificuldade de entender o hebraico. Portanto, não é de se estranhar que se sentiu a necessidade de se traduzir os textos sagrados para o grego⁹.

Dessa forma, é provável que a iniciativa de traduzir a Torá partiu da própria comunidade judaica de Alexandria, com o objetivo de atender às suas necessidades religiosas, e não para exclusivamente fazer parte da biblioteca de Filadelfo. De acordo com Deslile e Woodsworth (1998, p. 174), a tradução de todos os livros do Tanakh para o grego ocorreu por etapas, entre 275 a.C. e 100 a.C.. Trebolle-Barrera (1999, p. 356-357) postula que, originalmente, os rótulos *Septuaginta* e *Versão dos Setenta* se referiam apenas à tradução grega da Torá, mas depois acabaram sendo usados para designar a tradução de todo o Tanakh para essa língua.

⁹ No original: “en el ciclo III a. de C., muchos judíos de la diáspora se encontraban perfectamente integrados en la cultura helenística del Mediterráneo centro-oriental. Sobre todo en Egipto, y en concreto en Alejandría, existía una importante colonia de judíos, donde no sólo se hablaba griego, sino que incluso se había llegado a tener grandes dificultades en la comprensión de la lengua hebrea. No es, por lo tanto, extraño que se sintiera la necesidad de traducir al griego los textos sagrados”.

Convém mencionar que a Septuaginta contém outras peças literárias que não fazem parte do cânon oficial do Tanakh, as quais, além de não figurarem no Texto Massorético, continuam até hoje sendo motivo de controvérsia principalmente entre as autoridades religiosas das várias linhas do Cristianismo, no que tange ao dilema de se os acréscimos feitos pela comunidade judaica alexandrina à sua tradução do Tanakh devem ou não ser considerados escritura sagrada¹⁰.

2.2 – A PESHITTA: TRADUÇÃO PARA O SIRÍACO

A Peshitta é uma antiga tradução da Bíblia para o siríaco, um dialeto do aramaico. Seu AT e NT são projetos tradutórios completamente distintos, com cada um possuindo a sua história. Teixeira e Zimmer (2008, p. 47) informam que o AT da Peshitta foi traduzido com base no original hebraico, mas seu texto apresenta influências dos Targuns e da Septuaginta. Conforme Trebolle-Barrera (1999, p. 428), não se sabe ao certo se a tradução do AT da Peshitta é oriunda do Judaísmo tradicional ou do Cristianismo nascente. É provável que ela começou a ser feita em meados de 40 d.C., na cidade de Adiabene (onde se falava o siríaco), a pedido do rei Izates II, para atender as necessidades religiosas da corte, que se convertera ao Judaísmo. Mas o trabalho também pode ter sido realizado pela primeira e/ou segunda geração de cristãos, após levarem o evangelho a Adiabene. O posicionamento de Walter (1998, p. 355) quanto a esta polêmica é bem equilibrado, pois ele diz que o AT

pode ter sido uma tradução judaica feita para o siríaco, a qual os cristãos sírios tomaram para si, da mesma forma como os cristãos gregos tinham feito com a Septuaginta.

Quanto à tradução do NT da Peshitta, há indícios, segundo Miguel (2005, p. 1), de que tudo teria começado com a iniciativa do apologista cristão Taciano (120 d.C. - 180 d.C.), quando este publicou, no ano 164, o chamado *Diatessaron* (que significa “harmonia dos

¹⁰ Conforme Pietersma e Wright (2007, p. v-vi), tais obras são: I Esdras; acréscimos ao livro de Ester que não constam no Texto Massorético; Judite; Tobias; I, II, III e IV Macabeus; Salmo 151; Oração de Manassés; Sabedoria de Salomão; Eclesiástico; Salmos de Salomão; Baruke; Epístola de Jeremias; acréscimos ao livro de Daniel que não constam no Texto Massorético. Vale esclarecer que alguns desses livros não são traduções, mas peças literárias originalmente compostas em grego, como é o caso de Sabedoria de Salomão e II, III e IV Macabeus.

quatro”). Trata-se de um texto harmonizado em siríaco dos quatro evangelhos (Mateus, Marcos, Lucas e João), elaborado com base nos manuscritos gregos que circulavam em Roma naquela época. Apesar de ser um texto harmonizado, Treballe-Barrera (1999, p. 429) diz que a tradução dos evangelhos do NT da Peshitta remonta a um trabalho feito a partir do Diatessaron. Isso é confirmado por Miguel (2005, p. 2), o qual postula que

o desejo das igrejas siríacas de terem versões separadas dos evangelhos, tais como as igrejas ocidentais já as tinham, motivou Teodoro, bispo de Cyrhus (de 423 d.C. a 457 d.C.), no Eufrates, a coletar 200 cópias diferentes do Diatessaron, selecionando e separando as narrativas e introduzindo no lugar delas os 4 evangelhos.

Já quanto aos demais livros, Teixeira e Zimmer (2008, p. 47) dizem que outras traduções para o siríaco dos livros do NT vieram à luz por volta do ano 200. E Treballe-Barrera (1999, p. 429-430) diz que há evidências na literatura siríaca antiga de que foram feitas traduções de Atos dos Apóstolos e das epístolas paulinas nessa mesma época, o que é confirmado por Eusébio de Cesareia (265 d.C. - 339 d.C.), que, nas suas obras, faz referência aos livros do NT em siríaco, não se limitando apenas aos evangelhos.

Miguel (2005, p. 2) informa que foi Rabbula, bispo de Edessa (de 411 d.C. a 435 d.C.), na Mesopotâmia, quem teria compilado um NT em siríaco, deixando de fora os livros que até hoje não são aceitos como escritura sagrada pela Igreja Ortodoxa Siríaca¹¹. Assim, provavelmente esse NT foi, em algum momento do século V d.C., reunido com o AT, que já estava traduzido desde o século I d.C., dando origem ao volume hoje conhecido como *Peshitta*, termo siríaco que significa “simples”, empregado possivelmente para aludir ao estilo simples da sua linguagem.

2.3 – OS TARGUNS: TRADUÇÕES PARA O ARAMAICO

Os Targuns consistem em traduções parafraseadas do Tanakh para o aramaico. O nome *targum* é o vocábulo hebraico para “interpretação”. Nas suas origens, os Targuns eram orais. Parece que foram as primeiras

¹¹ Tais livros são: II Pedro, II e III João, Judas e Apocalipse.

traduções do Tanakh a serem feitas, isso em uma época em que, conforme apontam Deslile e Woodsworth (1998, p. 172), os judeus falavam o aramaico, como consequência dos 60 anos em que foram obrigados a viver na Babilônia (de 598 a.C. a 538 a.C.), devido a uma deportação em massa por Nabucodonosor II. Conforme Teixeira e Zimmer (2008, p. 44),

surgiu daí a necessidade e o costume de, depois da leitura das Escrituras hebraicas, na sinagoga, um intérprete fazer uma paráfrase aramaica do texto, a fim de que o povo pudesse entender o que se tinha lido.

Deslile e Woodsworth (1998, p. 172) postulam que foi o sacerdote Esdras quem deu início à prática dos Targuns que, lembrando, eram orais na sua fase inicial, conforme o exemplo de Neemias 8:1-8, apresentado no início do capítulo 2. Mas, devido à ausência de testemunhos, é impossível saber quando exatamente eles começaram a aparecer em forma escrita. Segundo Payne (2006, p. 1297),

há targuns escritos, de caráter não-oficial, de considerável antiguidade; sabe-se de certo targum, sobre Jó, que já existia no primeiro século da era cristã. [...] Afora esse, os targuns mais antigos que possuímos parecem ter sido postos em forma escrita por volta do quinto século d.C..

2.4 – A VETUS LATINA: TRADUÇÃO PARA O LATIM

A partir do século II d.C., começaram a surgir as primeiras traduções dos livros da Bíblia para o latim, a fim de atender às necessidades religiosas da crescente população de cristãos falantes dessa língua. Segundo Geisler e Nix (1997, p. 112), em algum momento do século II d.C., no norte da África, surgiu a mais antiga tradução latina do AT que se tem conhecimento, feita não a partir do original hebraico, mas da Septuaginta. Foi também nesse período histórico (século II d.C.) que os livros do NT começaram a ser traduzidos pela primeira vez para o latim. Mas, conforme observam Teixeira e Zimmer (2008, p. 46), a satisfatoriedade dessas traduções dos livros do NT variava muito, pois, no geral, não eram feitas por peritos. Essa primeira versão completa da Bíblia para o latim é hoje conhecida por *Vetus Latina*.

2.5 – AS TRADUÇÕES PARA O COPTA

De acordo com Trebolle-Barrera (1995, p. 432), o copta é o último estágio da língua egípcia clássica, que se desenvolveu em sete dialetos. Por volta de 200 d.C., já havia uma versão completa da Bíblia em um desses dialetos, o saídico. No século IV d.C., surgiu uma tradução para outro dialeto, dessa vez o boáirico. Trebolle-Barrera (1995, p. 432) diz que o AT dessas duas versões foi traduzido com base na Septuaginta. Quanto ao NT, ambas usaram como fonte o texto grego do tipo alexandrino (cf. seção 1.3.1).

2.6 – A TRADUÇÃO DE ÚLFILAS PARA O GÓTICO

Trata-se de uma tradução da Bíblia para o gótico (uma antiga língua germânica), feita em meados do ano 350 pelo bispo Úlfilas da Capadócia (311 d.C. - 383 d.C.), como parte da sua tarefa missionária entre os godos, que costumavam ser chamados de bárbaros pelos gregos e romanos. Conforme Giraldo (2008, p. 16), o AT foi traduzido com base na Septuaginta, e o NT, a partir do original grego. Antes de iniciar o trabalho, Úlfilas teve de criar um alfabeto para a língua gótica, que não possuía um sistema de escrita até então. De acordo com Deslile e Woodsworth (1998, p. 177), o trabalho de Úlfilas é a mais antiga versão da Bíblia da qual sabemos o nome do tradutor. Teixeira e Zimmer (2008, p. 47) observam que essa tradução, além da importância religiosa que teve na sua época, hoje em dia possui um valor reconhecidamente cultural e linguístico, tendo em vista que contém os registros escritos mais antigos que se tem notícia de uma língua germânica.

2.7 – A TRADUÇÃO PARA O ETÍOPE

Conforme Walter (1998, p. 357), o AT da versão etíope da Bíblia começou a ser traduzido no século IV d.C.. Quanto ao NT, Aland e Aland (2009, p. 331) indicam que veio à luz na segunda metade do século V d.C. e que a tradução completa da Bíblia foi finalizada em 678 d.C.. Sobre as fontes utilizadas, Trebolle-Barrera (1995, p. 435) diz que

a versão do AT parece ter sido feita a partir da Septuaginta, embora alguns autores creem descobrir influxos procedentes do hebraico. O texto do NT é muito variado. [...] O extrato mais antigo [...] revela um texto misto, com predomínio

do tipo bizantino.

2.8 – A VULGATA, TRADUÇÃO DE JERÔNIMO PARA O LATIM

No ano 382, o pontífice à época, Dâmaso I, incumbiu seu secretário e estudioso da Bíblia, Eusébio Jerônimo, de, à luz do texto grego, revisar as traduções latinas do NT existentes à época. De acordo com Geisler e Nix (1997, p. 114), a revisão dos evangelhos ficou pronta no ano 383. Em 384, com a morte de Dâmaso I, Jerônimo foi expulso de Roma e refugiou-se em Belém, Israel, onde teria terminado de revisar os demais livros do NT e optado por traduzir o AT a partir das línguas originais, em vez de apenas revisar a *Vetus Latina*. Em 405, o trabalho é concluído, dando origem a uma versão completa da Bíblia cristã para o latim, hoje conhecida pelo nome de *Vulgata*, termo latino que significa “divulgado” ou “comum”. Segundo informa Giraldi (2008, p. 17), foi só no século XIII que a tradução de Jerônimo passou a ser assim designada, provavelmente por causa da grande aceitação que obteve no seio da Igreja Católica, chegando, inclusive, a ser adotada como a versão oficial da Bíblia, no Concílio de Trento, em 1546, tendo sido, até o século XX, a fonte usada na grande maioria das traduções católicas da Bíblia. Deslile e Woodsworth (1998, p. 178) postulam que Jerônimo é tido como o primeiro a ter traduzido o AT para o latim, a partir dos idiomas originais.

2.9 – A TRADUÇÃO PARA O ARMÊNIO

Segundo Treballe-Barrera (1995, p. 434), as traduções da Bíblia para o armênio começaram a aparecer como forma de reagir contra o uso do siríaco no culto e na liturgia do país da Armênia, que, segundo informa Walter (1998, p. 356), foi o primeiro reino cristão da história. Assim, no início do século V d.C., o patriarca Isaac, o Grande, e o bispo Mesrop deram início à tradução da Bíblia para a língua do país. Quanto ao texto fonte, Treballe-Barrera (1995, p. 434) aponta que o AT apresenta traços da Peshitta e da Septuaginta, o que pode indicar que os tradutores se basearam nessas duas versões ou, o que parece ser mais provável, usaram apenas uma delas, mas depois a tradução original foi submetida a uma revisão, à luz da Septuaginta ou da Peshitta. Essa mesma lógica também se aplica ao NT da versão armênia, pois ele tanto revela indícios da Peshitta quanto do texto original grego.

2.10 – A TRADUÇÃO PARA O GEORGIANO

Aland e Aland (2009, p. 327) situam a chegada do Cristianismo à Geórgia, via Armênia, no início do século IV d.C.. Mas, conforme Trebolle-Barrera (1995, p. 434),

não é fácil estabelecer com precisão a data das primeiras versões [em georgiano], quais foram os livros traduzidos e qual foi a base textual, que pode ter sido um texto grego, siríaco ou armênio. A versão do AT foi realizada em várias épocas, a partir de textos diferentes: a Septuaginta e a versão armênia. A versão do NT que, segundo uma tradição eclesiástica, foi realizada diretamente a partir do grego, parece basear-se, contudo, no siríaco ou mais provavelmente no armênio.

2.11 – A TRADUÇÃO PARA O ÁRABE

De acordo com Walter (1998, p. 358), o primeiro esforço de tradução da Bíblia para a língua árabe é uma versão dos evangelhos, a partir da Peshitta, feita por João I, patriarca de Antioquia no período de 631 d.C. a 648 d.C.. No que concerne ao restante do NT, Walter (1998, p. 358) diz que alguns livros foram traduzidos entre os séculos VII d.C. e IX d.C., alguns a partir do texto original grego, outros, com base na Peshitta, e ainda outros, com base na versão boáirica. Quanto ao AT, o primeiro esforço remonta ao rabino Saadia Gaon (892 d.C. - 942 d.C.), que traduziu o Pentateuco, a partir do hebraico. Em seguida, vieram as traduções dos demais livros do AT, os quais Walter (1998, p. 358) diz não terem sido necessariamente obra de Gaon. Neste caso, há livros que foram traduzidos do texto original hebraico, bem como aqueles cuja fonte foi a Septuaginta, e ainda aqueles em que os tradutores se basearam na Peshitta.

2.12 – A TRADUÇÃO DE CIRILO E METÓDIO PARA O ESLAVÔNICO

Conforme Giraldi (2008, p. 18), no ano 862, Ratislav, príncipe da Morávia (atual Eslováquia), enviou uma carta aos líderes da Igreja de Constantinopla, da qual chama a atenção o seguinte trecho:

Apesar de nossa nação ser batizada, não temos instrutor. Não compreendemos nem o latim e nem o grego. [...] Não entendemos as letras escritas e nem o seu significado. Por essa razão, enviem a nós instrutores que possam nos fazer compreender as palavras e o sentido das Escrituras.

Giraldi (2008, p. 18) diz que Ratislav parece estar se queixando que os cristãos da sua nação não estavam conseguindo acompanhar as cerimônias religiosas que vinham sendo realizadas pelos missionários alemães enviados para a Morávia, em função de os serviços litúrgicos, que incluíam a leitura da Bíblia, estarem sendo executados em grego e latim, línguas que os fiéis não dominavam. Deste modo, já em 863, os líderes da Igreja de Constantinopla enviaram à Morávia os irmãos Cirilo (827-869) e Metódio (825-885), o primeiro, monge, e o segundo, bispo, naturais de Tessalônica, na Grécia, com o objetivo de traduzirem a Bíblia para o eslavônico, língua falada pelos moravianos naquele tempo.

Da mesma forma que Úlfilas, Cirilo e Metódio tiveram que criar um alfabeto antes de traduzirem a Bíblia, tendo em vista que o eslavônico também era uma língua ágrafa à época. O sistema de escrita que os dois irmãos formularam foi baseado simultaneamente nos alfabetos grego e hebraico, e é conhecido pelo nome de *Alfabeto Cirílico*, sendo atualmente usado na grafia de uma série de línguas faladas nos países da Ásia. Após a morte de Cirilo, ocorrida em 869, Metódio deu prosseguimento à tradução da Bíblia e concluiu o trabalho alguns anos antes de morrer, em 885. Não se sabe ao certo se eles traduziram o AT a partir das línguas originais. Já quanto ao NT, eles muito provavelmente traduziram do original grego, tendo em vista que esta língua era falada na Tessalônica da época, que, como vimos, era a terra natal dos dois irmãos. Seguindo essa mesma lógica, é razoável considerar que a fonte que usaram na tradução do AT tenha sido a Septuaginta.

2.13 – A TRADUÇÃO DE ÉTIENNE DE ANSE PARA O PROVENÇAL

Na segunda metade do século XII, em Lyon, na França, surgiu um movimento religioso liderado por Pierre Valdès (1140-1218), cujos adeptos, em um primeiro momento, foram chamados de *Os Pobres de Lyon*, em virtude do estilo simples de vida que levavam e de se oporem às riquezas materiais. Conforme Giraldi (2008, p. 19), após a morte de

Valdès, seus seguidores passaram a ser chamados de *valdenses*. Além da pobreza material e da pregação itinerante, o movimento defendia, desde os seus primórdios, que a Bíblia era a única fonte de autoridade eclesiástica e que todo cristão tinha o direito de lê-la na sua própria língua. Ou seja, as bases ideológicas da Reforma começaram a ser lançadas. Aliás, não foi por menos que, de acordo com Giraldi (2008, p. 19), no século XVI, os valdenses apoiaram a Reforma Protestante e expandiram seu movimento para outros países.

Como uma das medidas de difundir a Bíblia para o povo, Valdès encarregou o sacerdote e gramático Étienne de Anse de traduzir textos bíblicos para o provençal, que era uma das línguas faladas na França da época. Mas não sabemos se Anse chegou a traduzir toda a Bíblia, pois o material que saiu da pena dele certamente se perdeu. As informações de que dispomos são que, conforme relatado por Walter Map (1140-1210), na sua obra *De Nugis Curialium*, quando os valdenses compareceram ao III Concílio de Latrão, em março de 1179, a fim de se defenderem das acusações de heresia, eles apresentaram ao Papa Alexandre III um livro que continha o Saltério e muitos escritos do AT e do NT em língua vulgar. Além disso, no tratado *De Septem Donis Spiritus Sancti*, escrito em 1250, Étienne de Bourbon (1180-1261) faz referência a trechos de obras dos Pais da Igreja, aos evangelhos e a outros livros da Bíblia, como partes do material que Valdès mandou traduzir. Quanto ao texto fonte, Giraldi (2008, p. 18) informa que a base usada na tradução dos livros do AT foi a Septuaginta. Quanto ao NT, é provável que tenha sido a partir da língua original, já que, em tese, um tradutor que domine o grego o suficiente para traduzir da Septuaginta não encontraria muita dificuldade com o texto original em grego do NT.

2.14 – A TRADUÇÃO DE JOHN WYCLIFFE PARA O INGLÊS

Segundo Deslile e Woodsworth (1998, p. 183), o teólogo inglês John Wycliffe (1329-1384), que foi docente da Universidade de Oxford, é visto como um precursor da Reforma Protestante, pois suas contestações quanto a determinadas práticas da Igreja Católica Romana seriam retomadas dois séculos depois por Martinho Lutero e outros líderes religiosos reformistas. E uma das bandeiras levantadas por Wycliffe foi a mesma que Pierre Valdès já tinha levantado mais de um século antes na França e que também seria levantada pelos reformadores do século XVI, ou seja, que era direito do povo ler a Bíblia na sua própria língua. Com base nessa premissa, juntamente com John Purvey, seu discípulo, e outros colaboradores, Wycliffe começou a traduzir o

livro que fundamenta a fé da religião cristã. O NT ficou pronto por volta de 1380. Em 1382, após terminar de traduzir o AT, veio à luz a primeira tradução completa da Bíblia para o inglês. Quanto ao texto fonte, usou-se a Vulgata de Jerônimo, já que, conforme Teixeira e Zimmer (2008, p. 49), nem Wycliffê nem seus colaboradores dominavam o grego e o hebraico.

2.15 – A TRADUÇÃO DE JACQUES LEFÈVRE D'ÉTAPLES PARA O FRANCÊS

Foi o teólogo e humanista Jacques Lefèvre d'Étaples (1455-1536), também conhecido por Jacobus Faber Stapulensis, quem inaugurou as traduções completas da Bíblia para o francês. É considerado o precursor da Reforma Protestante na França, embora não tenha se desligado do Catolicismo, pois parece que sua intenção não era se separar da Igreja Romana, mas reformá-la. E um dos ideais que defendia era justamente uma das principais bandeiras da Reforma, ou seja, que o povo deveria ter a oportunidade de ler a Bíblia na sua própria língua. Assim, conforme Deslile e Woodsworth (1998, p. 183), foi publicada na Paris de 1523 uma tradução do NT para a língua francesa, com base na Vulgata. Após concluir a tradução do AT, também a partir da Vulgata, veio à luz, em 1530, a primeira Bíblia completa em francês. Em 1534, Lefèvre lançou uma versão anotada e revisada.

2.16 – A TRADUÇÃO DE MARTINHO LUTERO PARA O ALEMÃO

O monge agostiniano Martinho Lutero (1483-1546) é considerado o fundador (ou oficializador) do movimento religioso hoje conhecido como Reforma Protestante, que agitou o cenário cristão europeu no século XVI. Conforme Deslile e Woodsworth (1998, p. 182), Lutero se opôs com ardor a muitas práticas da Igreja Católica, em especial à doutrina das indulgências. Dentre os ideais que defendia, estava o de que o povo comum não podia ser privado de ler a Bíblia no seu próprio idioma, pois seu entendimento era que a mensagem dessa obra pertence a todos, homens e mulheres, adultos e jovens, governantes e camponeses, clérigos e leigos.

Com isso em mente, Lutero deu início à sua tradução da Bíblia. O NT foi publicado em 21 de setembro de 1522. De acordo com Geisler e Nix (1997, p. 86), a fonte usada foi a edição de 1519 do NT grego preparado por Erasmo de Roterdã (cf. seção 1.4.2). Doze anos depois, em 1534, Lutero termina sua tradução do AT, a partir do hebraico, e

publica sua Bíblia completa em alemão, traduzida das línguas originais. Teixeira e Zimmer (2008, p. 50) informam que

Lutero contou com a ajuda de vários de seus colegas professores da Universidade de Wittenberg, como Filipe Melanchthon, que era helenista, e Matheus Aurogalo, que era hebraísta, entre outros.

Convém mencionar que o trabalho de Lutero não foi a primeira tradução da Bíblia para o alemão. Segundo Giraldi (2008, p. 22),

desde a invenção da imprensa, em 1456, até o lançamento do Novo Testamento de Lutero, em 1522, já tinham sido publicadas, na Alemanha, 18 edições de uma Bíblia alemã completa.

Mas Giraldi (2008, p. 22-23) prossegue, dizendo que

a Bíblia de Lutero tornou-se a mais popular na Alemanha por causa do método inovador de tradução adotado por ele. Lutero não seguiu o costume tradicional de traduzir o texto hebraico e grego literalmente, ao pé da letra, palavra por palavra, respeitando até mesmo a ordem. [...] Ele também preferiu não usar a linguagem erudita. Pelo contrário, procurou transmitir a mensagem bíblica na linguagem falada pelo povo alemão da época.

Além disso, mais do que ser uma exigência da Reforma, Deslile e Woodsworth (1998, p. 183) observam que a tradução de Lutero, que é publicada até os dias de hoje, é um acontecimento linguístico importante, pois, em virtude de ter proposto uma espécie de língua franca alemã, ou seja, um padrão comum para o idioma, muito contribuiu para o surgimento e para a aceitação do alemão moderno, além de ter servido de modelo para outras traduções da Bíblia feitas do século XVI em diante.

2.17 – A TRADUÇÃO DE PIERRE ROBERT OLIVÉTAN PARA O FRANCÊS

A primeira tradução da Bíblia para o francês, a partir das línguas originais, foi feita pelo protestante Pierre Robert Olivétan (1506-1538), que, de acordo com Deslile e Woodsworth (1998, p. 183), era primo de João Calvino e aluno do primeiro tradutor de toda a Bíblia para o francês, ou seja, Jacques Lefèvre d'Étaples. Para o NT, Olivétan se baseou no texto grego de Erasmo de Roterdã. A tradução de toda a Bíblia ficou pronta em 1535 e foi publicada naquele mesmo ano, na cidade de Neuchâtel, na Suíça. Os responsáveis pelo financiamento foram os valdenses. Ao longo dos séculos XVI e XVII, o trabalho de Olivétan foi revisado por Calvino e por outros líderes protestantes, tais como Teodoro Beza, Simon Goulart, Antonie Fay e Giovanni Diodati.

2.18 – A TRADUÇÃO DE WILLIAM TYNDALE PARA O INGLÊS

Uma tradução da Bíblia para o inglês que se destacou na Idade Moderna foi a do teólogo reformador William Tyndale (1484-1536), egresso da Universidade de Oxford. Deslile e Woodsworth (1998, p. 184) informam que, em 1524, devido à perseguição levantada aos reformadores na Inglaterra, Tyndale se refugiou na Alemanha, onde a Reforma já tinha tomado um certo fôlego. Lá, ele travou conhecimento com Martinho Lutero. Influenciado pelas ideias renascentistas, reformistas e pelo próprio exemplo de Lutero, Tyndale quis preparar uma Bíblia em inglês que pudesse ser compreendida por todas as pessoas, até mesmo pelo rapaz que trabalha com o arado. Novamente, percebe-se que a tradução da Bíblia para as línguas vernáculas era uma das preocupações da Reforma. Então, Tyndale começou a traduzir o NT, usando como fonte o texto grego de Erasmo de Roterdã. Segundo Teixeira e Zimmer (2008, p. 51), o trabalho ficou pronto em 1525, tendo sido publicado em 1526. Foi a primeira tradução do NT para o inglês, a partir da língua original. Mas foi de imediato banida pelas autoridades da Igreja Católica, pois a Inglaterra estava vivendo um período de forte perseguição às ideologias dos reformadores.

Conforme Gabel e Wheeler (2003, p. 208), após aprender hebraico, Tyndale iniciou a tradução do AT, a partir da língua original, tendo finalizado o Pentateuco, o Livro de Jonas e uma boa parte dos livros históricos. Mas não conseguiu completar a tarefa de disponibilizar toda a Bíblia em inglês, em linguagem acessível, pois, condenado por heresia, foi morto pela Inquisição, em 6 de outubro de 1536. Porém, o

trabalho de Tyndale foi levado adiante. Também segundo Gabel e Wheeler (2003, p. 208), Miles Coverdale, seu assistente, conseguiu publicar, já em 1537, a primeira Bíblia completa em inglês em forma impressa, usando o NT de Tyndale e os livros do AT que este conseguira traduzir, ao passo que os outros livros do AT foram traduções do próprio Coverdale. Em outras palavras, Coverdale finalizou o que Tyndale havia começado.

Ainda em 1537, o capelão inglês Thomas Matthew, autorizado pela Igreja da Inglaterra, publicou uma versão revista do trabalho de Tyndale-Coverdale, sob o nome de *Matthew's Bible*. E, em 1539, a mesma igreja lançou sua própria versão da Bíblia, também baseada em Tyndale-Coverdale. Por causa das amplas dimensões do volume, o trabalho recebeu o nome de *A Grande Bíblia*. Mas a influência de Tyndale não parou por aí. Ainda de acordo com Gabel e Wheeler (2003, p. 209), em 1568, em pleno reinado da Rainha Elisabete I, foi publicada uma outra tradução da Bíblia para o inglês, produzida pelos bispos da Igreja Anglicana. Conhecida como *Bíblia dos Bispos*, ela se manteve por muitas décadas como a versão oficial bíblica da referida igreja. Gabel e Wheeler (2003, p. 209) informam que, assim como a Grande Bíblia, sua antecessora, a Bíblia dos Bispos, também devia muito ao trabalho de Tyndale-Coverdale.

2.19 – A BÍBLIA DE GENEVRA, TRADUÇÃO DE WILLIAM WHITTINGHAM PARA O INGLÊS

Essa outra tradução da Bíblia para o inglês, que muito repercutiu na Idade Moderna, foi produzida por líderes protestantes ingleses refugiados em Genebra, na Suíça, a fim de escaparem da forte perseguição da Rainha Maria I da Inglaterra (que reinou de 1553 a 1558), mais conhecida como Maria, a Sanguinária, que era uma católica extremamente devota. De acordo com Teixeira e Zimmer (2008, p. 51), entre os refugiados, estava o teólogo William Whittingham (1524-1579), cunhado do reformador João Calvino. Juntamente com alguns colaboradores, Whittingham trouxe à luz uma tradução do NT, a qual foi publicada em 1557. A Bíblia completa foi lançada em 1560. Tanto o AT quanto o NT foram traduzidos com base na Vulgata, “mas consultando sempre os textos em hebraico e grego”, segundo informam Teixeira e Zimmer (2008, p. 51).

Gabel e Wheeler (2003, p. 209) dizem que a Bíblia de Genebra, como viria a ser conhecida, teve um sucesso retumbante e tornou-se muito popular, tendo sido a tradução mais usada pelo mundo de fala

inglesa por cerca de 100 anos, desde que foi lançada, em 1560, até meados de 1660, quando começou a ser suplantada por uma outra tradução, a *King James Version*. Além disso, de acordo com Teixeira e Zimmer (2008, p. 52), a Genebra foi não só usada, mas também citada nas obras de William Shakespeare, John Milton e John Bunyan. O sucesso dessa tradução se deve a um conjunto de fatores, entre eles, o preço acessível, em virtude de os seus exemplares terem um formato menor, mais leve e menos volumoso, e por ser a primeira Bíblia em inglês a replicar para o texto traduzido a divisão em versículos, para facilitar a consulta e a referência, e a usar o estilo romano de letra, que é mais fácil de ler do que o estilo gótico, que tinha sido adotado nas traduções inglesas anteriores.

Convém lembrar que um outro diferencial da Bíblia de Genebra, ideológico, aliás, era trazer um paratexto (prefácio, títulos e notas exegéticas) fortemente alinhado com os ideais protestantes, o que se justifica quando se considera que essa Bíblia nasceu em contexto onde preponderava o pensamento de um dos ícones da Reforma, ou seja, João Calvino.

2.20 – A TRADUÇÃO DE CASIODORO DE REINA PARA O ESPANHOL, REVISADA POR CIPRIANO DE VALERA

Cassiodoro de Reina (1520-1594) foi um monge espanhol que se tornou partidário das doutrinas da Reforma, após ter contato com o Luteranismo, no próprio mosteiro em que ingressara, em Sevilha, na Espanha. Em 1558, para escapar das perseguições promovidas pelos oficiais da Inquisição, Reina e outros protestantes espanhóis se refugiaram em Londres, na Inglaterra, após a subida ao trono de Elisabete I, que era simpatizante dos ideais da Reforma. Foi naquele país que ele começou a traduzir a Bíblia. O AT ficou pronto em 1567. Em 1569, após finalizar o NT, Reina publica o volume completo, em Basileia, na Suíça. Conforme Teixeira e Zimmer (2008, p. 52-53), foi a primeira tradução de toda a Bíblia para o espanhol, a partir das línguas originais. O trabalho de Reina ficou conhecido como *Bíblia do Urso*, em virtude de o logotipo do impressor, constante no frontispício, ser constituído pela figura de um urso procurando mel no buraco de uma árvore.

Em 1580, o monge espanhol Cipriano de Valera (1532-1602), do mesmo mosteiro de Reina e que também se tornara partidário dos ideais da Reforma, começou a revisar a Bíblia do Urso, tendo terminado o NT por volta de 1596. Em 1602, após concluir o AT, Valera publica,

em Amsterdã, sua edição revista do trabalho do colega, que passou a ser mais conhecida em um primeiro momento como *Bíblia do Cântaro*, em decorrência de a página de rosto trazer o desenho de um homem plantando uma árvore, enquanto outro a molha com a água que sai de um cântaro. Teixeira e Zimmer (2008, p. 52) postulam que a revisão de Valera aprimorou tanto a qualidade estilística e literária da Bíblia do Urso que não demorou muito para a tradução consolidar o nome de *Reina-Valera*. A propósito, a Reina-Valera é publicada até os dias de hoje e é a tradução oficial adotada por uma boa parte das igrejas protestantes de fala espanhola.

2.21 – A TRADUÇÃO DE GIOVANNI DIODATI PARA O ITALIANO

O italiano Giovanni Diodati (1576-1649) foi um teólogo protestante de orientação calvinista. Na Universidade de Genebra, foi aluno de Teodoro Beza, sucessor de Calvino e, posteriormente, tornou-se professor da mesma universidade. Diodati, lembrando, foi um dos revisores da tradução da Bíblia para o francês, feita por Pierre Robert Olivétan (cf. seção 2.17), tendo chefiado a edição revista lançada em 1643. De acordo com Grell (2011, p. 251), foi da pena de Diodati que, em 1607, saiu a primeira tradução de toda a Bíblia para o italiano, a partir das línguas originais, que é publicada até os dias de hoje, além de ser a tradução oficial da Bíblia atualmente adotada pela maioria dos protestantes de fala italiana.

Percebe-se que um dos pressupostos que guiou Diodati era justamente uma das bandeiras levantadas pela Reforma Protestante, meio no qual ele estava inserido, pois uma das suas preocupações, talvez por influência do exemplo de Lutero, era não só que os italianos tivessem a oportunidade de ler a Bíblia na sua própria língua, mas também que eles pudessem fazê-lo por intermédio de um texto escrito em uma linguagem acessível ao povo em geral.

2.22 – A BÍBLIA DOUAY-RHEIMS, TRADUÇÃO PARA O INGLÊS

A Douay-Rheims é provavelmente a primeira tradução que se tem conhecimento para uma língua comum cuja iniciativa partiu não do movimento protestante, mas de estudiosos católicos. Segundo observam Gabel e Wheeler (2003, p. 209), as circunstâncias políticas e sociais parecem ter feito os católicos perceberem que os protestantes tinham uma considerável vantagem nas disputas religiosas entre as duas partes, pelo fato de estes terem o hábito de recorrer a versões bíblicas na língua

dos fiéis, prática inexistente na Igreja Católica da Inglaterra até então. Deste modo, mesmo não gostando da ideia de disponibilizar a Bíblia em língua comum, alguns eruditos católicos ingleses iniciaram, no final dos anos 1570, sua tradução da Bíblia. O NT foi publicado em 1582, na cidade de Rheims, na França. E, depois de concluído o AT, a Bíblia completa foi publicada em 1610, em Douay, outra cidade francesa. Em virtude disso, essa tradução ficou conhecida como *Douay-Rheims*. Gabel e Wheeler (2003, p. 209) apontam que

eles traduziram da Vulgata, que era a Bíblia oficial de sua Igreja; e, para evitar a introdução de ideias estranhas à sua versão, mantiveram-se tão próximos da forma latina quanto o inglês o permitia (com frequência, ficaram próximos demais do latim e produziram leituras que mal se entendiam em inglês).

Essas “ideias estranhas” a que Gabel e Wheeler se referem certamente têm a ver com o conflito doutrinário gerado entre católicos e protestantes quando do lançamento da Bíblia de Genebra, que, como vimos nas seções 1.3 e 2.5.19, trazia um paratexto pautado nos ideais da Reforma. Assim, nota-se que a reação do meio católico foi produzir uma tradução o mais literal possível, pois parece que eles queriam dar a entender que esta era a saída para prevenir que eventuais ideologias doutrinárias se infiltrassem no texto de chegada. Em 1750, foi lançada uma versão revista da Douay-Rheims, feita pelo bispo inglês Richard Challoner. Gabel e Wheeler (2003, p. 210) informam que essa Bíblia foi, por três séculos e meio, a tradução mais usada pelos católicos de fala inglesa.

2.23 – A KING JAMES, TRADUÇÃO PARA O INGLÊS

Em 1611, foi lançada uma outra tradução da Bíblia para o inglês, que se tornou muito famosa e é publicada até os dias de hoje, sendo a versão bíblica indiscutivelmente preferida por uma boa parte das igrejas protestantes de língua inglesa. Trata-se da *King James Version* ou *Authorized Version*, como viria a ser conhecida, em virtude de ter sido não só encomendada, mas também de ter sido a versão autorizada oficialmente pelo próprio James I da Inglaterra, que reinou de 1603 a 1625. De acordo com Teixeira e Zimmer (2008, p. 53),

logo em janeiro de 1604, o novo rei recebeu uma petição, assinada por mil líderes puritanos, para que a Igreja Anglicana fosse purificada daquilo que eles chamavam de resquícios do Catolicismo, tais como a hierarquia eclesiástica e os rígidos ritos litúrgicos vigentes. Além disso, reclamavam de certos trechos da Bíblia de Genebra (1560) e da Bíblia dos Bispos (1568). Buscando a unidade dos grupos, James I convidou líderes anglicanos e puritanos para uma reunião, com a esperança de que, através do diálogo e na presença do rei, pudessem se reconciliar após décadas de divergências teológicas e ideológicas. Mesmo após longuíssimas discussões, não conseguiram chegar a acordo algum. Quando o rei já estava a ponto de dar a iniciativa por fracassada, um dos presentes, John Reynolds, de Oxford, sugeriu ao rei James I que autorizasse a preparação de uma nova tradução da Bíblia, mais acurada do que as anteriores. O rei gostou tanto da sugestão que se envolveu pessoalmente no planejamento da nova tradução. O rei determinou que a tradução fosse feita por professores universitários e que não tivesse notas marginais, a fim de que pudesse ser aceita tanto por anglicanos como por puritanos e mesmo por qualquer outro grupo cristão que viesse a surgir na Inglaterra.

Assim, percebe-se que o nascimento da King James foi determinado pelo momento histórico que estava sendo vivido na Inglaterra no que tange a questões religiosas, quando se pensou que uma nova tradução da Bíblia seria um meio de conciliar os conflitos ideológico-doutrinários entre os grupos cristãos de orientação puritana e anglicana, conflitos esses que, conforme denotam Teixeira e Zimmer, acima, tinham a ver não apenas com divergências de natureza teológica, mas também com as próprias traduções da Bíblia disponíveis naquela época.

Quanto às fontes utilizadas, Teixeira e Zimmer (2008, p. 53) dizem que os tradutores

foram instruídos a seguir a Bíblia dos Bispos, mas a também usar todas as traduções anteriores e a comparar tudo com os textos originais em hebraico e grego.

Além disso, a influência do tradutor martirizado, William Tyndale, também esteve presente na versão autorizada pelo rei. A propósito, Deslile e Woodsworth (1998, p. 185-186) postulam que 80% do NT da King James é de Tyndale e que

o objetivo não era chegar a uma versão totalmente diferente, mas sim preservar as melhores partes das versões existentes. Por isso, a “tradução” consiste basicamente em uma revisão das traduções existentes e, em larga medida, reflete a Bíblia de Tyndale.

Assim, parece que a preocupação maior dos idealizadores da King James, mais do que trazer à luz uma versão bíblica mais acurada, era aproveitar o que todas as traduções em inglês disponíveis até ali tinham de mais satisfatório, como se pode perceber pelo seguinte trecho do prefácio original da obra, conforme transcrito por Teixeira e Zimmer (2008, p. 53):

Leitor cristão, nós, verdadeiramente, jamais pensamos que tivéssemos de fazer uma nova tradução, nem que fôssemos melhorar uma tradução ruim, [...] mas que fôssemos melhorar uma tradução boa, ou fazer de muitas boas traduções uma tradução boa principal.

2.24 – A TRADUÇÃO DE JOÃO FERREIRA DE ALMEIDA PARA O PORTUGUÊS

João Ferreira Annes de Almeida (1628-1691) foi um missionário protestante calvinista. Apesar de ser português, viveu boa parte da sua vida na Holanda, sua terra de imigração. Assim como os reformadores que o precederam, Almeida logo quis disponibilizar a Bíblia na língua do povo. Segundo Alves (2007, p. 25-27), já no ano de 1645, com apenas 17 anos, Almeida finalizou uma tradução do NT para o português, usando como fonte não o texto original grego, mas versões bíblicas disponíveis nas línguas estrangeiras que ele conhecia na época, a saber: espanhol (Reina-Valera), francês (possivelmente Olivétan), italiano (Giovanni Diodati) e latim (Vulgata). No entanto, conforme Scholz (2006b, p. 9) e Seibert (2006, p. 86), essa tradução do NT nunca foi publicada e não se teve mais notícias dela, o que indica que certamente tenha se perdido.

De qualquer forma, de acordo com Seibert (2006, p. 87), em 1651, Almeida já estava trabalhando numa outra tradução do NT, dessa vez com base no grego, possivelmente a edição de 1633 do Texto Recebido (cf. seção 1.4.2). Esse outro NT em português foi dado como concluído em 1654, mas só foi publicado quase três décadas depois, em 1681, tendo em vista que, segundo aponta Comfort (1998, p. 331), as autoridades da Igreja Reformada da Holanda, responsáveis por publicar o trabalho, submeteram o texto de Almeida a um complexo e demorado processo de revisão, que envolveu não apenas questões linguísticas, mas também políticas. O próprio Almeida chegou a participar das primeiras etapas da revisão.

Quanto à tradução do AT, Almeida já estava trabalhando nela mesmo antes de o seu NT ter sido publicado. Mas não se sabe se ele traduziu o AT a partir das línguas originais. Aliás, existe uma certa polêmica envolvendo a questão, pois, conforme observa Scholz (2006b, p. 11), as fontes daquela época que chegaram até nós não são suficientes para saber se Almeida, além do grego, também dominava o hebraico, pelo que Alves (2007, p. 42) conclui que “não temos provas contundentes de que João Ferreira de Almeida traduziu o Antigo Testamento do hebraico”. Esse mesmo autor conjectura que Almeida, então, deve ter feito com o AT o que todo tradutor da Bíblia costuma fazer quando não domina as línguas originais, ou seja, faz uma tradução indireta¹², aproveitando o que julga haver de mais satisfatório nas versões disponíveis até ali nas línguas que domina. Aliás, o próprio Alves (2007, p. 42) diz que, quanto ao AT, Almeida certamente seguiu de perto o texto da Bíblia Reina-Valera (cf. seção 2.20), pois, “ao ler paralelamente Almeida e Reina-Valera, ficamos com a sensação de que Almeida quase traduziu à letra os textos desta última Bíblia”.

Seja como for, assim como aconteceu com Tyndale, convém citar que Almeida também não conseguiu concluir a tradução do AT. De acordo com Scholz (2006b, p. 11-12),

por ocasião de sua morte, em 1691, na idade de 63 anos, Almeida tinha traduzido mais ou menos 90% do Antigo Testamento; deixou a tradução à altura de Ezequiel 48:21. Quem concluiu o trabalho foi Jacobus op den Akker, um missionário holandês na Batávia. Parece que o

¹² Grosso modo, uma tradução indireta é aquela feita não com base no texto original, mas em uma tradução dele. As versões da Bíblia feitas a partir da Vulgata de São Jerônimo (cf. seção 2.8) são exemplos típicos de tradução indireta.

português não era a sua língua-mãe. A tradução foi concluída em três anos, isto é, em 1694. No entanto, levaria mais de meio século até que o Antigo Testamento fosse publicado, em dois volumes: o primeiro, em 1748; o segundo, em 1753. A Bíblia em um único volume só foi publicada em 1819. [...] A Bíblia portuguesa foi a décima terceira tradução numa língua moderna depois da Reforma do século XVI.

Assim, o trabalho de Almeida-Akker é a primeira tradução de toda a Bíblia para o português, que, inclusive, é publicada até os dias de hoje, sendo ainda a preferida de muitas igrejas reformadas de língua portuguesa, inclusive as do Brasil, em virtude de um certo status canônico que conquistou entre os protestantes que falam essa língua. Mas, abrindo um parêntese, convém mencionar que, antes de essa versão ser produzida, houve outros esforços para disponibilizar ao menos partes da Bíblia em português. Tais esforços partiram quase todos da realeza de Portugal, antes mesmo do impulso da Reforma Protestante. Vejamos quais foram, conforme listam Comfort (1998, p. 329-331); Seibert (2006, p. 82-85) e Giraldi (2012, p. 19-22):

- a) Tradução dos vinte primeiros capítulos do livro de Gênesis, a partir da Vulgata, pelo Rei Dom Diniz, que reinou de 1279 a 1325.
- b) Tradução, com base na Vulgata, do livro dos Salmos, dos quatro evangelhos, do livro de Atos e das cartas do apóstolo Paulo, pelo Rei Dom João I, cujo reinado foi de 1385 a 1433.
- c) Tradução dos quatro evangelhos, pela infanta Dona Filipa (1437-1493), neta de Dom João I. A fonte utilizada foi uma tradução francesa parcial do NT existente na época.
- d) Tradução, a partir da Vulgata, do evangelho de Mateus e partes dos outros evangelhos, pelo frei Bernardo de Alcobaça, a pedido da condessa de Urgel, Isabel de Aragão, na primeira metade do século XV.
- e) Tradução, com base na Vulgata, do livro de Atos e das epístolas de Tiago, Pedro, João e Judas, na última década do século XV, pelo

frei Bernardo de Brinega, que teve o seu trabalho publicado em 1505, a pedido da Rainha Dona Leonor.

- f) Tradução do livro de Eclesiastes pelo humanista Damião de Góis (1502-1574), que usou a Vulgata como fonte. O trabalho foi publicado em 1538, em Veneza, na Itália, devido às restrições impostas em Portugal pela Inquisição quanto às Bíblias em línguas vernáculas.
- g) Tradução da Torá/Pentateuco, a partir do hebraico, por um grupo de judeus falantes do português refugiados em Constantinopla. O trabalho foi publicado em 1547.

Segundo aponta Seibert (2006, p. 84-85), essas primeiras traduções para o português, principalmente aquelas promovidas pela Coroa Portuguesa, “tinham como objetivo mostrar a vida de Cristo e fornecer o texto bíblico para cerimônias litúrgicas”. No entanto, esse mesmo autor diz que

a instauração da Inquisição em Portugal por Dom João III (1502-1557) em 1536 e a inclusão das traduções bíblicas em vernáculo no Índice criado em 1559 podem explicar o silêncio das versões bíblicas em português durante o resto do século XVI e grande parte do século XVII. Esses fatos marcam ainda, em definitivo, o abandono do interesse da realeza pelas traduções bíblicas para o português. [...] Não se tem notícia de tradução completa da Bíblia até o final do século XVII.

2.25 – A TRADUÇÃO DE ANTÔNIO PEREIRA DE FIGUEIREDO PARA O PORTUGUÊS

Na segunda metade do século XVIII, surgiu o primeiro esforço no âmbito da Igreja Católica em disponibilizar toda a Bíblia em língua portuguesa. Tal iniciativa certamente se deve não apenas ao enfraquecimento da Inquisição na Europa, mas também, conforme observa Giraldi (2008, p. 31), à publicação de uma encíclica pelo Papa Bento XIV, em 1757, na qual ele autorizava a leitura da Bíblia em qualquer língua pelos fiéis, desde que a tradução tivesse o aval da Igreja Católica.

Deste modo, parece ter sido tal encíclica, entre outros fatores, que

motivou o padre português Antônio Pereira de Figueiredo (1725-1797) a traduzir toda a Bíblia, a partir da versão oficialmente aceita pela Igreja Católica na época (a Vulgata). A tradução foi feita ao longo de 18 anos (entre 1772 e 1790). O NT completo estava disponível em 1781, em seis volumes. Em 1790, o público já contava com a tradução completa do AT, em 17 tomos. Em 1821, a tradução de Figueiredo é lançada em volume único.

De acordo com Giraldi (2008, p. 26), apesar de o trabalho ter sido bem recebido pelos estudiosos da época, tanto católicos quanto protestantes, o próprio Figueiredo teve de rever as notas de rodapé da sua tradução, tendo em vista que houve aquelas que tinham sido reprovadas pela Igreja Católica, por defenderem a ideia de que os reis têm o direito de intervir em questões religiosas. Em 1864, a versão de Figueiredo, já sem as notas condenadas, é publicada no Brasil pela primeira vez.

2.26 – A TRADUÇÃO DE MATOS SOARES PARA O PORTUGUÊS

Em 1917, começou a ser preparada em Portugal uma outra tradução da Bíblia para o português, saída da pena do padre Matos Soares, que usou a Vulgata como texto fonte. Apesar de o trabalho ter sido levado a cabo na época que os historiadores costumam chamar de *Idade Contemporânea* (de 1789 até os dias atuais), estando, portanto, fora do período delimitado para o nosso resgate histórico, optamos por incluí-la em virtude de fazer parte do rol das traduções pioneiras para a língua portuguesa, tendo sido a segunda tradução católica de toda a Bíblia para o português e a terceira completa nessa língua.

Giraldi (2013, p. 90) informa que o projeto é uma resposta à Encíclica *Providentissimus Deus*, promulgada pelo Papa Leão XIII em 1893, na qual ele recomendava a leitura da Bíblia por todos os católicos, sem a interpretação do sacerdote. Em 1932, o trabalho é publicado em território brasileiro pela primeira vez. Em 1975, veio a público uma edição revisada pelas Edições Paulinas. Segundo Giraldi (2013, p. 91),

a tradução de Matos Soares tornou-se muito popular no Brasil e foi reeditada inúmeras vezes. [...] Até a década de 1980, apesar do lançamento de muitas outras traduções católicas, a tradução de Matos Soares foi, ao lado da Bíblia de Jerusalém, uma das traduções da Bíblia preferidas pelos católicos brasileiros.

Enfim, ainda dentro do tema das traduções da Bíblia em nível mundial, consideremos os seguintes dados fornecidos por Deslile e Woodsworth (1998, p. 187):

o século XIX assistiu a um aumento impressionante do número de idiomas para os quais a Bíblia foi traduzida. Durante o primeiro terço do século, foram publicadas traduções para mais de 86 novas línguas, 66 das quais não europeias: 43 asiáticas, 10 americanas, 7 africanas e 6 da Oceania. [...] Durante o século XIX, um total de quinhentas línguas e dialetos receberam as Escrituras pela primeira vez, chegando ao total de 571 idiomas no fim do século.

E não seria exagero concluir que o mesmo esforço missionário que resultou em tantas traduções da Bíblia no século XIX continuou no século seguinte, fazendo com que essa obra ou partes dela já estivessem disponíveis, de acordo com Engler (2009, p. 232), em mais de 2000 línguas e dialetos, no início do século XXI.

3 – A HISTÓRIA DA TRADUÇÃO DA BÍBLIA NO BRASIL

Finalizando o material referente ao nosso objetivo secundário, apresentamos neste capítulo um panorama histórico da tradução da Bíblia no cenário brasileiro. Procuramos abarcar desde as primeiras traduções, passando pelas versões em português realizadas em outros países e posteriormente publicadas no Brasil, até chegar às traduções nacionais completas (AT + NT) que mais se destacaram. Convém esclarecer, em primeiro lugar, que deixamos de fora as chamadas “Bíblia de Estudo” que unem um aparato crítico ou temático a uma tradução consagrada¹³. Em segundo lugar, não tivemos a intenção de sermos exaustivos a ponto de querer elencar todas as traduções, parciais e integrais, surgidas no Brasil até a feitura deste trabalho, pois reconhecemos que um levantamento que tivesse essa pretensão poderia ser inglório e injusto, já que provavelmente haveria projetos tradutórios que passariam despercebidos. De qualquer maneira, procuramos rastrear as traduções bíblicas que atendessem a estes critérios: pioneirismo, repercussão, popularidade e canonicidade.

A compilação que apresentamos nas duas seções secundárias a seguir foi baseada em Comfort (1998, p. 301-338); Konings (2003, p. 253-255); Egger (2005, p. 58-70); Seibert (2006, p. 81-101) e Konings (2009, p. 103-126), e as informações sobre os projetos tradutórios elencados foram complementadas com outras fontes, dentre elas o paratexto das próprias traduções apresentadas.

3.1 – SÉCULOS XIX E XX: AS PRIMEIRAS TRADUÇÕES E AS REVISÕES

De acordo com Giraldi (2008, p. 11),

até o final do século XVIII, a Bíblia era um livro praticamente desconhecido no Brasil. O fechamento dos portos brasileiros aos navios estrangeiros e o controle rígido que as autoridades

¹³ Esse tipo de Bíblia é mais comum no meio protestante. Para citar alguns exemplos: a *Bíblia de Estudo Defesa da Fé* usa como texto base a Versão Almeida Revista e Corrigida da Sociedade Bíblica do Brasil (cf. seção 3.1.3); a *Bíblia Sagrada com Reflexões de Lutero* se vale da Versão Almeida Revista e Atualizada (cf. seção 3.2.3), também da Sociedade Bíblica do Brasil; a *Bíblia de Referência Thompson* usa a Almeida Edição Contemporânea da Editora Vida (cf. seção 3.2.13); a *Bíblia Apologética de Estudos* utiliza a Versão Almeida Corrigida Fiel da Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil (cf. seção 3.2.16); a *Bíblia de Estudo Arqueológica* se vale da Nova Versão Internacional (cf. seção 3.2.17); dentre uma série de outros casos.

religiosas exerciam sobre a entrada de todo tipo de livro mantiveram essa situação inalterada até o final do século XVIII. Alguns poucos exemplares da Bíblia em francês e em holandês chegaram ao país durante os séculos XVI e XVII, nas caravelas dos calvinistas franceses e holandeses, integrantes das expedições invasoras que desembarcaram nos estados do Rio de Janeiro e Pernambuco. A situação somente começou a mudar no início do século XIX, quando foi liberada a importação de livros, e as primeiras Sociedades Bíblicas começaram a enviar Bíblias na língua portuguesa para o Brasil.

Assim, percebe-se que as primeiras Bíblias em português que começaram a ser distribuídas no Brasil do século XIX são traduções que não vieram à luz em território nacional. Por outro lado, como veremos a seguir, foi também no século XIX que os primeiros projetos de tradução e de revisão da Bíblia começaram a ser executados em solo brasileiro, tendo prosseguido no século XX.

3.1.1 – A tradução de Joaquim Martins de Carvalho

A primeira tradução que se tem notícia de um texto bíblico realizada no Brasil foi obra do bispo maranhense Joaquim Martins de Carvalho (1776-1851), mais conhecido entre os católicos brasileiros como Dom Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré. Carvalho fez uma tradução comentada do NT, a qual foi publicada gradativamente, em três tomos, entre 1845 e 1847. Vejamos o que diz o frontispício do Tomo I (1845, p. iii, atualização ortográfica nossa):

O Novo Testamento de Nosso Senhor Jesus Cristo, conforme a Vulgata Latina, traduzido em português e anotado segundo o sentido dos santos Padres e Expositores Católicos, pelo qual se esclarece a verdadeira doutrina do texto sagrado, e se refutam os erros subversivos dos novadores antigos e modernos, por D. Fr. Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré, Bispo de Coimbra, Conde de Arganil, e Senhor de Coja.

É interessante notar que o frontispício deixa transparecer que o conflito ideológico envolvendo a interpretação ou mesmo a tradução da

Bíblia já podia ser observado no Brasil daquele tempo. A propósito, mencione-se que a principal tradução da Bíblia que circulava entre os protestantes brasileiros naquela época era a de João Ferreira de Almeida, que, por sinal, não ficou livre das investidas da liderança da Igreja Católica: em 1862, o arcebispo da Bahia e primaz do Brasil à época, Dom Manuel Joaquim da Silveira, elaborou uma circular aos seus párocos, para que aconselhassem os fiéis a não darem atenção ao material doutrinário e às Bíblias distribuídas pelos missionários protestantes. O extenso título da circular fala por si só:

Carta Pastoral premunindo os seus diocesanos contra as mutilações e as adulterações da Bíblia traduzida em português pelo Padre¹⁴ João Ferreira A. de Almeida; contra os folhetos e livretos contra a religião, que, com a mesma Bíblia, se tem espalhado nesta cidade; e contra alguns erros que se tem publicado no país.

Não é difícil de notar que estamos diante de uma faceta de um tema mais amplo, cuja causa parece estar na expansão das igrejas protestantes em território brasileiro, as quais evidentemente estavam não só contestando a hegemonia do Catolicismo, mas também concorrendo com a religião oficial do Império, que até então detinha o monopólio das atribuições civis e religiosas. Assim, percebe-se que a tradução de Carvalho surgiu em um momento histórico em que o Catolicismo brasileiro procurava combater a crescente ameaça à sua hegemonia por parte dos protestantes, prevenindo ou mesmo dificultando a adesão dos católicos ao grupo religioso adversário.

3.1.2 – A primeira revisão brasileira da tradução de João Ferreira de Almeida

Desde que ficou pronta, a tradução de João Ferreira de Almeida foi submetida a várias revisões. A primeira delas, conforme aponta Seibert (2006, p. 89), foi realizada pelo próprio tradutor, quando se deparou com uma série de erros tipográficos, antes mesmo de o seu NT

¹⁴ Conforme esclarece Scholz (2006b, p. 9), “em alguns escritos e até mesmo na folha de rosto de suas Bíblias, Almeida aparece com o título de padre. Alguns até já sugeriram que pudesse ter sido membro da Companhia de Jesus. No entanto, esse título era usado também pelos pastores protestantes nas Índias Orientais, naquele tempo. Assim, onde se lê ‘padre’, entenda-se ‘pastor’.”

ter sido lançado oficialmente. No Brasil, o texto de Almeida foi revisado várias e várias vezes, por uma série de motivos. Pode-se dizer que cada revisão possui a sua história e que elas muito contribuíram para consolidar o trabalho de Almeida em território nacional, principalmente entre as igrejas protestantes.

Dito isto, a primeira revisão brasileira que chegou ao nosso conhecimento do texto de Almeida foi publicada em 1879, pela Sociedade de Literatura Religiosa e Moral do Rio de Janeiro. Tal projeto abarcou apenas o NT. Segundo informa Comfort (1998, p. 333), estiveram à frente do trabalho de revisão José Manoel Garcia, então professor do Colégio Dom Pedro II; e os pastores presbiterianos Modesto Perestrelo Barros de Carvalhosa e Alexander Latimer Blackford.

3.1.3 – A Versão Almeida Revista e Corrigida

A segunda revisão brasileira do texto de João Ferreira de Almeida ocorreu no final do século XIX. Dessa vez, o trabalho abarcou os chamados AT e NT. Conforme Teixeira e Zimmer (2008, p. 54), o objetivo da revisão era “abrasileirar” o texto, retirando os lusitanismos presentes e atualizando a grafia e as expressões arcaicas. Giraldo (2008, p. 50) fornece os detalhes de como essa revisão veio à luz. Vejamos:

Em 1894, os missionários e líderes evangélicos brasileiros se reuniram no Rio de Janeiro para solicitarem às Sociedades Bíblicas uma revisão da tradução portuguesa de João Ferreira de Almeida, publicada desde o século XVIII. Em atenção a esse pedido, a Sociedade Bíblica Americana e a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira resolveram patrocinar e promover a revisão. [...] Essa nova versão da Bíblia em português, feita no período de 1894 a 1898, recebeu o nome de *Versão Revista e Corrigida da Tradução de João Ferreira de Almeida*. [...] Foi usada por muitas igrejas evangélicas do Brasil até o início do século XXI.

Conforme Reis, Emilson (2011, p. 19), essa revisão conservou o estilo e muito do vocabulário empregados originalmente por Almeida, tendo sido revisada de modo mais abrangente e significativo em três ocasiões (1969, 1995 e 2009), dessa vez por uma entidade nacional, a

saber, a Sociedade Bíblica do Brasil, fundada em 1948.

3.1.4 – A tradução de Francisco Rodrigues dos Santos Saraiva

Em 1898, é publicada uma tradução do Livro dos Salmos, a partir do hebraico, intitulada *Harpa de Israel*, saída da pena do filólogo português Francisco Rodrigues dos Santos Saraiva (1834-1900). Além de ser a primeira tradução brasileira de um texto da Bíblia a partir da língua original, é provavelmente a primeira a trilhar pelo caminho da crítica das fontes, ou ao menos a primeira a ter afirmado isso explicitamente, pois, no frontispício do volume, encontramos o seguinte (1898, p. III, atualização ortográfica nossa):

Nova tradução dos Salmos, tirada do texto hebreu, seguida de anotações, em que são apontadas, discutidas e elucidadas numerosas discrepâncias entre a Vulgata Latina, versão de Antônio Pereira de Figueiredo, e o texto original hebreu.

3.1.5 – A tradução de Duarte Leopoldo da Silva

Em 1903, o arcebispo de São Paulo à época, Dom Duarte Leopoldo da Silva, publica sua tradução em narrativa harmonizada dos quatro evangelhos, sob o título de *Concordância dos Santos Evangelhos* ou os *Quatro Evangelhos reunidos em um só*. A tradução foi feita a partir da Vulgata. É muito provável que a controvérsia envolvendo as alegações dos protestantes de que a Igreja Católica proibia a leitura da Bíblia aos fiéis tenha sido o pano de fundo que impulsionou este projeto tradutório, conforme parece denotar o seguinte trecho do prefácio, assinado pelo monsenhor Manoel Vicente da Silva, e citado por Giral di (2013, p. 84):

Este trabalho do Cônego Duarte Leopoldo é digno de todo louvor, pois nos brinda com a tradução dos Evangelhos, com comentários de autores aprovados pela Igreja¹⁵. O momento é oportuno. Os emissários das Sociedades Bíblicas estão se multiplicando entre nós, distribuindo as Escrituras

¹⁵ Giral di (2013, p. 84) postula que “as edições católicas da Bíblia ou de parte dela eram sempre publicadas com comentários de autores aprovados pela Igreja Católica, com o objetivo de evitar interpretações contrárias às suas doutrinas”.

na linguagem falada no país, com evidentes alterações. [...] Alguns católicos pensam que a Santa Igreja Católica proíbe a leitura dos Evangelhos. Este é um erro difamatório propagado pelo Protestantismo, contra o qual é necessário reagir. [...] É hora de combater esta doutrina perigosa e mortal, que deu origem a inumeráveis seitas extravagantes e contraditórias entre si. [...] A Igreja não somente recomenda a leitura dos livros sagrados, mas oferece muitas indulgências a todos aqueles que dedicam pelo menos um quarto de hora à leitura dos Evangelhos.

É interessante notar que, além de defender a Igreja Católica das alegações de que esta priva seus fiéis da leitura da Bíblia, Silva também admoesta os católicos a respeito das Bíblias distribuídas pelas igrejas protestantes.

3.1.6 – A tradução do Colégio da Imaculada Conceição

Em 1904, foi lançado um volume contendo a tradução dos quatro evangelhos e do livro de Atos, a partir da Vulgata, publicado sob os auspícios do Colégio da Imaculada Conceição, do Rio de Janeiro. O paratexto diz que o livro de Atos é uma revisão da tradução do frei português Francisco de Jesus Maria Sarmiento, originalmente publicada em Portugal em 1778. Quanto aos evangelhos, não consta o nome do tradutor, e a folha de rosto usa apenas o epíteto “Padre da Missão” para designá-lo. O prefácio assinado por este tradutor dos evangelhos revela que o conflito entre católicos e protestantes no que tange à disponibilização da Bíblia aos fiéis parece ter sido o que motivou também este projeto tradutório. Atentemos para o seguinte trecho do prefácio (1905, p. 3, atualização ortográfica nossa):

Aos fiéis de Santa Cruz, ofereço e dedico esta nova versão em português dos Santos Evangelhos, na esperança de tornar a sua leitura familiar a todos. Além das admiráveis vantagens que aos cristãos proporciona tal lição, tem entre nós oportunidade especial, servindo para de vez tapar a boca aos aleivosos detratores da nossa Santa Igreja, que a acusam de desprezar e até de proibir as Sagradas Escrituras aos católicos!

3.1.7 – A tradução de José Basílio Pereira

No final do século XIX, alguns padres franciscanos da Bahia encomendaram uma tradução do NT ao monsenhor baiano José Basílio Pereira, que usou a Vulgata como fonte. Os livros foram publicados paulatinamente, entre 1902 e 1910. Em 1923, o trabalho de Pereira é lançado em volume único. Parece que essa versão do NT, assim como a de Carvalho (cf. seção 3.1.1), veio à luz para combater as traduções da Bíblia difundidas pelas igrejas protestantes, que, lembrando, estavam se expandindo cada vez mais em território nacional e conseqüentemente ameaçando a hegemonia da Igreja Católica no Brasil. Consideremos o que diz o prefácio (1902, p. 3, atualização ortográfica nossa) de um dos primeiros tomos, o qual vale a pena reproduzir na sua totalidade:

Sendo conveniente facilitar aos católicos brasileiros a aquisição dos livros da Sagrada Escritura e o conhecimento exato e integral do seu texto, para premuni-los contra as bíblias falsas e truncadas que profusamente espalham no país as seitas protestantes; com a licença e aprovação do Ex^{mo} e R^{mo} Sr. Arcebispo Metropolitano e Primaz, e com a animação e apoio de todos os Ex^{mos} e R^{mos} Srs. Bispos que se fizeram representar no 1º Congresso Católico Brasileiro, empreendemos reeditar na língua vernácula a Bíblia Sagrada, aproveitando, quanto o comportarem a fidelidade e a clareza, as versões existentes, e adicionando notas explicativas, resumidas, dos comentários dos Santos Padres e estudos bíblicos de teólogos eminentes, antigos e modernos. O trabalho da versão e comentários foi confiado ao R^{mo} Monsenhor Dr. José Basílio Pereira. A publicação se fará por partes, começando pelos Evangelhos, cada um de per si; e custando cada pequeno volume um preço exíguo, ao alcance de todos, e cobrado só para acudir as despesas imprescindíveis da impressão.

3.1.8 – A tradução de Huberto Rohden

Em 1930, o padre catarinense Huberto Rohden terminou sua tradução do NT, a partir do grego. Trata-se da primeira tradução católica do NT que se tem conhecimento feita no Brasil a partir da língua

original. Também não deixa de ser uma edição crítica, pois Rohden (2006, p. 14-15) fez constar o seguinte na introdução do seu trabalho:

A presente tradução tem a vantagem de ser baseada no texto grego original do primeiro século, e não em alguma tradução deste. [...] No corpo do livro, encontra o leitor a versão exata do texto grego, como existe nos códices mais antigos que possuímos. Ao mesmo tempo, tem diante de si o texto completo e fiel da Vulgata, assim como é usado na Igreja Católica do Ocidente. O leitor que preferir o texto da Vulgata substitui, simplesmente, o tópico em itálico no texto pelo tópico que lhe está justaposto em caracteres menores.

Vejamos um exemplo tomado da própria tradução de Rohden, na passagem de Marcos 8:26 (p. 124), que escolhemos aleatoriamente: “Mandou-o Jesus para casa, com esta recomendação: *‘Não entres na aldeia’* [‘Vai para casa e, quando entrares na aldeia, não o digas a ninguém’]”. Apesar de a sua tradução ter sido feita com base no texto original grego, percebe-se a preocupação de Rohden em de certa forma querer alinhá-la com a Vulgata, o que se justifica pelo fato de esta ser a versão oficial da Bíblia adotada pela Igreja Católica desde o século XVI, além de ter sido a fonte usada pelos tradutores católicos que antecederam Rohden na tarefa de traduzir a Bíblia ou parte dela em território brasileiro.

3.1.9 – A tradução de Meir Matzliah Melamed

Em 1962, veio à luz a primeira tradução brasileira de um texto bíblico destinada aos judeus tradicionais, feita pelo rabino Meir Matzliah Melamed, a qual recebeu o título de *A Lei de Moisés e as Haftarót*. Na verdade, trata-se de uma edição bilíngue da Torá/Pentateuco, pois o texto original hebraico acompanha a tradução em português. É fácil perceber que se trata de uma versão alinhada com o pensamento judaico. Aliás, é o próprio Melamed (2001, p. vii) quem deixa transparecer isso no prefácio que assina:

Analisando a literatura judaica em português, verifiquei que faltava a tradução da Lei de Moisés neste idioma, isto é, uma tradução fiel às interpretações dos nossos exegetas, os quais se

inspiraram na Tradição, no Talmud¹⁶ e no Midrash¹⁷. Esta obra, posso afirmá-lo, é a única em seu gênero, pois as traduções da Bíblia em português que examinei, quase todas se limitam a traduzir as palavras etimologicamente, deixando de lado o mais importante: o sentido que lhes deram os nossos doutores da Lei. Esta tradução e os comentários que a acompanham têm como base as opiniões dos exegetas, [...] de alguns comentaristas, [...] e, por fim, a opinião, explicações e comentários do próprio autor, na sua condição de rabino ortodoxo e conservador.

3.2 – SÉCULOS XX E XXI: AS TRADUÇÕES COMPLETAS E AS REVISÕES

Focalizaremos agora as traduções completas levadas a cabo no Brasil e as revisões das traduções consagradas em língua portuguesa, feitas em outros países. As seções a seguir estão organizadas em ordem cronológica, tomando como ponto de referência a data de publicação de cada projeto.

3.2.1 – A Tradução Brasileira

O primeiro projeto de tradução de toda a Bíblia no Brasil, a partir das línguas originais, começou a ser executado no início do século XX (1903). De acordo com Giraldo (2008, p. 51), o trabalho foi coordenado pelos estudiosos Hugh Clarence Tucker (presbiteriano), Eduardo Carlos Pereira (presbiteriano) e William Cabell Brown (episcopal), e a equipe de tradutores foi composta principalmente por pastores brasileiros e missionários estrangeiros conhecedores da língua portuguesa, ambos na sua maioria ligados às igrejas Presbiteriana e Metodista. Trata-se, portanto, de uma tradução de cunho protestante. O projeto também contou com a colaboração de intelectuais brasileiros

¹⁶ Segundo Unterman (1992, p. 258), Talmud (“estudo”, em hebraico) é o nome que se dá à compilação das discussões das autoridades rabínicas do Judaísmo tradicional e dos doutores da Torá. É formado por duas grandes partes: a *Mishná* (“redação”, em hebraico), compilada do século I d.C. ao III d.C., e a *Guemará* (“complemento”, em hebraico), compilada do século III d.C. ao V d.C..

¹⁷ Conforme Unterman (1992, p. 174), Midrash (“busca” em hebraico) diz respeito ao método homilético de interpretação bíblica no qual o texto é explicado diferentemente de seu significado literal. Também é o nome dado a várias coleções de tais comentários bíblicos.

famosos, como o polímata Ruy Barbosa e os escritores José Veríssimo, Virgílio Várzea e Heráclito Graça. O NT foi publicado em 1908. O AT foi concluído em 1914, mas, devido às restrições advindas da Primeira Guerra Mundial, a tradução completa de toda a Bíblia só conseguiu ser publicada em 1917, com o título de *Tradução Brasileira*. Conforme Teixeira e Zimmer (2008, p. 55), sua principal característica é o emprego de uma linguagem erudita e um estilo de tradução bastante próximo do literal.

No entanto, também segundo Teixeira e Zimmer (2008, p. 55), apesar de bem aceito em um primeiro momento, o trabalho não obteve a longo prazo a apreciação esperada por parte do grande público. Parece que foram três os principais motivos que culminaram nisso: 1) os nomes próprios foram transliterados, em vez de vertidos pela sua forma já consagrada em português; 2) o estilo de linguagem empregado era consideravelmente erudito; 3) a fonte usada para traduzir o NT foi o chamado Texto Crítico (cf. seção 1.4.3), o qual, por ser baseado em manuscritos mais antigos, estaria supostamente refletindo um estágio textual mais próximo dos eventos narrados, o que lhes conferiria um grau maior de acurácia e uma proximidade maior com os autógrafos do NT, não trazendo determinadas palavras e excertos que aparecem no Texto Recebido (cf. seção 1.4.2), que, além de ter sido a base da tradução protestante do NT feita por João Ferreira de Almeida, parece reproduzir um estágio textual posterior, mais distante dos autógrafos. Obviamente, os leitores protestantes mais atentos devem ter estranhado muito o fato de não encontrarem na nova tradução determinadas palavras e excertos com os quais já tinham se familiarizado ao ler ou ouvir a leitura da tradução de Almeida, o que pode ter contribuído para olhar a Tradução Brasileira com desconfiança.

De qualquer forma, Giraldi (2008, p. 52) postula que, na primeira metade do século XX, essa tradução dividiu espaço com a de Almeida na preferência dos leitores protestantes. Mas, devido principalmente aos três fatores que apontamos, a falta de interesse pela primeira tradução brasileira de toda a Bíblia aumentou de forma drástica por volta de 1950, culminando que ela ficou fora de circulação durante praticamente toda a segunda metade do século XX. Foi só em 2010 que a Tradução Brasileira voltou a ser publicada, pela Sociedade Bíblica do Brasil.

3.2.2 – A Tradução da Editora Ave-Maria

A primeira iniciativa da Igreja Católica em traduzir toda a

Bíblia no Brasil surgiu na década de 1950. Conforme aponta Konings (2003, p. 253), tal iniciativa certamente é uma das respostas do Catolicismo brasileiro à Encíclica *Divino Afflante Spiritu*, promulgada por Pio XII em 1943, na qual esse pontífice incentivava o estudo da Bíblia não mais apenas a partir da Vulgata, mas também mediante o texto nas línguas originais.

Assim, os trabalhos que resultariam na primeira tradução católica de toda a Bíblia feita em território nacional iniciaram em 1957, sob a coordenação do frei franciscano João José Pedreira de Castro, então diretor do Centro Bíblico Católico de São Paulo. Dois anos depois, em 1959, a Bíblia completa é lançada. Essa tradução é mais conhecida como *Bíblia Sagrada Ave-Maria*, por ser publicada até os dias de hoje pela editora católica Ave-Maria.

Mas convém esclarecer que estamos diante de uma tradução indireta, pois a fonte usada foi a tradução para o francês, a partir das línguas originais, saída da pena dos monges belgas da Abadia de Maredsous. Aliás, essa particularidade está explicitada na própria folha de rosto do volume, na qual lemos o seguinte: “tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica)”.

3.2.3 – A Versão Almeida Revista e Atualizada

Conforme Seibert (2006, p. 89), essa outra revisão da tradução de João Ferreira de Almeida feita em território nacional (a terceira) foi impulsionada por um pedido dirigido em 1943 às Sociedades Bíblicas pelos líderes de várias igrejas protestantes brasileiras, que tinham observado a necessidade de uma edição da Bíblia mais alinhada com o português falado no Brasil, característica que parecia não estar presente nas traduções e revisões protestantes brasileiras disponíveis até então. O pedido foi atendido, com o NT sendo publicado em 1951, e a Bíblia completa, em 1959, com o título de *Versão Almeida Revista e Atualizada no Brasil*. Uma segunda edição, revisada, veio à luz em 1993.

Segundo apontam Teixeira e Zimmer (2008, p. 55), não apenas a linguagem foi atualizada nessa terceira revisão brasileira do trabalho de Almeida, mas também a base textual, que levou em conta as novas descobertas no ramo dos manuscritos bíblicos. Uma das consequências disso foi que, para o NT, os revisores levaram em conta o chamado Texto Crítico (cf. seção 1.4.3), que, lembrando, não possui determinados trechos que aparecem na fonte usada por Almeida, a saber, o Texto Recebido (cf. seção 1.4.2). No entanto, cabe ressaltar que os revisores

não eliminaram do texto saído da pena de Almeida os trechos que não aparecem no Texto Crítico. Pelo contrário, tais trechos foram sinalizados entre colchetes, e o próprio prefácio (1993, p. viii) esclarece a questão para o leitor:

algumas passagens do Novo Testamento aparecem entre colchetes. Essas passagens não se encontram no texto grego adotado pela Comissão Revisora, mas haviam sido incluídas por Almeida com base no texto grego disponível na época (Mt 6.13).

Vejamos como aparece a passagem do evangelho de Mateus que eles citam como exemplo (1993, p. 8):

E não nos deixes cair em tentação; mas livra-nos do mal [pois teu é o reino, o poder e a glória para sempre. Amém].

Conforme lembra Fontes (2007), é válido mencionar que esses excertos entre colchetes, que não são poucos, por sinal, acabaram criando uma certa polêmica entre alguns líderes protestantes fundamentalistas, que chegaram a acusar a Sociedade Bíblica do Brasil, patrocinadora da revisão, de estar minando a fé dos cristãos, pois esses líderes entendiam que as passagens entre colchetes punham em dúvida a autenticidade de determinados trechos da Bíblia. Seja como for, o fato é que, desde o surgimento do Texto Crítico, há uma tendência entre os tradutores da Bíblia, inclusive os de confissão protestante, em utilizá-lo em vez do Texto Recebido, uma vez que aquele foi elaborado com base nos últimos avanços da Crítica Textual (cf. seção 1.4).

3.2.4 – A Bíblia mais Bela do Mundo

Segundo Konings (2003, p. 254), esta é a primeira tradução católica de toda a Bíblia baseada em textos nas línguas originais, executada em território nacional. O projeto foi patrocinado pela Liga de Estudos Bíblicos, fundada no final da década de 1940 e que teria sido criada como uma das medidas do Catolicismo brasileiro para atender a encíclica de Pio XII sobre o estudo da Bíblia a partir das línguas originais. O trabalho começou a ser executado na década de 1950, e a tradução foi publicada com o nome de *A Bíblia mais Bela do Mundo*, por etapas, ao longo da década de 1960, em uma série de fascículos semanais ricamente ilustrados com pinturas feitas por renomados

artistas, da Idade Média aos dias da execução do projeto tradutório, que foi coordenado pelos padres Antônio Charbel e Joaquim Salvador. Algum tempo depois, as traduções foram revisadas e publicadas pela primeira vez em volume único, no ano de 1983, com o nome de *Bíblia Mensagem de Deus*, mas sem as ilustrações que lhe renderam o título anterior.

3.2.5 – A Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas

Na década de 1960, foi feita a primeira tradução bíblica destinada ao grupo religioso que se autodenomina *Testemunhas de Jeová*, o qual já possuía naquela época um considerável número de adeptos no Brasil. Primeiramente, foi lançado o NT, em 1963, com o nome de *Tradução do Novo Mundo das Escrituras Gregas Cristãs*. Em 1967, veio a público a Bíblia completa, sob o título de *Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas*. Na verdade, é uma tradução indireta, cuja fonte foi a tradução para o inglês, a partir das línguas originais, que também tem as Testemunhas de Jeová como público-alvo. É a própria folha de rosto da edição brasileira que deixa transparecer essa particularidade, pois encontramos ali o seguinte: “tradução da versão inglesa de 1961, mediante consulta constante ao antigo texto hebraico, aramaico e grego”. Vale esclarecer que o cânon utilizado pelas Testemunhas de Jeová é o mesmo das Bíblias protestantes. A introdução (1986, p. 7) nos diz quais foram os princípios que nortearam os tradutores. Vejamos:

houve empenho de fazer a tradução o mais literal possível, tanto quanto permite o moderno português idiomático e quando a tradução literal não oculta o sentido pela dificuldade de expressão. Assim se satisfaz o desejo daqueles que são escrupulosos quanto a obter uma declaração quase que palavra por palavra do texto original. Reconhece-se que mesmo uma questão aparentemente tão insignificante como o uso ou a omissão duma vírgula, ou dum artigo definido ou indefinido, pode às vezes alterar o sentido correto da passagem original. Evitou-se tomar liberdades com os textos apenas com o fim de ser mais conciso, ou substituí-los por algum paralelo moderno quando a tradução literal do original tem sentido claro. Manteve-se a uniformidade de

tradução por atribuir um só sentido a cada palavra principal e por reter este sentido tanto quanto o contexto permitiu. Isso às vezes impôs limitações à escolha de palavras, mas ajuda nas remissões e na comparação de textos relacionados.

3.2.6 – A Versão Almeida revisada de acordo com os melhores textos

Na década de 1960, surgiu a quarta revisão brasileira da tradução de João Ferreira de Almeida, feita dessa vez sob os auspícios da Imprensa Bíblica Brasileira, que é um órgão da Convenção das Igrejas Batistas do Brasil. O trabalho foi publicado em 1967, com o nome de *Versão Almeida revisada de acordo com os melhores textos em hebraico e grego*. Esse título deixa transparecer que a tradução de Almeida foi revista à luz das novas descobertas na área dos manuscritos bíblicos, envolvendo tanto o AT quanto o NT. No entanto, menciona-se que essa revisão de certa forma serviu para acirrar ainda mais a polêmica quanto ao uso de colchetes em determinados trechos do NT, pois os revisores, que se valeram do chamado Texto Crítico (cf. seção 1.4.3) e certamente foram influenciados pela revisão anterior, da Sociedade Bíblica do Brasil (cf. seção 3.2.3), também optaram por assinalar entre colchetes os trechos que não aparecem no Texto Recebido (cf. seção 1.4.2).

3.2.7 – A Tradução do Pontifício Instituto Bíblico de Roma

Em 1967, foi lançada no Brasil uma outra tradução católica completa da Bíblia, feita pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma. A versão italiana que serviu de modelo foi traduzida das línguas originais. Quanto ao aparato crítico da edição nacional, este certamente foi vertido do italiano. Já quanto ao texto bíblico, não se sabe se a tradução foi calcada nas línguas originais, pois as informações disponíveis no paratexto da edição brasileira não são suficientes para dirimir esta dúvida. No entanto, é provável que estejamos diante de uma tradução indireta na sua totalidade, pois, no frontispício do volume, a versão nacional se apresenta como de autoria de uma entidade não brasileira, quando diz que o leitor tem em mãos uma “tradução dos textos originais, com notas, dirigida pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma”.

Conforme consta no prefácio da edição brasileira (p. 11), o objetivo da tradução era oferecer ao público, no texto traduzido e nas

notas explicativas, os últimos progressos da Arqueologia, da Filologia e da Crítica Textual, disciplinas que impactam diretamente nos estudos bíblicos. Além disso, percebe-se que houve também a preocupação em alinhar o trabalho com os pontos de vista da Igreja Católica, conforme nos é revelado no prefácio (p. 11), na parte em que encontramos os comentários acerca dos princípios que nortearam a tradução:

Fixando assim o texto, procuramos traduzi-lo com a máxima exatidão, segundo os mais sólidos resultados do progresso dos estudos. [...] Ao transladar para a nossa língua o pensamento dos autores sagrados, temos seguido a norma recomendada e praticada por S. Jerônimo, de não apresentar palavra por palavra, mas antes sentido por sentido, para que a substância do texto sagrado transpareça numa forma francamente vernácula e facilmente inteligível. [...] Entende-se, ainda, que em todo esse trabalho orientaram-nos as normas da interpretação católica, o consenso dos Padres e a doutrina da Igreja.

3.2.8 – A Tradução dos Missionários Capuchinhos

Esta é uma tradução católica de toda a Bíblia feita pelos Missionários Capuchinhos de Lisboa, Portugal. A edição brasileira foi lançada em 1968. O frontispício diz que a obra foi “traduzida das línguas originais, com uso crítico de todas as fontes antigas”. Konings (2003, p. 254) observa que o texto da versão brasileira, apesar de ter sido revisado no Brasil, deixa transparecer a origem portuguesa, o que, na visão dele, não chega a ser um defeito.

3.2.9 – A Bíblia de Jerusalém

A Bíblia de Jerusalém lançada no Brasil segue o mesmo modelo da *La Bible de Jérusalem*, uma tradução francesa feita a partir das línguas originais e publicada em 1956, a qual, segundo o prefácio da edição brasileira de 2002 (p. 5), é

considerada em diversos países a melhor edição da Sagrada Escritura, quer pelas opções críticas que orientaram a tradução, quer pelas introduções, notas, referências marginais e apêndices.

O NT da versão brasileira foi lançado em 1976, e a Bíblia completa, em 1981. Duas revisões foram publicadas até agora: em 1985 e em 2002. Convém esclarecer que o título *Bíblia de Jerusalém* não remete a uma origem hierosolimita, mas ao nome da entidade que patrocinou a tradução precursora que serviu de arquétipo para a edição brasileira, a saber, a Escola Bíblica de Jerusalém, na França.

Apesar de ter origem católica, essa Bíblia pode ser considerada uma tradução ecumênica, não só pelo fato de, conforme Giraldo (2008, p. 135), três estudiosos protestantes terem integrado a equipe dos dezesseis tradutores da edição brasileira, mas também em virtude da excelência das notas científicas e exegéticas, que fazem o trabalho ser bastante apreciado não só por aqueles que seguem a Bíblia como regra de fé, mas também pelo público em geral.

No que diz respeito às fontes que serviram de base para a tradução brasileira, o prefácio (p. 13) registra que, para o AT, utilizou-se o Texto Massorético (cf. seção 1.4.1), com a ressalva de que, quando ele apresentou dificuldades insuperáveis, os tradutores fizeram uso de antigas versões da Bíblia, principalmente em grego, siríaco e latim, cujo texto, por ser em algumas ocasiões anterior aos manuscritos hebraicos que chegaram até nós, é útil para solucionar problemas de integridade textual. No que se refere à tradução do NT, o prefácio menciona que a fonte foi uma edição do Texto Crítico (cf. seção 1.4.3). E quanto às introduções, notas e apêndices, este material foi traduzido da edição francesa.

O prefácio (p. 13) traz ainda algumas considerações acerca do princípio tradutório que foi seguido. Por exemplo, consta que os tradutores tiveram em vista que

uma tradução servil e demasiadamente literal frequentemente pode ser imperfeita na reprodução do sentido real de uma frase ou de uma expressão. [...] Quando necessário, preferimos a fidelidade ao texto a uma qualidade literária que não refletiria a do original.

3.2.10 – A Bíblia Viva

De orientação protestante e publicada no Brasil em 1981, a *Bíblia Viva* segue o mesmo modelo da *Living Bible*, lançada nos EUA em 1971, que elegeu como estratégia de tradução a chamada *equivalência*

dinâmica (mais detalhes sobre este princípio tradutório serão vistos na seção 3.2.12). Uma revisão da edição brasileira foi publicada em 2010, com o título de *Nova Bíblia Viva*. O prefácio dessa edição de 2010 (p. 5) revela quais foram os motivos que impulsionaram o projeto tradutório:

O apelo da Bíblia Viva foi imediato, principalmente entre jovens e pessoas recém-convertidas ao Cristianismo que desconheciam os termos eruditos e as construções sintáticas formais das versões bíblicas mais antigas. [...] O que o leitor recebe agora, portanto, é uma Bíblia de leitura agradável e fácil entendimento, como foi a edição de 1981, agora reconfigurada para os dias atuais.

Quanto ao texto fonte, não sabemos se a edição brasileira foi vertida das línguas originais ou se é uma tradução indireta da versão estadunidense. Nem o prefácio e nem as outras fontes a que tivemos acesso foram suficientes para dirimir esta dúvida.

3.2.11 – A Bíblia Vozes

Em 1956, foi publicada uma tradução do NT, a partir do grego, patrocinada pela editora católica Vozes. Em 1978, veio a público uma versão revista desse NT, a qual, segundo o prefácio da edição de 2001 da Bíblia Vozes (p. 7), “tinha como objetivo colocar o texto em dia com o progresso das ciências bíblicas e com a linguagem falada e escrita, hoje, nos meios de comunicação”. Em seguida ao lançamento desse NT revisado, foi lançada, em 1982, a primeira edição integral da Bíblia da Editora Vozes, traduzida a partir das línguas originais. Em 2001, o público passou a contar com uma edição revisada do trabalho. A equipe de tradutores foi coordenada pelo frei franciscano Ludovico Garmus. No que se refere ao princípio tradutório e ao material usado como texto fonte, o prefácio (p. 7) da edição de 2001 registra o seguinte:

A intenção primeira [...] foi a de “ser fiel ao texto original e ao mesmo tempo fiel às pessoas de hoje” (Paulo VI aos biblistas, 1971). Para [...] o Novo Testamento, usou-se a edição crítica oficial das Sociedades Bíblicas Unidas, *The Greek New Testament*, Stuttgart, 1975, que equivale ao agora publicado Nestle-Aland, 26ª edição, 1979. Para os

originais hebraicos, recorreu-se à nova edição crítica da *Bíblia Hebraica*, Stuttgart, 1977. Para os deuterocanônicos do Antigo Testamento, foi utilizada a nova edição crítica de Goettingen. Aos tradutores, deixou-se, porém, a liberdade de recorrer às antigas versões, caso julgassem necessário.

3.2.12 – A Bíblia na Linguagem de Hoje

De acordo com Giraldi (2008, p. 154), esta é a segunda tradução completa da Bíblia patrocinada por protestantes surgida em território nacional e traduzida a partir das línguas originais (lembrando que a primeira foi a *Tradução Brasileira* – cf. seção 3.2.1). O NT foi publicado em 1973, e a Bíblia completa, em 1988, sob o título de *Bíblia na Linguagem de Hoje*. Uma edição revisada apareceu em 2000, com o nome de *Nova Tradução na Linguagem de Hoje*. Em 2005, é lançada uma coedição com pretensões ecumênicas, produzida em parceria da Sociedade Bíblica do Brasil (entidade de confissão protestante) com as Edições Paulinas (editora católica). A principal novidade desta coedição é quanto ao cânon, pois ela inclui os acréscimos que não constam nas Bíblias protestantes (cf. introdução), acréscimos esses que foram classificados como *apócrifos*¹⁸ pelo Protestantismo, ao passo que os católicos os chamam de *deuterocanônicos*¹⁹ (segundo cânon), para diferenciá-los dos *protocanônicos* (primeiro cânon), fixados pelo Judaísmo tradicional.

Sobre o que motivou este projeto tradutório, o prefácio da edição de 2000 (p. v) registra o seguinte:

isso ocorreu em resposta a uma recomendação das igrejas, após ampla consulta junto a elas. A consulta junto às igrejas havia demonstrado um reconhecimento generalizado de que se fazia necessária uma tradução bíblica apropriada ao desafio evangelístico que a realidade espiritual

¹⁸ Em linhas gerais, o termo “apócrifo” é comumente empregado pela Teologia para designar determinados textos surgidos no meio religioso judaico-cristão com pretensões de possuírem valor normativo em questões de dogmática, mas que, por não conseguirem firmar esse status, passaram a ser deixados de lado.

¹⁹ Esses acréscimos que, lembrando, não constam no cânon hebraico, foram tomados da Septuaginta, e são os seguintes, na ordem em que aparecem nas Bíblias católicas: Tobias; Judite; I e II Macabeus; Sabedoria; Eclesiástico; Baruc; e ampliações nos livros de Ester e Daniel (cf. seção 2.1).

brasileira impunha. Tendo como objetivo principal a evangelização do povo brasileiro, esta tradução deveria ser adequada ao nível educacional médio da população. Por isso, após anos de dedicado trabalho de especialistas nas línguas originais e na língua portuguesa, produziu-se uma tradução com linguagem de fácil compreensão.

No que diz respeito às fontes, o prefácio não traz mais esclarecimentos. Mas certamente uma delas foi o Texto Crítico (cf. seção 1.4.3), tendo em vista que o leitor é informado (p. vi) que, “no Novo Testamento, algumas passagens que não se encontram em alguns dos melhores e mais antigos manuscritos gregos mesmo assim aparecem [...] traduzidas entre colchetes”. Quanto às diretrizes que nortearam a tradução, optou-se pelo princípio da chamada *equivalência dinâmica*. Inclusive, quando explica o porquê da escolha por esse princípio, o prefácio (p. v) faz um paralelo com aquele seguido por João Ferreira de Almeida, a chamada *equivalência formal*. Vejamos:

ao reproduzir o sentido dos textos originais, Almeida também procura reproduzir a forma dos textos originais, que muitas vezes é diferente do português simples e natural e, assim, requer um domínio da língua portuguesa que está acima da média da população brasileira. Esta tradução, por sua vez, ao reproduzir também e efetivamente o sentido dos textos originais hebraico, aramaico e grego, expressa esse sentido de maneira simples e natural, assim como a maioria da população brasileira fala.

Aliás, não poderíamos deixar de mencionar que as chamadas *equivalência formal* e *equivalência dinâmica* fazem parte de uma teoria proposta no início dos anos 1960 pelo linguista estadunidense Eugene Albert Nida. Baseada no princípio de que há uma suposta equivalência entre o texto fonte e o texto alvo, essa teoria é bem conhecida hoje em dia nos Estudos da Tradução, principalmente no que diz respeito à tradução da Bíblia. Esses dois conceitos de equivalência cunhados por Nida, em tese, são expressos em termos de dois polos opostos: o primeiro se aproximaria da forma do texto fonte, e o segundo, já se afastaria dela. Assim, ao se deparar com a frase de Romanos 16:16, que,

traduzida literalmente do grego, conforme Gomes e Olivetti (p. 631), diz saudai uns aos outros com ósculo santo, Nida (1964, p. 159) postula que há duas maneiras de traduzi-la: *greet one another with a holy kiss* (cumprimentem-se uns aos outros com um ósculo santo) e *give one another a hearty handshake all around* (algo semelhante a “cumprimentem-se uns aos outros com um caloroso aperto de mão”).

A primeira alternativa seria a equivalência formal, uma vez que procura se aproximar da forma da língua grega. A segunda opção seria a equivalência dinâmica, visto que, na visão de Nida, apesar de se afastar da forma do texto fonte, atuariam uma função cultural similar na língua de chegada no que diz respeito ao costume de saudação. Deste modo, quando o *ósculo santo* passa a ser um *caloroso aperto de mão*, as duas expressões seriam equivalentes porque teriam aproximadamente o mesmo valor cultural, aproximadamente porque, conforme lembra Pym (2011, p. 14), ainda permanece a legítima suspeita de que a equivalência na atividade tradutória nunca foi uma questão de valores exatos. A propósito, o linguista Umberto Eco (2007) bem explicitou essa faceta ao afirmar que traduzir não é “dizer a mesma coisa em outra língua, mas dizer quase a mesma coisa”.

É válido mencionarmos que, nas suas duas principais obras publicadas sobre teoria e prática tradutória (*Toward a Science of Translating* – 1964 – e *The Theory and Practice of Translation* – 1969), nota-se a predileção de Nida pela chamada equivalência dinâmica, que, inclusive, ele defende ser o princípio que garante uma boa tradução da Bíblia, no sentido de tornar a mensagem dessa obra mais clara e acessível em outro universo sociocultural. Mas ressalte-se que muitos podem considerar esse princípio tradutório uma negligência deliberada até mesmo inadequada quanto à forma do texto de partida, devido ao fato de haver momentos em que a equivalência dinâmica implica uma inevitável sobreposição a determinadas especificidades literárias e culturais do texto bíblico, que por vezes é essencial serem mantidas na língua de chegada, pois há passagens em que a forma é parte integrante da mensagem, como no caso do ósculo santo de Romanos 16:16.

Enfim, apesar de ser válida e legítima a justificativa apresentada pelos idealizadores da Bíblia na Linguagem de Hoje para produzirem uma tradução que buscasse um nível de linguagem acessível ao povo em geral, é válido mencionar que há especialistas que têm observado que os projetos de tradução da Bíblia com essa característica, ao primarem por uma excessiva utilização de linguagem popular, podem estar oferecendo ao público mais uma paráfrase interpretativa por vezes conduzida por convicções ideológico-doutrinárias do que uma tradução propriamente

dita. Se assumirmos que essa observação procede, então convém admitir que um projeto tradutório dessa natureza pode não só comprometer o sentido do original, mas também privar o leitor de interpretar o texto por si só. No entanto, queremos deixar claro que não temos o intuito de, com essa observação, desmerecer as traduções em linguagem popular, pois as tais demonstram que nasceram com um objetivo pastoral específico que não deixa de ter os seus méritos, a saber, disponibilizar a mensagem da Bíblia em um nível de linguagem acessível ao público que tem dificuldades com o estilo erudito das versões clássicas. Agora se as traduções calcadas nesse princípio podem afetar o sentido do original em alguns momentos, isso é tema para um trabalho à parte.

3.2.13 – A Almeida Edição Contemporânea

No despontar da década de 1990, mais uma revisão da tradução de João Ferreira de Almeida é lançada no Brasil (a quinta à época). Esteve à frente do trabalho a Editora Vida, de orientação protestante, que o publicou com o título de *Almeida Edição Contemporânea*. Em 2010, veio a público uma versão revista, com o nome de *Almeida Edição Contemporânea Revisada*. O prefácio (p. 7) da edição de 2010 registra tanto os objetivos dessa nova revisão quanto a sua base textual:

Partindo da Edição Revista e Corrigida de Almeida – uma das mais queridas do povo de fala portuguesa – os revisores dedicaram-se a uma tarefa realmente grandiosa: produzir um texto sem arcaísmos e ambiguidades, mas, ao mesmo tempo, preservar o estilo belo e grandioso da obra que lhe serviu de base.

Assim, percebe-se que, apesar de a base textual ter sido a Versão Almeida Revista e Corrigida (cf. seção 3.1.3), convém lembrar que a Almeida Contemporânea é uma revisão independente, tendo em vista que foi patrocinada por uma outra entidade protestante (Editora Vida), sem vínculos, ao que parece, com a Sociedade Bíblica do Brasil, responsável pelas revisões que culminaram na Almeida Revista e Corrigida. Além disso, tendo em vista que o prefácio assinala que essa nova revisão se limitou à atualização gramatical e estilística, sem se preocupar, em teoria, com a crítica das fontes, parece que não houve dessa vez a preocupação em passar o trabalho de Almeida pelo crivo do Texto Crítico (cf. seção 1.4.3), o que significa que os trechos do NT que

não aparecem nos manuscritos mais antigos não foram assinalados entre colchetes, ficando como estavam no texto de Almeida que serviu de base para a nova revisão. Deste modo, o trabalho da Editora Vida, ao que parece, não levantou controvérsias quanto a esses famigerados trechos.

Enfim, nota-se que houve um cuidado especial com as passagens cuja tradução gera polêmica, as quais, lembrando, muitas vezes podem abrir caminho para a inserção de pressupostos ideológico-doutrinários no texto de chegada. É o que parece denotar o seguinte trecho do prefácio (p. 7):

A fim de assegurar ao povo de Deus absoluta fidelidade à Verdade revelada, especialmente nas passagens cuja tradução tem suscitado controvérsias, os editores optaram por expressões mais fiéis às línguas originais, seguindo, assim, as melhores e mais recentes versões das Escrituras em línguas modernas, bem como levando em conta preciosas sugestões de eruditos no conhecimento das línguas originais da Bíblia.

3.2.14 – A Bíblia Pastoral

Foi também na aurora da década de 1990 que surgiu no Brasil uma nova tradução católica de toda a Bíblia, feita a partir das línguas originais, e com notas de cunho pastoral. O projeto foi coordenado pelo padre Ivo Storniolo. O prefácio (p. 5) revela o objetivo desta nova tradução:

Nossa intenção foi a de tornar o texto mais acessível. [...] Conservando a fidelidade aos textos originais, procuramos traduzi-los em linguagem corrente, evitando construções rebuscadas e palavras de uso menos comum.

Até onde se sabe, esta é a primeira iniciativa da Igreja Católica no Brasil em produzir uma tradução completa da Bíblia em linguagem simples e acessível ao grande público. Em 2014, foi publicada uma edição revista do trabalho, com o nome de *Nova Bíblia Pastoral*.

3.2.15 – A Tradução Ecumênica

A Tradução Ecumênica da Bíblia é uma versão brasileira que

segue o mesmo modelo de uma outra tradução francesa mundialmente reconhecida pelos especialistas e lançada em 1975, a saber, a *Traduction Oecuménique de la Bible*. A versão brasileira foi lançada em 1994. O prefácio à edição brasileira (p. xii), além de registrar que estamos diante de uma Bíblia de estudo de padrão internacional, revela as pretensões declaradamente ecumênicas que impulsionaram o projeto tradutório:

A equipe que traduziu os textos originais hebraicos, aramaicos e gregos para o francês era composta de biblistas das diversas confissões cristãs e da religião judaica. Elaborada de maneira pluralista, e cada colaborador representando sua tradição confessional, esta Bíblia não é um meio termo entre judeus, católicos e protestantes, antes mostra o que as várias confissões podem subscrever de comum acordo, realçando os acentos específicos de cada uma.

Sobre o texto-fonte, o prefácio à edição francesa (p. x) informa que, quanto ao AT, foi usada para os livros do cânon hebraico (aqueles aceitos por judeus, católicos e protestantes) a edição crítica do TM preparada por Rudolph Kittel (cf. seção 1.4.1.1). Já para os livros apócrifos ou deutero-canônicos, isto é, aqueles que não possuem valor normativo para judeus e cristãos protestantes, mas são considerados como escritura sagrada dentro do Catolicismo, a tradução foi feita com base na edição crítica da Septuaginta preparada por Alfred Rahlfs. Quanto ao NT, a fonte utilizada foi a 25ª edição do trabalho de Nestle-Aland (cf. seção 1.4.3).

Entretanto, convém explicar que as considerações do parágrafo anterior se aplicam à edição francesa, uma vez que, diferentemente da edição brasileira da Bíblia de Jerusalém (cf. seção 3.2.9), que teve o texto bíblico traduzido a partir das línguas originais, a versão brasileira da Tradução Ecumênica é uma tradução indireta na sua totalidade, pois, conforme revela o prefácio à edição brasileira (p. xii), tanto o aparato crítico quanto o texto bíblico foram traduzidos da edição francesa. Além disso, são dignas de nota algumas considerações que o prefácio (p. xii) registra sobre os princípios tradutórios que nortearam a versão brasileira:

A presente tradução não persegue a literalidade absoluta, que induz o leitor a erro, pois a relação entre os vocábulos e a realidade está em contínua

mudança, razão pela qual sempre se precisa de novas traduções. Tampouco procura a simplificação de uma tradução popular. Procura, antes de mais nada, cuidadosa fidelidade semântica, ou seja, expressar, em língua moderna, e levando em consideração a cultura atual, a realidade comunicada pelas palavras antigas. O objetivo desta tradução não é a literalidade servil, mas a familiarização do leitor com os campos semânticos nos quais o texto se move. Muitas vezes, a tradução gramatical e lexicalmente fiel foi suficiente para alcançar esse objetivo. Outras, porém, foi preciso recorrer a expressões equivalentes ou, conservando a expressão original por causa do seu uso consagrado ou íntima conexão com o contexto, explicá-la em nota.

3.2.16 – A Versão Almeida Corrigida Fiel

Em 1994, foi publicada mais uma revisão brasileira da tradução de João Ferreira de Almeida (a sexta), pela Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, com o título de *Versão Almeida Corrigida e Revisada, Fiel ao Texto Original*. Duas edições revistas já foram lançadas: em 1995 e em 2007. O diferencial dessa revisão de Almeida em relação às anteriores é que a entidade executora do projeto apresenta como característica distintiva primar por uma estrita observância quanto a manter o texto revisado o mais identificável possível com o Texto Massorético (cf. seção 1.4.1) e com o Texto Recebido (cf. seção 1.4.2). Não é muito difícil de perceber que esta outra revisão provavelmente originou-se como forma de protesto contra as edições revistas do trabalho de Almeida feitas à luz do chamado Texto Crítico (cf. seção 1.4.3), que, lembrando, foi elaborado com base em manuscritos mais antigos do NT, que não estavam disponíveis quando da produção do Texto Recebido. É o que parece revelar o seguinte trecho de um artigo de autoria de Harold Ralph Gilmer, disponível no site da Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil:

Este [o Texto Recebido] foi o texto usado pela Igreja durante quase dois mil anos e é o texto grego do Novo Testamento que os reformadores usaram nos séculos XVI e XVII para traduzir a Bíblia nos principais idiomas, inclusive o

português. Mas dois homens, B. F. Westcott e F. J. A. Hort, rejeitaram este texto e decidiram criar um novo texto grego baseado em aparatos críticos. Lançaram, em 1881, o seu Novo Testamento, que veio a ser chamado de Texto Crítico (TC). Versões modernas da Bíblia que surgiram após o lançamento do Novo Testamento Crítico de Westcott e Hort omitem *nosso Deus e Salvador Jesus Cristo* (II Pedro 1:2). Palavras como *sangue* (Colossenses 1:14), *arrepentimento* (Marcos 2:17) e *Cristo* (Filipenses 4:13) somem do texto. O TC varia do TR em 5.337 lugares. A Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil nasceu em 1968 com o objetivo de continuar a publicar a versão corrigida, que estava sob ameaça de não ser mais publicada pelas principais sociedades bíblicas da época. Deu-se início então a uma revisão do texto.

Para levar a cabo essa revisão, o paratexto da edição de 2007 (p. vi) registra que os idealizadores do projeto

gastaram anos, com dezenas de revisores, na produção do texto, objetivando modificar o mínimo possível, conquanto corrigissem a ortografia e tirassem os arcaísmos e qualquer influência do Texto Crítico do Novo Testamento que fora introduzida indevidamente ao trabalho de Almeida.

Deste modo, parece que a desconfiança da Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil quanto ao Texto Crítico tem base no entendimento de que ele acaba pondo em dúvida não só uma das bases textuais que foram utilizadas pelos reformadores protestantes para traduzir a Bíblia, mas também determinados trechos do NT que sustentam certas ideias teológicas. A propósito, lembramos que as polêmicas implicações do uso do Texto Crítico na tradução do NT no meio protestante já foram mencionadas quando abordamos a Tradução Brasileira (cf. seção 3.2.1), que eliminou do texto de chegada as partes que não aparecem no Texto Recebido, e a Versão Almeida Revista e Atualizada (cf. seção 3.2.3) e a Almeida revisada de acordo com os melhores textos (cf. seção 3.2.6), as quais, por outro lado, optaram por incluí-los entre colchetes.

3.2.17 – A Nova Versão Internacional

Temos aqui mais uma versão brasileira feita nos mesmos moldes de um outro projeto de tradução da Bíblia reconhecido internacionalmente, a saber, o *The New International Version*, com a diferença de que este é de orientação protestante. A edição nacional foi traduzida das línguas originais, com o NT sendo publicado em 1993, e a Bíblia completa, em 2000. Apesar de seguir o modelo da versão em língua inglesa, o prefácio (p. xv) assinala que não houve dependência obrigatória da edição brasileira em relação àquela, já que o comitê que produziu a versão nacional preferiu em muitas ocasiões alternativas exegéticas bem distintas da edição arquetípica. Quanto à filosofia de tradução adotada, o prefácio (p. xiii) da versão brasileira também deixa o leitor informado a esse respeito. Vejamos:

A NVI define-se como tradução evangélica, fiel e contemporânea. Não se trata de tradução literal do texto bíblico, muito menos de mera paráfrase. O alvo da NVI é comunicar a Palavra de Deus ao leitor moderno com tanta clareza e impacto quanto os exercidos pelo texto bíblico original entre os primeiros leitores. Por essa razão, alguns textos bíblicos foram traduzidos com maior ou menor grau de literalidade, levando sempre em conta a compreensão do leitor. O texto da NVI não se caracteriza por alta erudição vernacular, nem por um estilo muito popular.

No que se refere ao texto fonte utilizado, a questão é apresentada de forma genérica no prefácio (p. xiii), pois não encontramos ali especificação de quais edições críticas dos textos originais teriam sido utilizadas pelos tradutores. Vejamos:

Quanto ao texto original, a NVI baseou-se no trabalho erudito mais respeitado em todo o mundo na área da Crítica Textual, tanto no caso dos manuscritos [em] hebraico e aramaico do Antigo Testamento (AT) como no caso dos manuscritos gregos do Novo Testamento (NT).

Enfim, não podemos deixar de mencionar a preocupação em não ajustar o texto de chegada às convicções ideológico-doutrinárias de determinados grupos protestantes, uma vez que os tradutores fizeram

constar o seguinte no prefácio (p. xiv):

Por ser versão evangélica, a NVI procura apresentar uma tradução livre de interpretações particulares e denominacionais. No que diz respeito a questões menores que marcam a diversidade do mundo evangélico, a NVI não se permitiu traduzir nenhum texto bíblico com a intenção de ajustá-lo à doutrina particular de qualquer denominação ou corrente teológica.

3.2.18 – A Tradução da CNBB

Em 2001, é publicada mais uma tradução católica de toda a Bíblia, dessa vez patrocinada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em comemoração aos cinquenta anos da entidade. Estiveram envolvidas no projeto sete editoras de orientação católica. Quanto ao texto fonte, Konings (2009, p. 106) informa que essa versão,

embora traduzida a partir dos originais, procura proximidade à *Nova Vulgata da Igreja Católica*, publicada pelo Vaticano a partir de 1979, que pretende ser uma revisão da antiga Vulgata de S. Jerônimo, a partir dos recentes progressos dos estudos bíblicos.

3.2.19 – A Bíblia do Peregrino

Esta é a versão nacional de uma famosa tradução católica da Bíblia a partir das línguas originais, feita pelo padre e poeta espanhol Luís Alonso Schökel. Lançada na Espanha em 1997, esta Bíblia é reconhecida pelas abundantes e longas notas explicativas que oferece ao leitor. A edição brasileira foi lançada em 2002. Quanto às fontes, o paratexto diz que o aparato crítico foi traduzido da versão espanhola. No que diz respeito ao texto bíblico, é provável que a base também tenha sido a edição estrangeira. Apesar de isso não estar dito explicitamente, o prefácio (p. 5) da versão brasileira dá a entender que estamos diante de uma tradução indireta na sua totalidade, nos trechos a seguir:

[...] aparece no Brasil mais uma versão da Bíblia, nascida da competência do saudoso Luís Alonso Schökel (1920-1998). [...] Na tradução, sempre

que possível, conservamos o estilo e as opções textuais do Pe. Alonso, introduzindo mudanças somente quando estritamente necessárias.

3.2.20 – A Bíblia Hebraica

Lançada em 2006 com o título de *Bíblia Hebraica*, esta é a primeira tradução brasileira de todo o Tanakh (o AT das Bíblias protestantes), tendo o Judaísmo tradicional como público alvo e que, conforme assinalado no prefácio (p. 7), “busca simultaneamente ser fiel ao original hebraico e à tradição rabínica, e a manter a clareza da linguagem corrente em português”. Quanto ao texto fonte, o prefácio (p. 8) diz que os tradutores se valeram do Códice de Alepo, considerado mundialmente no meio judaico o manuscrito mais preciso e autêntico do Texto Massorético (cf. seção 1.4.1). No que diz respeito aos princípios de tradução, vejamos o que diz também o prefácio (p. 8):

Nossos sábios dizem que a Torá tem “70 faces”. Por isso, a tradução de um versículo, em hebraico, para qualquer outro idioma, expressa, muitas vezes, apenas um desses aspectos, cabendo aos tradutores a ingrata e subjetiva tarefa de optar por um dos caminhos a ser seguido, deixando para trás outras excelentes opções interpretativas – certamente tão válidas quanto a apresentada nesta obra – que caberiam muito bem em notas de rodapé, o que não foi o caso, nem era a proposta deste trabalho.

Além disso, é válido destacar que o prefácio deixa transparecer um certo reconhecimento de que as traduções da Bíblia não estão livres de refletir as convicções ideológico-doutrinárias dos tradutores, no momento em que é explicado ao leitor que é direito do público ter

acesso a uma versão do texto bíblico mais apurada e isenta de influências externas que, por diferentes razões, alteraram-no ou o adaptaram às suas próprias conveniências e necessidades teológicas.

Por outro lado, percebe-se que os tradutores lançaram mão de duas estratégias que parecem ter o intuito de alinhar o texto de chegada às premissas do Judaísmo tradicional. Vejamos quais foram:

usou-se a inserção criteriosa de certas palavras (normalmente entre parênteses) quando extremamente necessárias à compreensão do texto, ou adotou-se determinada tradução não literal a fim de possibilitar sua leitura à luz dos ensinamentos e orientações técnicas dos Sábios do Talmud e dos consagrados exegetas bíblicos judeus dos últimos 2 mil anos.

3.2.21 – A Bíblia Sagrada de Aparecida

Temos aqui outra tradução católica de toda a Bíblia, a partir das línguas originais, lançada em 2006, com o nome de *Bíblia Sagrada de Aparecida*. O título explica-se pelo fato de ser uma tradução patrocinada pela editora do Santuário Nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. O prefácio (p. 3) revela que um dos objetivos da tradução é apresentar a Bíblia “numa linguagem que o leitor simples possa entender”. Assim, parece que estamos diante de mais uma iniciativa da Igreja Católica em produzir uma tradução em linguagem acessível ao grande público, com a diferença de que, conforme observa Konings (2009, p. 106), a Bíblia de Aparecida “usa uma linguagem que se pode chamar tradicional simplificada, primando pela clareza”. A propósito, mencione-se que essa tradução consegue de certa forma se diferenciar no que se refere à uniformidade de estilo por ter saído da pena de um único tradutor, a saber, o padre redentorista José Raimundo Vidigal.

3.2.22 – A Versão Almeida Século 21

No início do século XXI, apareceu mais uma “revisão” brasileira da tradução de João Ferreira de Almeida (a sétima até a feitura deste trabalho), que nasceu como resultado de uma parceria entre quatro editoras influentes de orientação protestante. O NT foi lançado em 2003, e a Bíblia completa, em 2007. Convém esclarecer que as nossas aspas no termo acima se justificam pelo fato de o prefácio (p. 5) assinalar que,

de uma “revisão profunda”, o projeto se estendeu até se tornar uma retradução do texto original em hebraico, aramaico e grego, conforme as linhas básicas do texto da revisão antiga.

Esse “texto da revisão antiga” diz respeito à base textual que

teria inspirado essa “retradução” de Almeida, a saber, a revisão feita pela Imprensa Bíblica Brasileira (cf. seção 3.2.6). No que diz respeito aos princípios que nortearam o nascimento do projeto, o prefácio (p. 4) lista

a constatação de duas dificuldades nas versões existentes da Bíblia em português. Em primeiro lugar, muitas versões tendem a apresentar uma tradução por demais literalista, às vezes até beirando um português arcaico, o que dificulta a compreensão do texto sagrado. Em segundo lugar, em sua busca por uma linguagem contemporânea, outras versões oferecem uma tradução que às vezes soa muito informal diante do texto sagrado, para os ouvidos de quem fala a língua portuguesa. [...] [Assim], veicular a Palavra de Deus numa linguagem que seja acessível, fiel aos originais e ao mesmo tempo reverente e digna, constitui propósito inescapável para um projeto de tradução da Bíblia que se considere equilibrado. É exatamente isso que procurou fazer a equipe de tradução e revisão da [...] *Bíblia Almeida Século 21*. [...] Agora, a célebre tradução do texto bíblico feita por Almeida passa por uma [...] profunda revisão, tanto exegética quanto estilística e, em grande medida, [por] um trabalho de retradução e correção de imprecisões do texto de Almeida. [...] Trata-se, portanto, de uma nova versão, na tradicional linha João Ferreira de Almeida.

E quanto aos famigerados colchetes presentes em duas revisões anteriores do trabalho de Almeida, eles voltaram à baila nessa nova versão, pois seu NT contém uma série de passagens assim sinalizadas. Com isso, apesar de o prefácio deixar transparecer que o trabalho de Almeida foi revisto à luz dos recentes progressos da Crítica Textual (cf. seção 1.4), a ponto de os editores classificarem o texto de chegada como uma “retradução”, parece que houve um receio em eliminar os trechos que não são apoiados pelos manuscritos mais antigos do NT, mas que estavam presentes na fonte usada por Almeida, tendo sido, portanto, perpetuados no seu texto primitivo. Aliás, na realidade, de todas as ditas revisões do trabalho de Almeida feitas até agora, nenhuma chegou a eliminar as passagens disputadas do texto de chegada. O que variou foi a forma como elas se mostram: em algumas revisões, elas aparecem entre colchetes; em outras, sem nenhum distintivo em relação às passagens

não questionadas pelos críticos textuais.

Enfim, é válido encerrar a exposição da versão brasileira mais recente do trabalho de Almeida trazendo à tona um tema que está mais relacionado com a área da crítica literária e da literatura comparada. Ou seja, diante de tantas versões nacionais do trabalho deste tradutor protestante que viveu no século XVII, é natural que se questione de que maneira e em que medida o texto saído da pena de Almeida, há mais de trezentos anos, relaciona-se com o texto atualmente atribuído a ele, disponível no Brasil em seis declaradas revisões e em uma dita “retradução”, as quais, aliás, também já foram sucessivamente revistas, desde a sua primeira edição. Com base nessas premissas, há aqueles que defendem que o antigo texto de Almeida se perdeu no tempo e que as revisões já feitas pouco, ou, dependendo da revisão que se levar em conta, mesmo nada tem a ver com o texto do século XVII. Seja como for, a questão é que o nome “João Ferreira de Almeida” já se firmou tanto entre os protestantes de fala portuguesa que, a bem da verdade, a estima parece estar mais na alcunha dele como primeiro tradutor da Bíblia dedicado aos ideais da Reforma do que no texto em si das versões atribuídas a ele. A propósito, conforme pondera Scholz (2006b, p. 34), “Almeida é mais que uma tradução; é uma marca registrada”.

3.2.23 – A Versão Reina-Valera em Português

Em 2009, o leque de traduções protestantes de toda a Bíblia em território nacional foi ampliado com o lançamento da chamada *Versão Reina-Valera em Português*. Patrocinada pela Sociedade Bíblica Intercontinental do Brasil, esta Bíblia é, na realidade, a versão brasileira da edição de 1997 da tradução dos monges protestantes espanhóis Casiodoro de Reina e Cipriano de Valera (cf. seção 2.20). Deixemos que o prefácio (p. 7) nos forneça mais detalhes:

O projeto de tradução para a língua portuguesa iniciou-se em 1999, com a apresentação de equipe composta de tradutores da língua espanhola, pessoas ligadas às áreas de linguística e literatura, e revisores, todos também ambientados em áreas teológicas. A tradução foi feita diretamente do espanhol, com cotejamento das línguas originais e comparações com outras versões conceituadas em línguas modernas, como inglês e francês.

3.2.24 – A Torah e a B’rith Hadashah

A partir de 2009, os judeus messiânicos brasileiros passaram a contar com a primeira tradução completa da Bíblia destinada a eles, a qual foi publicada com o nome de *A Torah e a B’rith Hadashah*. No que concerne ao texto fonte, o paratexto não diz qual teriam sido as obras utilizadas. O prefácio (p. 7) apenas diz que, “nesta tradução, o hebraico é a única autoridade linguística, desde o livro Bereshit – Gênesis – até Apocalipse”, o que parece denotar que, além de possivelmente o Texto Massorético (cf. seção 1.4.1) ter sido usado na tradução do AT, a fonte certamente mais utilizada foi a antiga versão Peshitta (cf. seção 2.2), pois, no frontispício do volume, consta o subtítulo *Bíblia Hebraica Peshitta*.

A propósito, quanto à palavra “Torah” que aparece no título, convém esclarecer que é costume dentro do Judaísmo usá-la como uma metonímia para se referir a todos os livros do Tanakh (AT), e não apenas ao chamado Pentateuco. E é com esse sentido que o termo foi empregado no nome da tradução, pois os livros do AT que constam no volume refletem todo o cânon hebraico. Além disso, uma vez que o Judaísmo messiânico vê o Messias na pessoa de Jesus de Nazaré, lembramos que os escritos do NT são incluídos no cânon bíblico que essa linha do Judaísmo utiliza, tanto é que o título do volume fez questão de afirmar explicitamente que tais escritos foram considerados, já que “B’rith Hadashah” é a expressão hebraica para “Nova Aliança”, que nada mais é do que uma das formas alternativas de se referir ao NT por aqueles que defendem que o termo “testamento” é inadequado para designar as duas grandes coletâneas de escritos da Bíblia judaico-cristã.

Ainda quanto ao cânon, não poderíamos deixar de citar que o volume traz, entre os livros do NT, a tradução de dois escritos que, desde relativamente longa data, têm sido considerados apócrifos pela maioria dos estudiosos da Bíblia, a saber, *Atos 29*²⁰ e *Evangelho de Tomé*²¹. Infelizmente, o paratexto não esclarece essa variação quanto ao

²⁰ O livro de Atos dos Apóstolos que chegou até nós possui, ao todo, 28 capítulos. Por terminar, de certa maneira, abruptamente, sem um encerramento explícito, alguns estudiosos da Bíblia propuseram a hipótese de que o final do livro se perdeu. De acordo com Bentsion (2004, p. 199), o suposto último capítulo perdido do Livro de Atos teria sido descoberto em Constantinopla, por volta de 1780, pelo cientista francês C. S. Sonnini, quando, em uma das suas passagens pelo Império Otomano, teria recebido de presente do sultão Abdoul Achmet uma cópia de um manuscrito em grego que trazia o suposto encerramento original do livro.

²¹ Conforme Vielhauer (2005, p. 647), o Evangelho de Tomé é um texto de cunho gnóstico que estava entre os papiros coptas descobertos em 1945 ou 1946 na cidade de Nag Hammadi, no Egito. Composta em algum momento entre 100 d.C. e 200 d.C., esta obra teria supostamente

cânon. Grosso modo, pode ser que a linha do Judaísmo messiânico que produziu a tradução provavelmente veja os dois referidos escritos como texto sagrado.

3.2.25 – A Bíblia Judaica Completa

Esta é a segunda versão completa da Bíblia destinada aos judeus messiânicos surgida em território brasileiro. É uma tradução indireta, feita com base na versão para o inglês, lançada em 1998, saída da pena do judeu messiânico estadunidense David Harold Stern, que a fez a partir das línguas originais. Quanto à versão brasileira, o NT foi lançado em 2007, e a versão integral da Bíblia, em 2010. O título *Bíblia Judaica Completa* certamente remete ao fato de o volume trazer o NT, que também é visto como escritura sagrada pelos judeus messiânicos. Mas o detalhe é que, diferentemente da Torah e a B'rith Hadashah, a Bíblia Judaica Completa reflete, no NT, o mesmo cânon do Cristianismo, sem, portanto, incluir os dois escritos considerados apócrifos que constam naquela versão. No que concerne ao princípio tradutório, o prefácio (p. 19) diz que “a Bíblia Judaica Completa localiza-se mais próxima do extremo da equivalência dinâmica”.

O prefácio (p. 20) inclui um interessante comentário reflexivo do próprio Stern sobre a neutralidade que se espera que todo tradutor tenha, mas que, no fundo, nem sempre acontece na prática, o que de certa forma tem a ver com o objetivo primário da nossa tese. Vejamos:

O tradutor deve “injetar suas opiniões” na própria tradução? Respondo de forma afirmativa e cautelosa, dada sua inevitabilidade, ainda que o tradutor deseje “manter-se neutro”, ao meramente canalizar ideias da língua-fonte para a língua receptora sem influenciar o resultado, iludindo a si mesmo e a seus leitores. Necessariamente, toda tomada de decisão sobre a versão de qualquer palavra ou expressão de outra língua [...] exprime a opinião do tradutor. O tradutor ideologicamente comprometido com a não intrusão de suas opiniões assim procede a despeito de si mesmo,

preservado alguns dizeres de Jesus que não constam em nenhum outro evangelho apócrifo e nem nos quatro evangelhos canônicos. Em *A Torah e a B'rith Hadashah*, o Evangelho de Tomé foi posto entre os evangelhos de Lucas e João. Assim, essa tradução incluiu cinco evangelhos na Bíblia, em vez dos tradicionais quatro, o que provavelmente será visto como heresia por muitos.

todavia sem assumir a responsabilidade pelo ato. [...] Por isso, deve-se destacar que o fato de as opiniões pessoais do tradutor serem, necessariamente, refletidas na tradução não significa anuência com a extrapolação de seu papel para arrebanhar, ilegitimamente, seus leitores para a adoção de um posicionamento sectário.

Assim, percebe-se que Stern reconhece que todo tradutor está implicado na sua tradução, e que não há como este não se inserir no trabalho, por mais isento que queira ser.

3.2.26 – A Bíblia Sagrada da Editora Escala

Em 2011, a Editora Escala publica uma tradução inédita de toda a Bíblia. O diferencial dessa em relação a tantas outras disponíveis no país é que se trata de uma das poucas com pretensões ecumênicas declaradas, conforme se observa pelo seguinte trecho do prefácio (p. 3):

Pesquisando o mercado editorial, a Editora Escala pôde constatar que todas as traduções da Bíblia levavam a chancela de uma ou outra confissão religiosa. Por que não publicar uma tradução que se conservasse equidistante de todas as confissões religiosas? Por que não publicar um texto sem referências a questões polêmicas de interpretação de certas passagens bíblicas que deram origem ou fomentaram no passado atritos e cisões entre essas mesmas confissões religiosas? Por que não editar uma tradução da Bíblia que pudesse estar ao alcance de qualquer cidadão, crente ou descrente, católico ou protestante, ortodoxo ou anglicano, ateu ou agnóstico, que pudesse ler esta obra milenar, sem ter de dizer que é de “cunho” (como se a Bíblia tivesse um cunho peculiar) católico, evangélico ou outro? Por que privar o cidadão do mundo moderno da leitura de um livro que atravessou séculos, com seu texto limpo, sem exegese, sem maiores comentários, propiciando ao leitor a possibilidade de penetrar sem guia, por si só, nesta monumental obra literária do mundo antigo? Foi pensando nisto que a Editora Escala decidiu editar uma tradução em língua portuguesa

da Bíblia, tradução que poderia ser chamada universal, isto porque é fiel aos textos antigos e, ao mesmo tempo, se apresenta desprovida de qualquer tipo de interpretação, por acreditar que esta é de competência de estudiosos e exegetas, rabinos ou teólogos, que comentam a Bíblia para determinada confissão religiosa.

O objetivo ecumênico mais aparente comprova-se pelo fato de o volume incluir os livros disputados, ou seja, aqueles que os protestantes chamam de apócrifos, e o católicos, de deuterocanônicos (cf. notas 18 e 19). O paratexto diz que o trabalho foi feito por apenas um tradutor, ou seja, Ciro Mioranza, mas sem fazer nenhuma referência às fontes utilizadas, nem mesmo se a tradução foi ou não feita a partir das línguas originais, o que, aliás, não deixa de ser questionável nos tempos atuais, em que os tradutores modernos têm à sua disposição todo um aparato crítico para auxiliá-los a produzir versões da Bíblia cada vez mais satisfatórias.

3.2.27 – A Mensagem: Bíblia em Linguagem Contemporânea

Lançada em 2011, esta é uma tradução indireta, de cunho protestante, calcada na edição de 2002 da famosa *The Message: The Bible in Contemporary Language*, traduzida para o inglês, a partir das línguas originais, pelo pastor presbiteriano estadunidense Eugene H. Peterson. Como o próprio título indica, trata-se de um esforço para apresentar a mensagem da Bíblia em um nível de linguagem acessível ao público em geral. Mais do que uma tradução propriamente dita, o paratexto da edição brasileira (p. 14) apresenta a obra como

uma vibrante paráfrase de toda a Bíblia, que faz ligação com os leitores de hoje como nenhuma outra. Foram necessários dez anos inteiros para que Peterson a completasse. Ele trabalhou a partir dos textos originais em hebraico e grego. [...] Ao mesmo tempo, seu ouvido estava sempre atento à cadência e ao ritmo do inglês contemporâneo. O mesmo esforço houve nesta tradução para o português.

3.2.28 – A Bíblia King James Atualizada

A mais recente tradução brasileira inédita de toda a Bíblia que veio a público até a feitura deste trabalho é a *Bíblia King James Atualizada*, publicada no ano de 2012. Inicialmente, havia sido lançado o NT, em 2007. O paratexto (p. 9) da versão integral lançada no Brasil diz que o leitor tem em mãos uma “edição atualizada e comemorativa dos 400 anos da primeira publicação da Bíblia King James”. No entanto, convém elucidar que não estamos diante de uma tradução indireta da versão inglesa encomendada pelo Rei James I da Inglaterra no início do século XVII (cf. seção 2.23). Pelo contrário, conforme registra o paratexto (p. 5) da edição brasileira, trata-se de uma

tradução dos mais antigos e reconhecidos manuscritos sagrados nas línguas originais (hebraico, aramaico e grego), incorporando o estilo clássico, reverente e majestoso da tradução “Authorized Version” / King James de 1611.

Pode-se dizer que a King James foi um dos ícones da Reforma, tendo servido não apenas de arquétipo de tradução da Bíblia, mas também de material de apoio para antigos tradutores engajados com a causa protestante, inclusive o primeiro tradutor de toda a Bíblia para o português, conforme registra o prefácio (p. 11) da versão brasileira completa:

É especial lembrar que nossa antiga versão de João Ferreira de Almeida foi tremendamente influenciada e ajudada pela tradução anterior, publicada pelos 50 mais notáveis exegetas e biblistas britânicos, súditos do rei evangélico James I (Tiago Primeiro), há mais de 400 anos. Assim sendo, de certa forma, quando usamos uma das versões de Almeida, estamos lendo algo que foi orientado pelo próprio estudo das páginas da Bíblia King James, obra que continua a inspirar uma série de novas traduções e adaptações no Brasil e no mundo.

3.2.29 – Linha do tempo

A seguir, apresentamos um esboço cronológico, com vistas a

melhor visualizar as datas referentes à nossa exposição histórica envolvendo a origem, a transmissão e as principais traduções da Bíblia no mundo e no Brasil. Com vistas a evitar mal entendidos, convém prestar alguns esclarecimentos sobre como as seções a seguir devem ser lidas:

- a) “De” indica período de composição. Exemplo: “de 382 a 405” significa que a obra começou a ser produzida no ano 382 e foi finalizada no ano 405.
- b) “Entre” e “por volta de” indicam data de publicação estimada. Exemplo 1: “entre 100 e 200” quer dizer que a obra apareceu em algum ponto entre as duas datas fornecidas. Exemplo 2: “por volta de 350” significa que a obra apareceu em torno da data fornecida.
- c) “Meados” indica data de finalização estimada. Exemplo: “de 631 a meados de 950” quer dizer que a obra começou a ser produzida em 631 e foi finalizada em torno de 950.
- d) “Ao longo de” indica que a obra foi publicada no decorrer da data fornecida. Exemplo: “ao longo da década de 1960” significa que a obra apareceu por etapas, no decorrer da década de 1960.
- e) Para os casos em que constar apenas um determinado ano, isso quer dizer que a obra completa foi publicada naquele ano específico.

3.2.29.1 – Antes de Cristo

- 1) Autógrafos do Antigo Testamento: de cerca de 1450 a meados de 50 (já considerando os apócrifos ou deuterocanônicos).
- 2) Pentateuco Samaritano: de cerca de 430 a uma data difícil de conjecturar.
- 3) Septuaginta: de 275 a 100.

3.2.29.2 – Entre antes e depois de Cristo

- 1) Manuscritos do Mar Morto: de 200 a 68.

3.2.29.3 – Depois de Cristo

- 1) Peshitta: de cerca de 40 a meados de 200.
- 2) Autógrafos do Novo Testamento: de 50 a 100.
- 3) Targuns: de cerca de 1 a meados de 450.
- 4) Vetus Latina: entre 100 e 200.
- 5) Tradução para o saídico: por volta de 200.
- 6) Códice Sinaítico: entre 300 e 350.
- 7) Códice Vaticano: entre 300 e 350.
- 8) Tradução para o boáirico: entre 300 e 400.
- 9) Tradução para o etíope: de 300 a 678.
- 10) Tradução de Úfilas: por volta de 350.
- 11) Vulgata: de 382 a 405.
- 12) Códice Washingtoniano: por volta de 400.
- 13) Códice Alexandrino: por volta de 400.
- 14) Códice Efraimita: entre 400 e 500.
- 15) Tradução para o armênio: de 400 a uma data difícil de conjecturar.
- 16) Tradução para o georgiano: de cerca de 450 a uma data difícil de conjecturar.
- 17) Códice Beza: por volta de 500.
- 18) Códice Claromontano: entre 500 e 600.
- 19) Texto Massorético: de cerca de 550 a 1977.
- 20) Tradução para o árabe: de 631 a meados de 950.
- 21) Manuscritos da Sinagoga do Cairo: de cerca de 650 a meados de 1250.
- 22) Tradução de Cirilo e Metódio: de 863 a 885.
- 23) Tradução de Étienne de Anse: de cerca de 1150 a meados de 1250.
- 24) Tradução de John Wycliffe: 1382.
- 25) Texto Recebido: de 1515 a 1633.
- 26) Tradução de Jacques Lefèvre d'Étaples: 1530.
- 27) Tradução de Martinho Lutero: 1534.
- 28) Tradução de Pierre Robert Olivétan: 1535.
- 29) Tradução de William Tyndale: 1537.
- 30) Bíblia de Genebra: 1560.
- 31) Bíblia do Urso: 1569.
- 32) Bíblia do Cântaro: 1602.

- 33) Tradução de Giovanni Diodati: 1607.
- 34) Bíblia Douay-Rheims: 1610.
- 35) A King James: 1611.
- 36) Tradução de João Ferreira de Almeida: 1753.
- 37) Tradução de Antônio Pereira de Figueiredo: 1790.
- 38) Texto Crítico: de 1831 a 2012.
- 39) Tradução de Joaquim Martins de Carvalho: de 1845 a 1847.
- 40) Primeira revisão brasileira da tradução de João Ferreira de Almeida: 1879.
- 41) Versão Almeida Revista e Corrigida: 1898.
- 42) Tradução de Francisco Rodrigues dos Santos Saraiva: 1898.
- 43) Tradução de José Basílio Pereira: de 1902 a 1910.
- 44) Tradução de Duarte Leopoldo da Silva: 1903.
- 45) Tradução do Colégio da Imaculada Conceição: 1904.
- 46) Tradução Brasileira: 1917.
- 47) Tradução de Huberto Rohden: 1930.
- 48) Tradução de Matos Soares: 1932.
- 49) Tradução da Editora Ave-Maria: 1959.
- 50) Versão Almeida Revista e Atualizada: 1959.
- 51) Tradução de Meir Matzliah Melamed: 1962.
- 52) A Bíblia mais Bela do Mundo: ao longo da década de 1960.
- 53) Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas: 1967.
- 54) Versão Almeida revisada de acordo com os melhores textos: 1967.
- 55) Tradução do Pontifício Instituto Bíblico de Roma: 1967.
- 56) Tradução dos Missionários Capuchinhos: 1968.
- 57) Bíblia de Jerusalém: 1981.
- 58) Bíblia Viva: 1981.
- 59) Bíblia Vozes: 1982.
- 60) Bíblia na Linguagem de Hoje: 1988.
- 61) Almeida Edição Contemporânea: 1990.
- 62) Bíblia Pastoral: 1990.
- 63) Tradução Ecumênica: 1994.
- 64) Versão Almeida Corrigida Fiel: 1994.
- 65) Nova Versão Internacional: 2000.
- 66) Tradução da CNBB: 2001.

- 67) Bíblia do Peregrino: 2002.
- 68) Bíblia Hebraica: 2006.
- 69) Bíblia Sagrada de Aparecida: 2006.
- 70) Versão Almeida Século 21: 2007.
- 71) Versão Reina-Valera em Português: 2009.
- 72) A Torah e a B'rith Hadashah: 2009.
- 73) Bíblia Judaica Completa: 2010.
- 74) Bíblia Sagrada da Editora Escala: 2011.
- 75) A Mensagem: Bíblia em Linguagem Contemporânea: 2011.
- 76) Bíblia King James Atualizada: 2012.

4 – A DIMENSÃO IDEOLÓGICA DA ATIVIDADE TRADUTÓRIA E SEUS IMPACTOS NAS TRADUÇÕES DA BÍBLIA

A partir daqui, entraremos no objetivo primário da nossa tese. Neste capítulo, serão abordados aspectos de cunho mais teórico, relacionados com a esfera ideológica da tarefa tradutória, com vistas a mostrar que tais aspectos acabam se refletindo também nas traduções da Bíblia, assim como se refletem na tradução de qualquer tipo de texto, seja sensível ou não.

4.1 – A PRÁTICA DA TRADUÇÃO

Apesar de a atividade tradutória ser bastante antiga, a elaboração de teorias e reflexões sistematizadas e, principalmente, a consolidação dos Estudos da Tradução como área da Academia são fenômenos bem recentes. No que diz respeito aos primórdios da tarefa tradutória, Deslile e Woodsworth (1998, p. 19) apontam que é possível encontrar os primeiros indícios já nas civilizações remotas que precederam a era cristã, pois os escribas de tais povos, além de exercerem a maioria das funções administrativas, também eram os mentores da escrita, do ensino e da atividade tradutória, quando esta última se fazia necessária.

Entretanto, as evidências apontam que a prática da tradução literária só começaria a se difundir bem mais tarde, iniciando, ao que parece, com as traduções de obras gregas para o latim. É provável que um dos primeiros a se dedicarem a essa tarefa foi Lívio Andrônico (284 a.C. – 204 a.C.), que, além de ser considerado o criador da poesia épica romana, traduziu, em cerca de 248 a.C., a *Odisseia* de Homero para a língua latina. Mais de um século depois, em pleno domínio do Império Romano, as reflexões teóricas de Cícero (106 a.C. – 43 a.C.) inaugurariam no Ocidente a discussão sobre a tarefa tradutória, discussão essa que foi paulatinamente se tornando cada vez mais intensa, a tal ponto de se mostrar, nos dias atuais, bastante viva, elaborada e desenvolvida.

Porém, a História nos mostra que esse estágio não ocorreu de uma hora para outra. Há evidências de que, durante muito tempo, as reflexões que estiveram disponíveis sobre a tarefa tradutória consistiam essencialmente de comentários de tradutores a respeito dos seus próprios trabalhos, comentários esses que, no geral, eram apresentados no prefácio da tradução, trazendo relatos de experiências do próprio

tradutor e orientações preponderantemente prescritivas sobre a melhor maneira de traduzir.

Conforme indica Bassnett (2003, p. 96), é no período renascentista que apareceram os primeiros teorizadores da atividade tradutória, pois é possível notar que em tal época aflorou uma série de discussões teórico-reflexivas acerca das várias facetas, desdobramentos e interfaces dessa prática, discussões essas que quase sempre eram influenciadas e determinadas pelo momento histórico que estava sendo vivido. Desta forma, do Renascimento para cá, muito já se escreveu e se falou a respeito da tarefa tradutória. Tais discussões, em certo sentido, acabavam por retomar, desenvolver, redefinir e consolidar as ideias já existentes a respeito de como se deve proceder para tornar uma tradução bem recebida na cultura de chegada.

Mas, apesar de todo o debate que tem sido construído em torno da atividade tradutória até então, Bassnett (2003, p. 127), partindo do pressuposto idiossincrático de George Steiner sobre a História da Tradução, postula que, em matéria de teorias tradutivas, “embora haja uma profusão de testemunhos pragmáticos individuais, o leque de ideias teóricas é pequeno”. Nas palavras do próprio Steiner (1975, p. 109), citadas por Bassnett (2003, p. 127),

se mencionarmos São Jerônimo, Lutero, Dryden, Hölderlin, Novalis, Schleiermacher, Nietzsche, Ezra Pound, Valéry, Mackenna, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin e Quine, teremos referido a quase totalidade daqueles que disseram algo de fundamental ou inovador sobre a tradução.

Isso de certa forma vem a corroborar que muitas das ideias que atualmente estão disponíveis sobre a tarefa tradutória são, em grande parte, reformulações de algo já dito no passado, elaboradas sob outro pano de fundo sociocultural. Uma das implicações desse fato é que as ideias já consolidadas, além de muitas vezes ganharem nova roupagem, passam a ser o ponto de partida para novos direcionamentos. Por exemplo, nota-se que uma das questões que tem dominado o cenário mundial tanto da prática quanto das teorias da tradução é a controvérsia sobre os graus de liberdade que o tradutor pode ter ao transportar um texto para outra língua. Na verdade, essa tem sido uma das discussões centrais (possivelmente a principal) na área dos estudos tradutológicos, discussão essa que permanece desde Cícero até os dias de hoje, podendo

ser encontrada em razoável medida na literatura atualmente disponível sobre a atividade tradutória.

É válido mencionar que os dois extremos envolvidos nessa controvérsia (traduzir a letra ou traduzir o sentido) atualmente podem ser enquadrados em uma clássica dicotomia da Linguística e, por extensão, da História da Tradução: a interdependência entre forma e sentido. Deste modo, na literatura acumulada até então, é possível encontrar teóricos que se posicionam a favor da tradução da letra, bem como outros que ficam a favor da tradução do sentido, até aqueles que procuram buscar um ponto de equilíbrio, sem ficar totalmente a favor da literalidade absoluta e nem da recriação livre, visto que, provavelmente por entenderem que os dois extremos são inaceitáveis, defendem que os tipos intermediários são os modelos de tradução mais apropriados.

De qualquer forma, segundo destaca Furlan (2013, p. 286), a problemática da tradução não se limita a uma breve resposta à pergunta “tradução literal ou tradução livre, *ad verbum* ou *ad sensum*?”, e tampouco é consenso entre os teóricos de hoje em dia entendê-la dessa maneira. Foi certamente com base nessa ideia que começaram a surgir nas últimas décadas do século XX novas reflexões em torno da prática da tradução, as quais propõem pensarmos por um novo prisma as questões envolvidas nessa atividade. E um dos resultados é que, de uns tempos para cá, tem-se notado uma tendência de não mais limitar a tarefa tradutória à dicotomia *traduzir a letra ou traduzir o sentido*, que inevitavelmente acaba gerando uma visão de certa forma simplista dos estudos tradutológicos. Em vez disso, tem-se observado uma aceitação progressiva de enxergarmos o fenômeno tradutório de um modo mais abrangente, a saber, como uma prática discursiva que implica uma retextualização do original em uma outra cultura, em que é o texto na sua totalidade que passa a ser visto como unidade tradutiva, e não mais suas partes isoladas umas das outras.

4.2 – AS TOMADAS DE DECISÃO DO TRADUTOR E AS MARCAS IDEOLÓGICAS NO TEXTO DE CHEGADA

À primeira vista, a eleição antecipada de uma determinada estratégia ou procedimento de tradução (literal ou livre, por exemplo) pode dar a entender que o tradutor terá controle sobre o processo tradutório. Superficialmente, isso até procede. No entanto, há boas razões para crer que esse controle não é absoluto, pois, da mesma forma que as escolhas idiossincráticas de todo indivíduo são influenciadas, na sua maioria, tanto pelo meio socioeconômico e cultural onde vive

quanto pelos meios alternativos em que este opta por se inserir, não seria exagero pensar que isso também se reflete em várias medidas no trabalho de quem traduz, já que toda tradução demonstra ser o resultado de uma difícil e complexa atividade que envolve uma série de variáveis e uma intensa negociação entre dois universos socioculturais.

Em outras palavras, é razoável e prudente admitir que há vários motivos para crer que o tradutor é influenciado por uma série de fatores que definem sua maneira de traduzir, já que não restam dúvidas de que transportar um texto de uma língua para outra é uma imbricada atividade que envolve interpretação, transmutação, preenchimento de lacunas, produção de significados e, principalmente, apropriação do original. Junte-se a isso o fato de que, conforme aponta Hermans (1985, p. 9, tradução nossa), “toda tradução implica um grau de manipulação do texto fonte para um determinado objetivo”²². E junte-se também a isso o seguinte princípio apontado por Hatim e Mason (1990, p. 161, tradução nossa):

as ideologias encontram sua mais clara forma de expressão na linguagem. [...] O conteúdo do que fazemos com a linguagem reflete ideologias em diferentes níveis: léxico-semântico e sintático-gramatical²³.

Nessa mesma linha, Simpson (1993, p. 6, tradução nossa), informa que “um componente central do ponto de vista da linguística crítica é a convicção de que a linguagem reproduz ideologia”²⁴. Partindo desses pressupostos, parece razoável admitir que toda tradução é dotada de marcas ideológicas em alguma medida, já que fica difícil não concordar que toda tradução, da mesma forma que o original, é uma autêntica manifestação da linguagem e, como tal, também pode ser um veículo transmissor de ideologias. E uma análise sistemática de certos aspectos de determinadas traduções pode se converter na porta que permite acessar a corrente ideológica que influenciou as decisões dos tradutores.

²² No original: “all translation implies a degree of manipulation of the source text for a certain purpose”.

²³ No original: “Ideologies find their clearest expression in language. [...] The content of what we do with language reflects ideology at different levels: at the lexical-semantic level and at the grammatical-syntactic level”.

²⁴ No original: “a central component of the critical linguistic creed is the conviction that language reproduces ideology”.

No entanto, convém mencionar que existe a dúvida de se a manipulação ideológica que aparece em determinados textos traduzidos é consciente ou é uma reprodução bastante inconsciente do meio do qual o tradutor é parte integrante. Ou seja, não há como saber ao certo se o tradutor que insere aspectos ideológicos estranhos ao original em determinados pontos do texto de chegada está agindo por si só ou reproduzindo, consciente ou inconscientemente, um sistema que recebeu do meio em que está inserido. A propósito, conforme postula Gentzler (2002, p. 216, tradução nossa), “a ideologia funciona de forma engraçada – uma parte é consciente e outra é inconsciente²⁵”. Seja como for, é certo que uma investigação metódica pode trazer à tona as, nem sempre fáceis de identificar, opções tradutórias dotadas de implicações ideológicas que podem ser encontradas em várias medidas não em todos, mas em determinados discursos escritos traduzidos.

No que se refere especificamente às questões ideológicas envolvidas na tarefa tradutória, Fawcett (2005, p. 110, tradução nossa), ao apresentar suas considerações sobre ideologia e tradução, pontua que,

na atmosfera científica e tecnológica do início e metade do século vinte, houve por um tempo o sentimento de que a teoria linguística tinha fornecido uma base “científica” para situar a tradução de uma forma que deveria tornar a manipulação ideológica uma coisa do passado²⁶.

Parece então que, na época mencionada por Fawcett, havia já um certo reconhecimento de que a manipulação ideológica na atividade tradutória seria uma realidade. No entanto, temos de admitir que seria ilusório esperar que o avanço na área dos estudos da linguagem fosse capaz de inibir a inserção de ideologias em discursos escritos traduzidos. Ao invés disso, o que se tem notado é que as teorias linguísticas podem muito bem servir de metodologia para revelar as manipulações ideológicas que têm acompanhado a tarefa tradutória em diversas medidas. Sobre esse tema, Fawcett (2005, p. 107, tradução nossa) postula que,

²⁵ No original: “Ideology works on funny ways – some of it conscious and some of it unconscious”.

²⁶ No original: “In the scientific and technological atmosphere of the early and mid-twentieth century, there was for a time a feeling that linguistic theory had provided a ‘scientific’ basis for grounding translation in a way that should make ideological manipulation a thing of the past”.

se assumirmos a definição de ideologia como um conjunto de crenças orientadas para a ação (Seliger, 1976, p. 91-92, citado em Ireland, 1989, p. 31), e se aceitarmos essas crenças, mesmo onde elas se autodefinirem estéticas, religiosas ou poéticas, com o intuito de serem políticas no sentido de que a aplicação delas estabelece relações de domínio, então podemos ver como, ao longo dos séculos, indivíduos e instituições aplicaram suas crenças particulares para produzir determinados efeitos por intermédio da tradução²⁷.

A propósito, Tymoczko (2013, p. 118) postula que

a ideologia de uma tradução não reside simplesmente no texto traduzido, mas no modo de expressão e na postura do(a) tradutor(a), bem como na relevância dessa tradução para o seu público.

Lembrando, é evidente que o modo de expressão e a postura de quem traduz são condicionados por uma série de fatores que definem a maneira não só de interpretar, mas também de verter o texto fonte para um outro universo sociocultural. Acerca desse tema, Mojola e Wendland (2003, p. 8, tradução nossa) informam mais especificamente que

os teóricos da tradução, em geral, têm reconhecido que a leitura, a interpretação e a tradução de textos são influenciadas por pressupostos, suposições, preconceitos, tendências, sistemas de valores e de crenças, tradições, visões de mundo, ideologias e interesses. Os leitores não têm acesso ao original puro, ou ao pensamento puro do autor do original. Eles interpretam o texto através das lentes da linguagem, valendo-se da sua experiência, idioma, sistema de crenças, circunstâncias, interesses,

²⁷ No original: “If we accept the definition of ideology as an action-oriented set of beliefs (Seliger 1976:91-2, quoted in Ireland 1989: 131), and if we assume those beliefs, even where they call themselves aesthetic, religious or poetic, to be political in the sense that their application establishes relations of dominance, then we can see how, throughout the centuries, individuals and institutions have applied their particular beliefs to the production of certain effects in translation”.

necessidades e agendas²⁸.

Além disso, no que tange aos dois clássicos procedimentos de tradução, é digno de nota que Kelly (1979, p. 70,74), citado por Fawcett (2005, p. 108), vê um fator ideológico por trás da disputa na Idade Média e no Renascimento acerca da tradução livre e da tradução literal. O próprio Fawcett, além de apoiar a tese de Kelly, diz que os debates contemporâneos sobre estratégias de tradução são reformulações ideologicamente motivadas daquela antiga disputa.

Outro ponto que merece destaque é o fato de que, na tradução de determinados textos, parece haver uma tênue linha entre o que constitui liberdade criativa e expressiva e o que constitui manipulação ideológica, quer seja devido às escolhas idiossincráticas conscientes do tradutor ou à mera reprodução inconsciente do seu meio. Na verdade, parece que a tendência é essa tênue linha ser ultrapassada, pois, conforme aponta Lefevere (1992, p. 39, tradução nossa),

em cada nível do processo tradutório, pode ser demonstrado que, quando questões linguísticas entram em conflito com questões de natureza ideológica e/ou poética, essa última tende a prevalecer²⁹.

Neste caso, essa, digamos, “ambiguidade pragmática” pode ser a ponte para a inserção de determinados aspectos ideológicos em lugares específicos de um discurso traduzido. Segundo Fawcett (2005, p. 107, tradução nossa),

se, por um lado, a ideologia está mesmo implicada em cada aspecto da vida humana, então, a cada passo da jornada, a tradução se torna repleta de potenciais acusações de imperialismo. [...] Se, por outro lado, como diz Rocher (1993, p. 16) – repetindo o clichê desconstrucionista –

²⁸ No original: “translation theorists generally have come to recognize that the reading, interpretation and translation of texts are influenced by presuppositions and assumptions, prejudices and biases, value systems and belief systems, textual traditions and practices, world views, ideology and interests. Readers have no access to the pure original, or to the pure thought of the original author. They interpret text through the lens of language, their experience, language, belief system, circumstances, interests, needs, and agendas”.

²⁹ No original: “on every level of the translation process, it can be shown that, if linguistic considerations enter into conflict with considerations of an ideological and/or poetological nature, the latter tend to win out”

'l'originnaire est introuvable' (o original não pode ser encontrado'), então todas as divergências se tornam aceitáveis, precisando apenas de uma ideologia para justificá-las, porque não há original a ser copiado e porque a "ímpetuosa hierarquia" que confere prioridade ao texto fonte pode ser subvertida em favor da cultura de chegada³⁰.

E Fawcett (2005, p. 107, tradução nossa) ainda diz mais:

se o significado original não existe e se o trabalho [tradução] depende da infinitude do significado que se dá no jogo do significante, então várias formas de ADAPTAÇÃO tornam-se justificáveis como a principal estratégia de tradução³¹.

Conforme sugere Bassnett (2003, p. 107), ao apresentar o conceito de tradução defendido por John Dryden (1631-1700) e Alexander Pope (1688-1744), é possível que as eventuais manipulações na atividade tradutória tenham a ver com um

elemento que transcende a questão do debate entre excesso de fidelidade e liberdade excessiva, que é a questão do dever moral do tradutor para com o seu leitor contemporâneo.

Dentro do mesmo espírito de manipulação que parece sempre ter acompanhado a atividade tradutória em alguma medida, Bassnett (2003, p. 107) registra que

o impulso para clarificar e tornar acessível a essência de um texto conduziu a um elevado número de reformulações de textos antigos para

³⁰ No original: "If, on the one hand, ideology is indeed implicated in every aspect of our human situation, then translation becomes fraught with potential accusations of imperialism every step of the way. [...] If, on the other hand, as Rocher (1993:16) says – echoing the deconstructionist cliché – *'l'originnaire est introuvable'* ('the origin cannot be found'), then all deviations become permissible, needing only the motivation of an ideology to justify them, because there is no original to be copied and because the 'violent hierarchy' which gives primacy to the source text can be overturned in favour of the target culture".

³¹ No original: "If original meaning does not exist and if the work lives on in the endlessly deferred meaning of the play of signifier, then various forms of ADAPTATION become justified as the main translation technique."

adequá-los aos padrões contemporâneos de linguagem e de gosto.

De qualquer forma, quando se assume que o tradutor também é condicionado pelo dever moral que tem de cumprir para com o seu leitor, parece então que está sendo revelada aí uma faceta política da prática tradutória. Tal faceta seria a da tradução como reescrita a serviço do poder, que parece nada mais ser do que uma das formas pelas quais a manipulação ocorre, a qual Lefevere (1992, p. vii, grifo nosso) afirma possuir um lado positivo e um negativo, quando diz que

(re)escrita é manipulação, realizada a serviço do poder, e, em seu aspecto positivo, pode ajudar no desenvolvimento de uma literatura e de uma sociedade. As reescritas podem introduzir novos conceitos, novos gêneros, novos recursos, e a história da tradução é também a história da inovação literária, do poder formador de uma cultura sobre outra. Mas a reescrita também pode reprimir a inovação, distorcer e controlar.

Além disso, é digno de nota que Lefevere e Bassnett (1990, p. 10) associam a atividade tradutória à manipulação partindo do pressuposto de que a tradução é uma reescrita de um texto produzido em um outro universo sociocultural e que, como toda reescrita, independente da intenção com que foi produzida, estaria refletindo uma ideologia e uma poética. Em outras palavras, uma reescrita, se assumida como sendo a reformulação em um novo contexto de algo já dito em outro, pode ser manipulada e fundada em juízos de valor, sendo, portanto, um palco propício para disputas ideológicas.

4.3 – OS IMPACTOS NA TRADUÇÃO DA BÍBLIA

Como vimos, a atividade tradutória é de fato uma prática complexa que está sujeita a uma série de influências, e convém reconhecer que as diversas variáveis que permeiam o seu desenrolar não poderiam deixar de estarem presentes também na tradução de textos sensíveis como a Bíblia. Porém, sendo a Bíblia um texto sobre o qual uma série de grupos religiosos constrói sua base doutrinária, pode-se concluir que a sua tradução acaba sendo ainda mais complexa e geradora de disputas do que a de outros gêneros do discurso pertencentes à categoria dos textos sensíveis, tanto é que hoje em dia

podemos encontrar muitos pensamentos divergentes sobre certos temas que são abordados nessa obra, o que, por conseguinte, têm acumulado ao longo do tempo várias correntes interpretativas e maneiras típicas de tradução, que por vezes destoam do sentido do texto fonte. A propósito, conforme Proença (2009, p. 51),

dentro da história da Bíblia, vemos que seus tradutores nem sempre procuraram aproximar-se ao máximo do sentido original do texto, mas muitas vezes colocaram suas ideias e opiniões sob a justificativa de traduzir as Escrituras.

Além disso, é necessário atentar para uma outra faceta imbricada na tradução de textos religiosos, sobre a qual Gohn (2001, p. 149) discorre da seguinte maneira:

o que se observa com esse tipo de texto é que, diferentemente do que pode ocorrer com a maioria de outros tipos de texto, há um grande envolvimento emocional por parte dos usuários e reações extremadas por parte dos ouvintes/leitores podem ser esperadas e têm acontecido na história da tradução, se pensarmos, por exemplo, nos tradutores da Bíblia que perderam a vida por terem vertido dessa ou daquela forma o texto sagrado.

Ou seja, percebe-se que, enquanto texto sagrado fundamentador de grupos religiosos, a Bíblia acaba assumindo um caráter não apenas instrucional e canônico, mas também sentimental, tendo em vista que costuma envolver emocionalmente tanto os fiéis quanto os seus líderes, determinando normas, regras de comportamento e despertando neles uma certa reverência. Não é por menos que Gohn (2001, p. 148) também observa que “os textos sagrados têm como matéria-prima materiais linguísticos que podem mostrar-se voláteis e explosivos”, o que de certa forma explica as controvérsias que tem havido ao longo dos séculos envolvendo traduções da Bíblia.

E parece que uma das primeiras controvérsias ocorreu já nos primórdios do Cristianismo, quando os primeiros estudiosos cristãos passaram a fazer uso da Septuaginta (cf. seção 2.1), a qual já tinha conquistado um lugar de destaque tanto entre as primeiras gerações de

cristãos quanto entre os judeus helenistas. A Septuaginta, segundo informa Soares (2009, p. 56), era

a fonte da apologia cristã na controvérsia com os judeus. O argumento dos cristãos na defesa de sua fé contra os judeus era baseado nela e isso deixava os judeus em situação desconfortável, pois essa tradução veio deles. Assim, de forma gradual, ela foi rejeitada. [...] Essa reação judaica se intensificou quando a Igreja tomou a Septuaginta como seu Antigo Testamento em grego.

Nessa mesma linha, Bruce (2011, p. 47) diz que

os cristãos se apropriaram tão completamente da Septuaginta como a versão deles das Escrituras [AT] que os judeus ficaram mais e mais desiludidos com ela.

Deste modo, também de acordo com Bruce (2011, p. 61), o que acabou acontecendo é que

a tradição judaica [...] tornou-se crescentemente cuidadosa em excluir traduções ou interpretações que antes eram bastante aceitas, mas que agora poderiam se mostrar muito úteis a um propósito cristão.

E o resultado, conforme apontam Bruce (2011, p. 47) e Soares (2009, p. 57), é que foram produzidas novas versões em grego do Tanakh para uso dos judeus, dentre as quais se destacaram a tradução bastante literal de Áquila, feita por volta de 130 d.C., e outras duas, mais idiomáticas, uma saída das mãos de Símaco, em 170 d.C., e outra de Teodócio, em meados de 190 d.C.. Isso parece indicar que o principal motivo do gradual abandono da Septuaginta pelos judeus de fala grega e o surgimento de novas versões em grego do Tanakh provavelmente foram impulsionados por conflitos ideológico-doutrinários entre judeus e cristãos envolvendo questões de ordem interpretativa e tradutória no que tange aos escritos do chamado AT, conflitos esses que, como acabamos de ver, existiam já nos primeiros séculos do Cristianismo.

E os embates ideológico-doutrinários envolvendo traduções da Bíblia não pararam por aí. Segundo informa Norton (1984, p. 61-63,

tradução nossa), citado em Fawcett (2005, p. 108), a atividade tradutória também

era usada nas linhas de batalha da Teologia: os teólogos de Francisco [ou François] I [1494-1547] da França se opunham às traduções literais do Antigo Testamento porque elas agradavam à tradição judaica no que diz respeito a leituras não alegóricas que iam contra a tradição cristã³².

Uma situação análoga aconteceu em pleno século do grande boom da Reforma Protestante, quando as traduções da Bíblia para as línguas vernáculas começaram a se multiplicar. Em 1561, o teólogo Friedrich Staphylus (1512-1564), ex-protestante reconvertido ao Catolicismo, publicou uma crítica ferrenha à tradução da Bíblia feita por Martinho Lutero, um dos principais ícones do Protestantismo. Staphylus cita e analisa várias passagens bíblicas retiradas da tradução de Lutero, revelando as supostas ideologias luteranas que estariam por trás delas. É de se notar que Staphylus (2012, p. 321), provavelmente impulsionado por um desejo de combater o iminente movimento protestante que ameaçava cada vez mais a hegemonia da Igreja Católica Romana, construiu uma argumentação ideológica centrada na tese de que o reformador de Wittenberg

adulterou terrivelmente o texto em centenas de passagens, fazendo acréscimos em algumas delas, dilacerando outras, enfim, mutilando ou enxertando as Escrituras de modo a dar um lastro de sua doutrina luterana e pintar com belas tintas as mais horrendas heresias. [...] Ele a seu bel-prazer manipulou toda a Bíblia Sagrada, saqueando-a, furtando-a, conspurcando-a ou subvertendo-a.

É possível que o que tenha dado “liberdade” a Lutero para supostamente inserir seus pontos de vista, detectados por Staphylus, em determinadas passagens bíblicas, foi o fato de o reformador de Wittenberg, conforme observa Furlan (2006, p. 93), ter feito sua

³² No original: “translation was used in the battle lines of theology (1984:61-3): the theologians of Francis I of France were opposed to literal translations of the Old Testament because such translations lent comfort to the Jewish tradition of non-allegorical readings which went counter to the Christian tradition”.

tradução levando em conta uma teoria tradutiva retórica e de estilo popular, “não com fins puramente estéticos, mas sobretudo comunicativos”. Furlan (2006, p. 93) postula que

o Reformador traduzia adaptando o texto à mentalidade e ao espírito dos homens de seu tempo a fim de dar a compreender as realidades históricas, culturais e sociais relatadas na Bíblia e próprias de uma sociedade distanciada no tempo e no espaço. As diretrizes básicas de sua ‘teoria’ da tradução são a hermenêutico-teológica (interpretação dos textos bíblicos apoiada na Teologia e nos instrumentais oferecidos pela Filologia) e a linguístico-retórica (domínio nas línguas envolvidas e (re)produção de um texto literário na tradução).

Quando levamos em conta que Lutero é um homem do Renascimento, então fica fácil notar que ele não está agindo deste jeito apenas por agir, mas certamente porque o momento histórico está pedindo um procedimento tradutivo renascentista e comprometido ao máximo com o contexto histórico que estava sendo vivido.

No século seguinte (XVII), podemos notar que ocorreu uma outra controvérsia envolvendo traduções da Bíblia, quando surgiu a chamada *King James Version*, ou seja, a tradução para o inglês encomendada pelo rei James I da Inglaterra e lançada em 1611, a princípio para ser usada em prol da Igreja Anglicana. No prefácio da edição brasileira do *Novo Testamento King James – Edição de Estudo* (2007, p. 7), que segue o mesmo modelo da King James inglesa, encontramos o seguinte:

planejada inicialmente a pedido do rei Tiago [James], por volta de 1607, a King James era um trabalho para corrigir alguns “excessos Calvinistas” observados na tradução da Bíblia de Genebra.

Barnstone (1993, p. 209, tradução nossa) fornece alguns detalhes que desencadearam o surgimento da *King James Version*. De acordo com esse autor,

após a ascensão de Elizabeth, veio à luz a Bíblia de Genebra (1557-1560), cujo principal tradutor

foi William Whittingham, cunhado de João Calvino. Essa Bíblia possuía [...] comentários calvinistas e representava o tão falado Protestantismo liberal³³.

Assim, ainda de acordo com Barnstone (1993, p. 214, tradução nossa),

ao declarar a necessidade de uma nova versão, James atacou a Bíblia de Genebra [...] como sendo a pior tradução. As razões dele eram provavelmente mais políticas do que estéticas. Ele era contra as notas calvinistas na Bíblia de Genebra, o que a tinha tornado inaceitável para os líderes da Igreja Anglicana, e não permitiu nenhuma nota na nova versão³⁴.

Como se vê, as traduções da Bíblia tinham (e tem) o poder de transportar atitudes ideológico-doutrinárias específicas. O caso acima se torna justificável quando se leva em conta que a Bíblia de Genebra, lançada em 1560, foi produzida em contexto onde predominava a visão teológica de João Calvino, outro marco da Reforma Protestante.

Além desse episódio, Barnstone (1993, p. 209-210) cita um outro exemplo de conflito ideológico propiciado pela tradução da Bíblia naquela mesma época. Esse autor aponta que alguns estudiosos católicos da Inglaterra, mesmo não gostando da ideia de haver Bíblias na língua do povo, sentiram-se obrigados a abdicar desta convicção, a fim de reagir contra as edições protestantes que estavam aumentando cada vez mais. Assim, veio à luz a Bíblia Douay-Rheims, que é a primeira iniciativa conhecida da Igreja Católica na Inglaterra em disponibilizar a Bíblia na língua do povo comum. Seu NT veio a público em 1582, e a Bíblia completa, em 1610. Mas a contrarreação do Protestantismo foi quase imediata: em 1583, o puritano William Fulke publicou o seguinte acerca do NT da versão Douay-Rheims, conforme transcrito por Barnstone (1993, p. 210, tradução nossa):

³³ No original: “After Elizabeth’s ascension came the Geneva Bible (1557-1560), whose leading translator was William Whittingham, Calvin’s brother-in-law. It was [...] with Calvinist commentary and representing so-called liberal Protestantism”.

³⁴ No original: “When in declaring the need for a new version James attacked the Geneva [...] as the worst translation, his reasons were probably more political than aesthetic; he was opposed to the notes in the Calvinist Geneva (and allowed none in the new version), which had made it unacceptable to Anglican Church leaders”.

o texto do Novo Testamento de Jesus Cristo, traduzido do latim vulgar pelos papistas do *Traiterous Seminarie* de Rheims, contendo comentários nos livros e capítulos e apontamentos que pretendem revelar as corrupções de diversas traduções e esclarecer as controvérsias dos dias atuais³⁵.

E há muitas e boas razões para crer que hoje em dia a situação não mudou. Pelo contrário, uma análise comparativa das atuais traduções bíblicas disponíveis no mercado pode ajudar a perceber que os embates ideológico-doutrinários estão mais vivos do que nunca. Por causa da atual facilidade de acesso à Bíblia e do surgimento de novos grupos religiosos que, em tese, constroem sua base doutrinal a partir dessa obra, não é de se admirar que suas leituras, interpretações e especificidades de tradução tenham se ampliado grandemente. Aliás, conforme lembra Pym (2011, p. 109, tradução nossa), “a maneira como um texto é interpretado está obviamente relacionada com a maneira como ele será traduzido³⁶”. E, no caso da Bíblia, não é muito difícil de perceber que essa questão apresenta diferenciais, já que estamos diante de uma coletânea composta de livros originalmente codificados em línguas atreladas a contextos históricos e situacionais muito distantes no tempo, o que parece tornar a leitura mais difícil e geradora de um número maior de interpretações antagônicas.

Dada essa divergência, não é de se estranhar que atualmente sejam encontradas traduções da Bíblia que vieram à luz para transmitir não apenas o conteúdo do texto fonte, mas também os posicionamentos dos tradutores acerca de alguns temas que são abordados nessa obra. Tal concepção traz à tona o que parece ser uma outra faceta da atividade tradutória: ao contrário do texto fonte, cuja produção envolve apenas a voz do autor, um texto traduzido, por outro lado, contém a voz do autor e, em maior ou menor medida, a do tradutor, em que não se pode ignorar que a voz deste último tende a se sobressair em alguns momentos.

³⁵ No original: “The text of the New Testament of Jesus Christ, translated out of the vulgar Latine by the papists of the Traiterous Seminarie at Rheims, with arguments of books, chapters and annotations, pretending to discover the corruptions of divers translations, and to clear the controversies of these days.”

³⁶ No original: “The way you interpret a text is obviously connected with the way you would translate it”.

5 – AS MARCAS IDEOLÓGICO-DOCTRINÁRIAS NAS PRIMEIRAS TRADUÇÕES BRASILEIRAS COMPLETAS DA BÍBLIA

Neste capítulo, consta a parte prática relativa ao objetivo primário da nossa tese, em que procuramos pôr em evidência as marcas ideológico-doutrinárias que podem ser observadas nas traduções brasileiras da Bíblia que compõem o nosso *corpus*. Recapitulando, nossa exposição consiste de uma análise comparativa cujo foco recairá na tradução de passagens que costumam gerar controvérsias entre os grupos religiosos, tendo em vista que, lembrando, tais passagens parecem ser as que mais possibilitam acessar as diferenças discursivas que por vezes saltam à vista quando se compara o original com a tradução ou mesmo quando diferentes traduções são comparadas entre si. Dito isto, nossa exposição será feita com base no seguinte procedimento:

- a) Tomar a tradução literal das passagens selecionadas ou de um excerto delas ou ainda de uma palavra específica e comparar com as traduções propostas pelo *corpus*, pondo em destaque as diferenças que certamente se deram por motivos ideológico-doutrinários.
- b) Na medida do possível, identificar qual ideologia doutrinária influenciou a decisão dos tradutores e apontar o quê no texto de chegada está caracterizando essa ideologia (escolha lexical, acréscimo de termos entre colchetes, escolha de um termo ou expressão cunhada pelo grupo na sua literatura doutrinária, entre outros).
- c) Mostrar que as traduções das passagens analisadas não fugiram totalmente do original, embora apresentem diferenças significativas em pontos específicos, as quais certamente têm sua explicação em questões ideológico-doutrinárias.
- d) Mostrar que as interferências ideológico-doutrinárias por vezes induzem à tomada de decisão X, que resulta na tradução Y, pois os tradutores certamente querem atingir o resultado Z.

Mas, antes de apresentarmos os exemplos que selecionamos para

comprovar a nossa tese, atentemos para as siglas que serão utilizadas para nos referirmos a cada tradução que compõe o *corpus*:

TB	Tradução Brasileira
TEAV	Tradução da Editora Ave-Maria
TNMES	Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas
TEB	Tradução Ecumênica da Bíblia
BH	Bíblia Hebraica
TBH	A Torah e a B'rith Hadashah

5.1 – A NARRATIVA DA CRIAÇÃO

Quadro 1 – Traduções propostas para Gênesis 1:1-2

TB (p. 3)	1 No princípio criou Deus o céu e a terra. 2 A terra, porém, era sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, mas o <u>espírito de Deus</u> pairava por cima das águas.
TEAV (p. 49)	1 No princípio, Deus criou o céu e a terra. 2 A terra estava sem forma e vazia; as trevas cobriam o abismo e o <u>Espírito de Deus</u> pairava sobre as águas.
TNMES (p. 15)	1 No princípio Deus criou os céus e a terra. 2 Ora, a terra mostrava ser sem forma e vazia, e havia escuridão sobre a superfície da água de profundidade; e a <u>força ativa de Deus</u> movia-se por cima da superfície das águas.
TEB (p. 24)	1 Quando Deus iniciou a criação do céu e da terra, 2 a terra era deserta e vazia, e havia treva na superfície do abismo; o <u>sopro de Deus</u> pairava na superfície das águas.
BH (p. 11)	1 No princípio, ao criar Deus os céus e a terra, 2 a terra era sem forma e vazia, e havia escuridão sobre a face do abismo, e o <u>espírito de Deus</u> pairava sobre a face das águas.

TBH (p. 1)

1 No princípio criou Elohim os céus e a terra. 2 E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; e o Ruach de Elohim se movia sobre a face das águas.

Vejam os diferentes pressupostos que nortearam a tradução da parte sublinhada. O quadro acima revela que a TB, a TEAV e a BH trazem *Espírito de Deus*, que é a tradução já consagrada de *Ruach Elohim*, expressão hebraica subjacente à parte grifada. Houve variações na TNMES (força ativa de Deus), na TEB (sopro de Deus) e na TBH (Ruach de Elohim). A variação da TEB é explicada pela polissemia do termo hebraico *ruach*, que pode significar, conforme Soares (2008, p. 142), *vento, mente, espírito (de uma pessoa ou de um deus)* e ainda *sopro* ou *fôlego*.

Quanto à TBH, ela optou por manter no texto de chegada a expressão original, atitude que não deixa de ter suas implicações ideológico-doutrinárias. Acerca do termo *ruach*, o que pode ter levado os tradutores a não vertê-lo foi o fato de quererem preservar no texto de chegada todos os aspectos expressivos da palavra, algo que eles, de certo modo, conseguem atingir com o dicionário de palavras-chave constante no prefácio da tradução. Ou pode ser também que os tradutores não tinham certeza sobre em que sentido o termo *ruach* foi empregado na passagem, pois, segundo Gabel e Wheeler (2003, p. 215), não se sabe ao certo qual significado o escritor de Gênesis tinha em mente ao registrar que o *ruach* de (ou vindo de) Deus se movia na superfície das águas, pelo que esses autores concluem que se trata de um caso em que o contexto não é suficiente para determinar o sentido exato do termo.

Já no que diz respeito à TBH ter mantido *Elohim* no texto alvo, a motivação ideológico-doutrinária certamente foi outra. A propósito, uma das características dessa versão é preservar tal palavra no texto traduzido, nas ocorrências em que ela está se referindo à divindade judaico-cristã. E o prefácio (p. 3-4) esclarece por que a TBH não traduziu *Elohim* por *Deus*, que, aliás, é o termo utilizado pela grande maioria das versões bíblicas hoje disponíveis. Logo na primeira página do prefácio, os responsáveis pela tradução discorrem sobre a etimologia da palavra latina *deus* e concluem que se trata de um termo originário de contextos pagãos, visto ser cognato de *Zeus*, que, segundo Lurker (1993, p. 227), é a Divindade suprema dos gregos, os quais eram politeístas, em oposição aos judeus e cristãos, que são monoteístas. Chouraqi (1996, p.

355) confirma esse pensamento, informando que os linguistas veem em *théos* (palavra grega que provavelmente originou o termo latino *deus*) uma longínqua derivação de Zeus.

E parece que foi com base nessa premissa que os tradutores da TBH fizeram questão de registrar que não usam e não recomendam usar na Bíblia um termo que, na visão deles, possui origem pagã, razão pela qual dão a entender que mantiveram *Elohim* no texto em português. Apesar disso, convém observar que esta solução tradutória, embora destoe das demais versões analisadas, demonstra não ter se afastado do original. Agora, no que diz respeito à TNMES, não podemos afirmar o mesmo, tendo em vista que *força ativa* parece não corresponder a nenhum dos significados apontados pelos especialistas para o termo *ruach*. Mas há uma explicação ideológico-doutrinária para os tradutores terem se distanciado do original nesse lugar específico do texto de chegada, e tem a ver com o fato de as Testemunhas de Jeová (doravante TJs) não aceitarem um dos principais dogmas do Cristianismo tradicional: a doutrina da Trindade.

Segundo González (2009, p. 322), tal doutrina considera que, ao mesmo tempo em que a Divindade judaico-cristã é uma só, ela existe em três pessoas integralmente e igualmente divinas, que são designadas pelos títulos *Pai* (primeira pessoa), *Filho* (segunda pessoa) e *Espírito Santo* (terceira pessoa). Porém, Bowman Jr. (2008, p. 13) adverte que as três pessoas da Trindade não são três deuses ou três partes de Deus³⁷, mas três distinções pessoais dentro de Deus, com cada uma das quais sendo integralmente Deus, possuindo e compartilhando a mesma essência e estando em pé de igualdade com as demais. Não restam dúvidas de que se trata de uma formulação teológica que não pode ser totalmente sondada e compreendida pela razão humana, tanto é que os estudiosos das religiões, bem como os próprios teólogos em geral, costumam reconhecer que a doutrina da Trindade é uma das áreas mais difíceis da Teologia cristã.

Isto posto, na visão do Cristianismo, o *Ruach Elohim* em Gênesis 1:2 tem sido tradicionalmente interpretado como uma referência à terceira pessoa da Trindade (o Espírito Santo), pelo que a tradução clássica para o referido sintagma tem sido *Espírito de Deus*. No entanto, além de a doutrina da Trindade não fazer parte do sistema de crenças das TJs, elas acreditam que o Espírito Santo, costumeiramente grafado com iniciais minúsculas em suas publicações, não é uma pessoa, conforme

³⁷ Utilizaremos o termo *Deus* (com inicial maiúscula) para nos referirmos à divindade judaico-cristã, pois foi dessa forma que se convencionou designá-la.

podemos observar pelo seguinte trecho do livreto doutrinário *O que Deus requer de nós?* (1996, p. 22, grifo nosso): “é Jeová uma Trindade – três pessoas em um só Deus? Não! [...] Deus não é uma Trindade. [...] O espírito santo não é pessoa; é a força ativa de Deus”.

Dessa forma, apesar de o texto da TNMES não ter se afastado totalmente do original, percebe-se que, ao traduzirem *ruach* por *força ativa*, os tradutores inseriram uma crença peculiar às TJs em um lugar específico da sua tradução da Bíblia, certamente porque estavam compromissados com uma linha interpretativa que conflita com o significado tradicional que o termo hebraico possui em Gênesis 1:2. Além disso, tal atitude não deixa de condizer com o escopo do projeto tradutivo, já que uma tradução da Bíblia destinada às TJs dificilmente teria uma meta que não fosse um produto final alinhado com a maneira desse grupo religioso interpretar determinados assuntos que são abordados no seu texto fundamentador.

5.2 – O NOME DA DIVINDADE JUDAICO-CRISTÃ

Quadro 2 – Traduções propostas para o Salmo 83:18

TB (p. 570)	Para que saibam que só tu, cujo nome é <u>Jeová</u> , és o Altíssimo sobre toda a terra.
TEAV (p. 723)	E que reconheçam que só vós, cujo nome é <u>Senhor</u> , sois o Altíssimo sobre toda a terra.
TNMES (p. 736)	Para que as pessoas saibam que tu, cujo nome é <u>Jeová</u> , somente tu és o Altíssimo sobre toda a terra.
TEB (p. 1097)	Que saibam que levas o nome de <u>SENHOR</u> , só tu, o Altíssimo sobre a terra inteira.
BH (p. 652)	Saberão, então, que Tu, cujo Nome é <u>Eterno</u> , és único, e que Tu, ó Altíssimo, és o Soberano de toda a terra.
TBH (p. 402)	Para que saibam que tu, a quem só pertence o nome de <u>YHWH</u> , és o Altíssimo sobre toda a terra.

Essa passagem é apenas uma das inúmeras que registram o nome em hebraico do deus de Israel, que, apesar de parecer ser o mais sagrado de todos os nomes divinos que encontramos na Bíblia, é o mais comumente empregado, sendo que Mettinger (2008, p. 37) informa que ele aparece mais de 6800 vezes no chamado AT. As partes sublinhadas do quadro acima nos mostram que o nome divino foi representado de quatro maneiras diferentes pelo nosso *corpus*: Jeová, Senhor, Eterno e YHWH. Diante dessa diversidade, é inevitável que se questione o que está por trás dessas formas de representação. Conforme procuraremos expor, a escolha do nome que vai designar a Divindade em determinada tradução da Bíblia quase sempre é guiada por questões doutrinárias.

No texto original hebraico do AT, a palavra genérica mais comumente utilizada para designar a divindade judaico-cristã é *Elohim*, cuja tradução consagrada é *Deus*. Em Êxodo 3:13-15, a Bíblia registra que essa divindade tem um nome próprio, o qual teria sido revelado ao patriarca Moisés por meio de uma sarça em chamas, sendo que a própria narrativa sugere que o significado desse nome é *Eu Sou*. Vejamos, na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 106):

Moisés disse a Deus: “Quando eu for aos filhos de Israel e disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’; e me perguntarem: ‘Qual é o seu nome?’, que direi?” Disse Deus a Moisés: “Eu sou aquele que é.” Disse mais: “Assim dirás aos filhos de Israel: ‘EU SOU me enviou até vós.’” Disse Deus ainda a Moisés: “Assim dirás aos filhos de Israel: ‘Iahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. Este é o meu nome para sempre, e esta será a minha lembrança de geração em geração’.

Atualmente, o nome da Divindade costuma ser mencionado como *tetragrama*, visto ser constituído de quatro consoantes hebraicas, assim transliteradas: YHWH. Porém, a pronúncia correta do tetragrama se perdeu no tempo, quando, segundo Gabel e Wheeler (2003, p. 242), em algum momento durante ou após o término do exílio³⁸, houve uma reforma na antiga fê judaica, ocasião em que os judeus teriam passado a observar com mais afincos os preceitos alegadamente divinos deixados por Moisés. Uma das mudanças, provavelmente baseada no

³⁸ Conforme a Bíblia de Estudo Nova Versão Internacional (2003, p. xiii), o término do exílio ocorreu paulatinamente: em 538 a.C., o primeiro grupo retorna à terra de Israel; em 458 a.C., regressa o segundo; e, em 432 a.C., foi a vez do terceiro e último grupo.

mandamento prescrito em Êxodo 20:7³⁹, foi que o nome da Divindade passou a ser considerado santo demais para ser manchado pelos impuros lábios humanos. Assim, as autoridades religiosas do Judaísmo teriam adotado a seguinte estratégia: qualquer referência ao nome pessoal do deus de Israel dali em diante deveria ser feita com o título hebraico *Adonai*, que significa *Senhor*. Tal regra se fixou e permanece até hoje dentro das linhas do Judaísmo.

Quando as primeiras traduções da Bíblia começaram a ser feitas, parece que a solução adotada para marcar o caráter impronunciável do nome hebraico de Deus foi substituí-lo no texto alvo por um título equivalente a *Adonai*. De acordo com a TNMES (1986, p. 1501), tal estratégia foi aplicada já na Vulgata (cf. seção 2.8), que substituiu o tetragrama pelo termo latino *Dominus*, bem como as cópias posteriores da Septuaginta (cf. seção 2.1), nas quais se passou a usar o título grego *Kyrios* nas ocorrências de YHWH.

Provavelmente devido à autoridade canônica alcançada pela Septuaginta e pela Vulgata, a grande maioria das traduções da Bíblia posteriores a elas acabou adotando a mesma estratégia: substituir o tetragrama por um título equivalente a *Adonai* na língua alvo. E esse costume foi perpetuado de tal maneira que podemos encontrá-lo até hoje em dia, em uma boa parcela das traduções bíblicas disponíveis no mercado. Foi o que aconteceu, por exemplo, com duas das versões do nosso *corpus* (TEAV e TEB), com a diferença de que esta última optou por grafar o termo *Senhor* todo em maiúsculas, talvez como forma de aludir ao caráter impronunciável do nome de Deus. Com relação à BH, seus tradutores optaram por substituir o tetragrama pelo título *Eterno*, que nada mais é do que uma das maneiras mais comuns de se referir a Deus dentro de algumas linhas do Judaísmo. Quanto à TBH, nota-se que seus tradutores optaram por manter o tetragrama no texto de chegada. Trata-se de uma estratégia que, apesar de pouco comum, de certa forma preservou na tradução o caráter impronunciável do nome divino.

Agora quanto à forma *Jeová*, usada pela TB e pela TNMES, os estudiosos estão de acordo de que se trata de uma pronúncia equivocada de YHWH. A origem de tal pronúncia, conforme Gabel e Wheeler (2003, p. 243), remonta à Idade Média, período em que os rabinos estavam procedendo a vocalização do texto hebraico do AT, ou seja, inserindo os sinais gráficos que iriam representar os sons vocálicos das

³⁹ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 130): “Não pronunciarás em vão o nome de lahweh teu Deus, porque lahweh não deixará impune aquele que pronunciar em vão o seu nome”.

palavras, a fim de evitar que a pronúncia do texto se perdesse, pois o alfabeto hebraico primitivo era constituído apenas de consoantes. Por causa da regra de pronunciar *Adonai* no lugar do nome de Deus, estabelecida há muitos séculos antes, é possível que a pronúncia exata do tetragrama já não fosse mais conhecida na época da vocalização do texto do AT, trabalho que, segundo Mettinger (2008, p. 39), levou cerca de 500 anos para ser concluído (do século VI d.C. ao X d.C.).

Dessa forma, o artifício que os rabinos adotaram para preservar o carácter impronunciável do nome divino foi usar em todas as ocorrências de YHWH os mesmos sinais gráficos que adotaram para ler as vogais da palavra *Adonai*. Mas, de acordo com Manley (2006, p. 335), no início do século XII, desconhecedores dessa estratégia começaram a tomar a forma YHWH acrescida dos sinais vocálicos de *Adonai* como sendo a pronúncia do nome de Deus. Essa combinação acabou gerando um nome que em português foi inicialmente grafado como JEHOVAH, sendo depois simplificado para JEOVÁ. Tal nome passou a ser de uso corrente entre muitos grupos cristãos protestantes, tendo sido aceito entre eles como sendo o nome pessoal de Deus, chegando, inclusive, a ser utilizado em traduções da Bíblia que surgiram daí para a frente, como aconteceu com a TB e a TNMES, lembrando que a primeira é uma tradução de orientação protestante.

Agora no que diz respeito à TNMES, foi possível identificarmos motivos ideológico-doutrinários mais explícitos quanto à utilização do termo *Jeová* pelos tradutores. Aliás, mencione-se que isso aconteceu não só no Salmo 83:18 dessa versão, mas também nas demais ocorrências do tetragrama. A propósito, uma das doutrinas das TJs é justamente a vindicação do nome de Deus, algo que fica evidente já no nome que eles adotaram para o seu grupo religioso. A respeito do nome divino, consta o seguinte no paratexto da TNMES (1986, p. 6, 1501):

visto que a Bíblia apresenta a vontade sagrada do Soberano Senhor do universo, seria uma grande [...] afronta à sua majestade [...] omitir [...] seu ímpar nome divino, que ocorre de modo bem claro no texto hebraico, [...] na forma de YHWH. [...] A maior indignidade que modernos tradutores causam ao autor divino das Escrituras Sagradas é a eliminação ou o ocultamento deste seu peculiar nome pessoal, [que] ocorre no texto hebraico 6828 vezes. [...] Portanto, o mais destacado aspecto desta tradução [a TNMES] é o restabelecimento do nome divino no seu lugar legítimo no texto em

português. [...] Por usarmos o nome “Jeová”, apegamo-nos de perto aos textos da língua original e não seguimos a prática de substituir o nome divino [...] por títulos tais como “Senhor”, “o Senhor”, “Adonai” ou “Deus”.

Assim, fica evidente a reverência das TJs ao nome da divindade judaico-cristã, algo que eles deixam transparecer não só na designação do grupo, mas também na sua própria tradução da Bíblia. Entretanto, como vimos, a forma *Jeová* originou-se a partir do desconhecimento dos esforços da tradição judaica em preservar o caráter impronunciável do nome de Deus. Mas será que os tradutores da TNMES sabiam disso? Atentemos novamente para o paratexto (p. 1501, grifo nosso):

hoje em dia, à parte de alguns poucos fragmentos da primitiva Septuaginta [...], na qual se preserva o nome sagrado em hebraico, somente o texto hebraico reteve este nome de máxima importância na sua forma original de quatro letras, YHWH, cuja pronúncia exata não foi preservada. [...] Ao passo que muitos tradutores favorecem a pronúncia “Yahweh” ou “Javé”, a *Tradução do Novo Mundo* continua a usar a forma “Jeová”, por causa da familiaridade das pessoas com ela já por séculos.

Eles reconhecem que a pronúncia exata do tetragrama se perdeu, e justificam que utilizaram a forma *Jeová* por causa da familiaridade que já conquistou. De fato, como discorreremos, tal forma vem sendo difundida desde o início do século XII.

5.3 – A MORTE DOS DEVOTOS É ALGO TRISTE OU ALEGRE AOS OLHOS DA DIVINDADE?

Quadro 3 – Traduções propostas para o Salmo 116:15

TB (p. 593)	<u>Preciosa</u> é aos olhos de Jeová a morte dos seus santos.
TEAV (p. 751)	É <u>penoso</u> para o Senhor ver morrer os seus fiéis.

TNMES (p. 765)	<u>Preciosa</u> aos olhos de Jeová é a morte dos que lhe são leais.
TEB (p. 1132)	<u>É duro</u> para o SENHOR ver morrer seus fiéis.
BH (p. 667)	<u>Preciosa</u> é, a Seus olhos, a morte de Seus devotos.
TBH (p. 414)	<u>Preciosa</u> é à vista do YHWH a morte dos seus santos.

O quadro acima permite agrupar as Bíblias que selecionamos em dois grupos: no primeiro, a mensagem transmitida pelo Salmo 116:15 é a de que a morte de um devoto é algo precioso aos olhos da Divindade. Incluem-se nesse conjunto a TB, a TNMES, a BH e a TBH. E o segundo, formado pela TEAV e pela TEB, está dizendo exatamente o contrário.

Antes de mostrarmos as razões dessa divergência, é necessário saber o que o texto fonte diz literalmente. A palavra hebraica que está por trás das partes sublinhadas do quadro acima é *yaqar*, que, por sinal, é polissêmica. Conforme Strong (2002, p. 442), os dois principais significados desse termo são: *precioso* (no sentido de *altamente valorizado*) e *custoso* (no sentido de *custar caro*). Sendo assim, nota-se que a TEAV e a TEB parecem ter se afastado do original. Mas tal atitude não foi por acaso, pois os tradutores agiram dessa forma a fim de certamente adequarem o texto de chegada a uma corrente ideológico-doutrinária específica. Essa corrente, que é anterior à era cristã, faz parte do sistema de crenças do Judaísmo tradicional, e defende que o fiel, ao morrer, vai para o mundo dos mortos, onde fica separado da Divindade, não a cultuando mais. Desta forma, a morte seria algo penoso e triste porque rompe o relacionamento da Divindade com os seus devotos. E parece que é essa corrente que está sendo refletida no texto de chegada da TEAV e da TEB, devido à maneira peculiar como ambas verteram o Salmo 116:15.

Por outro lado, o texto das versões que traduziram literalmente o verbo *yaqar* (TB, TNMES, BH e TBH) dá a entender que a mensagem do versículo é a de que a Divindade se alegra com a morte dos seus devotos. Conforme aponta a Bíblia de Jerusalém (2002, p. 987), esta forma de traduzir o Salmo 116:15 também reflete uma corrente

ideológico-doutrinária, a saber, o dogma da ressurreição, que traz a ideia de que os mortos se levantarão no tempo devido: os fiéis, a fim de estarem para sempre junto da Divindade, e os ímpios, para a perdição eterna. Neste caso, segundo os que acreditam que o Salmo 116:15 está tratando do dogma da ressurreição, o motivo de a Divindade se alegrar seria que a morte dos fiéis não é definitiva.

Mas, apesar de a TB, a TNMES, a BH e a TBH darem a entender que seus tradutores creem no dogma da ressurreição, fica a dúvida se os da TEAV e os da TEB também abraçam essa crença. Ainda que a forma diferenciada como ambas versões traduziram a passagem deixe espaço para uma certa suspeita, não podemos afirmar nada definitivo apenas tomando uma passagem específica como parâmetro, até porque a tradução proposta pela TEAV e pela TEB para o Salmo 116:15 não deixa de ser aceitável, já que o termo hebraico subjacente é polissêmico. Aliás, mencione-se que, diante de passagens bíblicas controversas em que uma palavra do original é revestida de mais de um sentido, qualquer que seja a opção do tradutor será válida do ponto de vista linguístico. Porém, a escolha de qual termo usar da língua alvo pode muito bem ser ideologicamente motivada por questões doutrinárias.

5.4 – PROFECIA SOBRE O NASCIMENTO DO MESSIAS?

De acordo com Frye (2004, p. 107-109),

os escritores do Novo Testamento veem [...] o Antigo como uma fonte antecipadora dos eventos da vida de Cristo. Frequentemente, as antecipações são apontadas explicitamente, mencionando-se a origem precisa. [...] Outras vezes, a relação permanece apenas implícita. [...] Tradicionalmente, formula-se o princípio geral da interpretação como “no Antigo Testamento, oculta-se o Novo; no Novo, revela-se o Antigo”. Tudo o que acontece no Antigo Testamento é um “tipo”, um esboço antecipador de algo que acontece no Novo. [...] O que se passa no Novo Testamento constitui um “antítipo”, uma forma realizada, de algo prefigurado no Antigo. [...] Em suma, o Novo Testamento reivindica ser a chave para o Antigo, ou a explicação do que este quer realmente dizer.

Partindo desse princípio, os cristãos acreditam que em Isaías 7:14 está registrada a profecia de que o Messias nasceria de uma virgem, e que tal profecia se cumpriu na pessoa de Jesus de Nazaré, visto que o autor do evangelho de Mateus cita Isaías 7:14 na sua narrativa do nascimento de Cristo (Mateus 1:23). Com base nesse pressuposto, analisaremos como Isaías 7:14 e Mateus 1:23 foram traduzidas em nosso *corpus*.

Quadro 4 – Traduções propostas para Isaías 7:14

TB (p. 667)	Portanto o Senhor mesmo vos dará um sinal; eis que uma <u>donzela</u> conceberá e dará à luz um filho, e por-lhe-á o nome de Emanuel.
TEAV (p. 948)	Por isso, o próprio Senhor vos dará um sinal: uma <u>virgem</u> conceberá e dará à luz um filho, e o chamará ‘Deus conosco’.
TNMES (p. 844)	Portanto, o próprio Jeová vos dará um sinal: eis que a própria <u>donzela</u> ficará realmente grávida e dará à luz um filho, e ela há de chamá-lo pelo nome de Emanuel.
TEB (p. 611)	Pois bem, o SENHOR mesmo vos dará um sinal: eis que a <u>jovem</u> está grávida e dá à luz um filho e lhe dará o nome de Emanuel.
BH (p. 402)	Eis pois que o Eterno, Ele mesmo, vos dará um sinal: eis que a <u>moça grávida</u> dará a luz um filho e o chamará Imanuel (‘Deus está conosco’).
TBH (p. 454)	Portanto, o mesmo YERRUA vos dará um sinal: eis que uma <u>jovem moça</u> conceberá, e dará à luz um filho, e chamará o seu nome Ymanuel [conosco está Elohim].

Quadro 5 – Traduções propostas para Mateus 1:23⁴⁰

TB (p. 913)	Eis que a <u>virgem</u> conceberá e dará à luz um filho, E ele será chamado Emanuel, que quer dizer Deus conosco.
TEAV (p. 1285)	Eis que uma <u>virgem</u> conceberá e dará à luz um filho, que se chamará Emanuel (Is. 7:14), que significa: Deus conosco.
TNMES (p. 1135)	“Eis que a <u>virgem</u> ficará grávida e dará à luz um filho, e dar-lhe-ão o nome de Emanuel”, que quer dizer, traduzido: “Conosco está Deus.”
TEB (p. 1857)	Eis que a <u>virgem</u> conceberá e dará à luz um filho, ao qual darão o nome de Emanuel, o que se traduz: “Deus conosco.”
TBH (p. 618)	Eis que uma <u>moça jovem (betulá)</u> conceberá, e dará à luz um filho, e chamá-lo-ão pelo nome de YMMÁNU’EL, que traduzido é: Elohim conosco.

O Quadro 4 mostra que a TEAV utilizou *virgem* em Isaías 7:14, ao passo que a TB e a TNMES se valeram de um termo com sentido análogo (*donzela*), enquanto que as demais versões empregaram vocábulos que variaram entre *jovem* e *moça*. Já o Quadro 5 revela que todas usaram *virgem* na citação de Isaías 7:14 contida em Mateus 1:23, inclusive a TBH que, apesar de ter empregado *moça jovem*, interpolou no texto de chegada uma palavra hebraica que significa virgem (*betulá*). Em outras palavras, parece que somente houve uniformidade textual entre AT e NT na TB e na TNMES (neste caso, implicitamente, tendo em vista que não optaram por *virgem* no AT, mas por *donzela*, de sentido paralelo), na TBH (neste caso, parcialmente, pois, apesar de constar “moça jovem” em Isaías e em Mateus, houve a interpolação do termo *betulá* em Mateus) e na TEAV (neste caso, explicitamente, já que o termo *virgem* aparece em ambas as passagens). Diante dessa discrepância, dois questionamentos são inevitáveis:

⁴⁰ A BH não consta nesse quadro, pois, lembrando, tal versão contém apenas a coletânea de textos que os cristãos chamam de *Antigo Testamento*.

- a) Com relação ao texto traduzido: se os cristãos afirmam que Isaías 7:14 contém o prenúncio do nascimento virginal de Cristo, como explicar que o termo *virgem* nessa passagem aparece explicitamente apenas na TEAV, que, por sinal, é uma tradução que representa o mais antigo ramo do Cristianismo? Teriam os tradutores dessa versão deturpado o sentido original do versículo, de forma que, fazendo o texto de Isaías concordar com o de Mateus, projetassem na tradução o efeito que gostariam que fosse suscitado no leitor?
- b) Com relação ao texto original: considerando que em Mateus 1:23 o termo *virgem* está presente em todas as versões do nosso *corpus* (na TBH, implicitamente), seria isso um indicador de que o escritor desse evangelho tenha manipulado o texto de Isaías a fim de adaptá-lo à sua narrativa?

Para respondermos a essas perguntas, é necessário, em primeiro lugar, recorrer ao texto original. No caso do Quadro 4, o que está por trás das partes em itálico é *almá*, palavra hebraica ambígua que pode se referir a uma jovem ilibada (virgem) ou a uma jovem sem essa condição. Gabel e Wheeler (2003, p. 218), quando discorrem sobre Isaías 7:14, além de reforçarem que o uso da palavra *almá* nem sempre acarreta que a mulher designada seja virgem, também observam que, na passagem em apreço, a palavra está em um contexto imediato que trabalha contra esse sentido, já que, conforme assinalam, parece ter sido utilizada por Isaías não para se referir a uma virgem no sentido moderno, mas a uma jovem na idade de se casar. Além disso, conforme lembra Weiss-Rosmarin (1996, p. 148), o hebraico possui uma palavra específica para designar uma virgem, a saber, *betulá*, fato que, à primeira vista, pode conduzir à conclusão de que o escritor do livro de Isaías poderia ter escolhido utilizar essa palavra se quisesse de fato se referir a uma jovem que não teve relações sexuais.

Já no Quadro 5, a palavra grega subjacente aos trechos em itálico é *partenos*, que possui significado unívoco, ou seja, *virgem*. Desse modo, seguindo a interpretação de Gabel e Wheeler, como o texto hebraico de Isaías dá a impressão de estar falando de uma jovem, ao passo que o texto grego de Mateus, quando cita esse profeta, fala explicitamente de uma virgem, parece que temos aí um desacordo entre AT e NT. A propósito, conforme aponta Stern (2008, p. 30), Mateus 1:23 tem sido tema de uma grande controvérsia envolvendo cétricos, judeus tradicionais e cristãos no que diz respeito à utilização de passagens do

AT no NT. Mas, como veremos, há motivos razoáveis tanto para constar *virgem* na alusão ao livro de Isaías que aparece no texto grego de Mateus, quanto para a TEAV ter traduzido *almá* por *virgem* em Isaías 7:14.

Traçando as coordenadas espaço-temporais de Isaías 7:14 e devolvendo a passagem ao seu contexto histórico-literário, ela parece estar tratando da continuação da dinastia de Davi, famoso rei de Israel, da qual acredita-se que viria o Messias. Conforme Schökel (2002, p. 1701), o texto em questão estaria falando do nascimento do filho de Acaz, Ezequias, o qual futuramente subiria ao trono e daria continuidade à dinastia davídica. Também é importante observar que o texto menciona que a criança seria chamada de *Emanuel*, termo que, conforme pontua a TEB (1994, P. 611), parece ter sido empregado pelo autor de Isaías não como nome próprio, mas como uma fórmula de aclamação litúrgica, já que não é atestado como nome pessoal em nenhuma parte do AT. Com isso, nota-se que o significado de Emanuel (Deus conosco) possui implicações em ambas as supostas esferas da Bíblia. No caso do ponto de vista histórico-literário, a Bíblia de Estudo Nova Versão Internacional (2003, p. 1148) assinala que o “Deus conosco” pode estar se referindo ao fato de que o profeta Isaías pretendia convencer Acaz de que o futuro rei que estava prestes a nascer por intermédio daquela *almá* seria auxiliado pela Divindade no tocante a livrar a nação israelita de todos os seus inimigos à época.

Por outro lado, olhando agora a passagem pelas lentes do que Gabel e Wheeler chamam de *dimensão religiosa da Bíblia* (cf. introdução), a versão do Pontifício Instituto Bíblico de Roma (1967, p. 886) registra que o termo *Emanuel* seria uma alusão à alegada divindade do Messias que, quando viesse ao mundo, traria Deus para estar com os seres humanos. A propósito, a TEB (1994, p. 611) postula que, desde o século II a.C., e talvez antes disso, a tradição judaica, certamente levando em conta sua interpretação baseada no caráter profético de Isaías 7:14, viu nessa passagem o prenúncio do nascimento do Messias, personagem que acreditavam que viria ao mundo através de uma concepção milagrosa. Aliás, de acordo com Miguel (2007, p. 9), a própria passagem, quando fala que a Divindade dará um *senal* (*ôt*, em hebraico) aos israelitas por intermédio do nascimento de uma criança, parece estar se referindo a algo fora do comum, pois, salvo raras exceções, a palavra *ôt* é sempre usada no AT para se referir a um acontecimento extraordinário.

Deste modo, parece que a tradição judaica anterior à era cristã priorizou uma certa visão das coisas a partir do seu entendimento da

dimensão religiosa e profética do texto bíblico quando traduziu pela primeira vez todo o AT para o grego (a futura Septuaginta), pois não traduziu *almá* como “jovem”, isto é, como tendem a traduzir as tradições judaicas posteriores à era cristã; ao contrário, verteu o termo por *partenos*, que significa *virgem*, como já explicitado. A propósito, conforme a Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1265), a Septuaginta, que foi muito popular entre os judeus de Israel no século I d.C., é um precioso testemunho de como a tradição judaica antiga interpretava Isaías 7:14. Mais tarde, o escritor do evangelho de Mateus, segundo parece, entendeu que a mulher mencionada nessa passagem de Isaías tipificava, ou seja, prenunciava Maria, mãe de Jesus de Nazaré, tanto que, conforme esclarece Bruce (2011, p. 49), o texto de Isaías 7:14 citado em Mateus 1:23 provém da Septuaginta, e não do original em hebraico.

Para continuar nossa discussão e a consequente análise do *corpus*, será necessário entrarmos agora em uma área que foge do estudo filológico do texto bíblico por estar mais relacionada ao campo da crença religiosa. A respeito desse segundo ponto de entrada, de acordo com Mettinger (2008, p. 15), a alegada revelação divina transmitida à humanidade através da Bíblia pode ser comparada

com uma casa de dois andares, em que a parte da mensagem divina conhecida e compreendida pelos respectivos autores e profetas é o andar de baixo; a chave para o entendimento deste nível da Bíblia está, portanto, no estudo histórico e filológico dos textos. O andar de cima, pelo contrário, representa os arcanos ou “segredos” das intenções divinas, que podem ir muito mais longe do que um profeta particular afirmou sobre uma determinada situação histórica.

Dessa maneira, pode ser que o emprego do termo *almá* pelo autor do livro de Isaías tenha sido deliberado, pois, olhando através de um certo prisma religioso, notamos nesse versículo um possível jogo intrigante, proposital e intencionalmente ambíguo entre as duas supostas dimensões da Bíblia, em que a ambiguidade da palavra *almá* serve de ponte entre os dois planos. Ou seja, visto que o termo designa uma jovem não necessariamente virgem, ele pode servir, no primeiro plano, para anunciar um nascimento como qualquer outro (o de Ezequias). Já no segundo plano, a palavra pode servir para prenunciar o nascimento miraculoso do Messias, figura que a tradição judaica antiga provavelmente acreditava que viria ao mundo por intermédio de uma

virgem, de sorte que os rabinos que produziram a Septuaginta verteram *almá* pela palavra grega que designa uma mulher nessas condições (*partenos*).

Como esse interessante jogo proporcionado pela ambiguidade de *almá* se perde no processo tradutório, a possibilidade de se levar em conta essas duas dimensões da Bíblia em concomitância nesse trecho só pode ser potencialmente enxergada no texto original. Desse modo, caso tenham tomado consciência de tais implicações, talvez os tradutores tiveram de decidir à qual das duas dimensões dariam prioridade. No que diz respeito ao nosso *corpus*, percebe-se que a TB, a TNMES, a TEB, a BH e a TBH parecem ter priorizado o contexto histórico-literário, enquanto que a TEAV deixou uma possível interpretação da dimensão religiosa da Bíblia prevalecer no texto traduzido.

Para finalizar, voltemos ao Quadro 5, atentando agora para a TBH. Como vemos, o comportamento dos seus tradutores com relação a Mateus 1:23 foi inusitado. Enquanto que nas demais consta *virgem* nessa passagem, na TBH aparece a expressão *moça jovem* com o termo hebraico *betulá* interpolado, que, como já vimos, designa especificamente uma virgem. Mas, infelizmente, o paratexto dessa Bíblia não traz esclarecimento algum sobre o que levou os tradutores a agirem dessa maneira, de modo que tudo que nos propusermos a dizer sobre tal atitude não irá muito além da especulação.

5.5 – OUTRA PROFECIA MESSIÂNICA?

Consideremos, a seguir, a tradução interlinear do hebraico para Isaiás 9:6, tomada de Kohlenberger III (p. 19, versão nossa). Com o objetivo de tornar a tradução interlinear mais fluente, convém esclarecer que as palavras entre colchetes nessa e nas demais passagens são acréscimos nossos. Vejamos:

*Pois [uma] criança nasceu a nós, [um] filho foi dado a nós, e estará a autoridade sobre seu ombro, e será chamado seu nome Maravilha de Conselheiro, Deus de Poder, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz.*⁴¹

No que se refere ao contexto histórico-literário dessa passagem, a Bíblia de Estudo Defesa da Fé (2010, p. 1079-1080) registra que

⁴¹ No original: “For child he is born to us, son he is given to us, and she will be the government on shoulder of him, and he will call name of him Wonder of One Counseling, God of Might, Father of Everlasting, Prince of Peace.”

alguns comentaristas acreditam que Isaías estava descrevendo um governante judeu que viria durante o seu próprio tempo; assim, estes nomes foram aplicados aos reinados de Ezequias, Josias e até mesmo de Acáz.

Quanto à dimensão religiosa, a interpretação tradicional do Cristianismo é que se trata de mais uma das profecias messiânicas que teriam se cumprido na pessoa de Jesus de Nazaré, e uma das justificativas apresentadas para esse pensamento é que Mateus 4:16⁴², passagem que o evangelista registra antes de começar a narrar como se deu o início do ministério de Cristo, nada mais é do que uma citação direta de Isaías 9:2⁴³, que, por sua vez, seria o versículo que introduz a profecia messiânica da qual Isaías 9:6, que estamos analisando, é parte integrante. Agora vejamos as traduções do nosso *corpus*:

Quadro 6 – Traduções propostas para Isaías 9:6

TB (p. 669)	Porque a nós nos é nascido um menino, e a nós nos é dado um filho: o governo está sobre os seus ombros, e ele tem por nome Maravilhoso, Conselheiro, Poderoso Deus, Eterno Pai, Príncipe da Paz.
TEAV (p. 950)	Porque um menino nos nasceu, um filho nos foi dado; a soberania repousa sobre seus ombros, e ele se chama: Conselheiro admirável, Deus forte, Pai eterno, Príncipe da paz.
TNMES (p. 846)	Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu; e o domínio principesco virá a estar sobre o seu ombro. E será chamado pelo nome de Maravilhoso Conselheiro, Deus Poderoso, Pai Eterno, Príncipe da Paz.
TEB (p. 618)	Pois uma criança nasceu para nós, um filho nos foi

⁴² Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1709): “O povo que jazia nas trevas viu uma grande luz; aos que jaziam na região sombria da morte, surgiu uma luz”.

⁴³ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1268): “O povo que andava nas trevas viu uma grande luz, uma luz raiou para os que habitavam uma terra sombria como a da morte”.

	<p> dado. A soberania repousa nos seus ombros. Proclama-se o seu nome: Conselheiro Maravilhoso, Deus Forte, Pai para sempre, Príncipe da Paz.</p>
BH (p. 375)	<p>Pois nasceu entre nós uma criança, um filho (<u>de Ahaz [Acáz], da dinastia de David</u>) nos foi dado. E sobre seus ombros estará a autoridade; <u>por isso o Maravilhoso Conselheiro, o Deus Todo-Poderoso e Pai eterno, alcunhou-o (a Hizikiáhu [Ezequias], o filho de Ahaz)</u> de Sar-Shalom ('Príncipe da Paz').</p>
TBH (p. 455)	<p>Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu, e o principado está sobre os seus ombros, e se chamará o seu nome: Maravilhoso, Conselheiro, Elohim Poderoso, Pai da Eternidade, Príncipe da Shalom.</p>

Como mostra o quadro acima, a BH se desviou do original em alguns aspectos. O que se nota no texto de chegada dessa versão são interpolações que, à primeira vista, podem estar pretendendo elucidar o texto fonte, pois, lembrando, o prefácio da obra (p. 8, grifo nosso) registra o seguinte:

usou-se a inserção criteriosa de certas palavras (normalmente entre parênteses) quando extremamente necessárias à compreensão do texto, [...] a fim de possibilitar sua leitura à luz dos ensinamentos e orientações técnicas dos Sábios do Talmud e dos consagrados exegetas bíblicos judeus dos últimos 2 mil anos.

Esta é a explicação que os editores fornecem para a incidência de interpolações no texto de chegada da BH. Em alguns casos, elas podem até ser esclarecedoras, mas, em outros, certamente são a estratégia que os tradutores lançaram mão para introduzir informações complementares no texto de chegada. Aliás, os próprios editores da BH assinalam que foi levada em conta uma tradição paralela de interpretação do Tanakh (AT), conforme denota a parte grifada da citação acima, o que parece indicar que o escopo do projeto tradutório

certamente foi produzir uma tradução alinhada com uma tradição interpretativa específica. Felizmente, este ponto foi esclarecido para o leitor no prefácio.

Porém, quando levamos em conta o que o original de Isaías 9:6 diz literalmente, vem à luz o que parece ser o motivo que levou os tradutores a deixarem de lado determinados aspectos do texto fonte, ou seja, que foi provavelmente com o intuito de romper uma potencial associação da passagem com a pessoa de Jesus de Nazaré, que não é visto como Messias pelo público-alvo da BH (os judeus tradicionais). Desta maneira, além das já citadas interpolações, nota-se que uma outra estratégia dos tradutores para ajustar Isaías 9:6 aos seus pressupostos ideológico-doutrinários foi reformularem-na de tal maneira no texto de chegada que um outro personagem é introduzido na narrativa, a saber, Deus. E eles atingiram esse efeito ao posicionarem o verbo *alcunhar* antes de Sar-Shalom e ao inserir dois sintagmas que não encontram apoio no texto fonte (*por isso* e o artigo definido *o* anteposto a *Maravilhoso*).

Assim, percebe-se que a suposta profecia messiânica de Isaías 9:6, a qual os cristãos costumam vindicar para Jesus de Nazaré, fica ainda mais descaracterizada na BH quando se leva em conta que os adjetivos foram deslocados para *Deus* (exceto *Príncipe da Paz*), que, além disso, passa a ser o sujeito do verbo *alcunhar*, e a criança passa a ter apenas o atributo de *Príncipe da Paz*. No entanto, não se pode ignorar que o original parece não deixar dúvidas de que a sentença outorgante dos atributos do personagem (parte negritada da tradução interlinear) possui sujeito indeterminado e que tais atributos (*Maravilhoso, Conselheiro, Deus Forte, Pai da Eternidade e Príncipe da Paz*) estão mesmo se referindo à criança, tradicionalmente identificada no Cristianismo com o Messias, que teria o poder sobre os seus ombros quando nascesse.

Assim, nota-se que a BH introduziu em Isaías 9:6 algumas informações que não constam no original, a ponto de a presença discursiva do tradutor ficar bem à vista no texto de chegada dessa versão. De qualquer forma, parece que tal atitude está fazendo jus em atender ao escopo do projeto tradutivo no que concerne a produzir uma tradução condizente com os pressupostos ideológico-doutrinários do Judaísmo tradicional para atender às expectativas do seu público alvo.

5.6 – O SERVO SOFREDOR E A FIGURA DO MESSIAS

Quadro 7 – Tradução interlinear do hebraico proposta por Kohlenberger III (p. 108-109, versão nossa) para Isaías 52:13 e Isaías 53:4

Isaías 52:13	Isaías 53:4
<i>Vejam! Ele agirá com cautela, meu servo, ele será elevado, e ele será engrandecido, e ele será muitíssimo exaltado.⁴⁴</i>	<i>Certamente, <u>nossas enfermidades ele levou, e nossas aflições ele as carregou,</u> mas nós o consideramos um ser ferido, um ser atingido de Deus e um ser afligido.⁴⁵</i>

Esses dois versículos fazem parte de uma perícopa que vai de Isaías 52:13 a Isaías 53:12, a qual fala a respeito de um certo servo sofredor. Considerando o contexto histórico-literário dessa perícopa, a Bíblia de Estudo Defesa da Fé (2010, p. 1131) informa que

alguns comentaristas identificaram este servo com o Israel personificado, com Moisés ou com um dos profetas que sofreram (Jeremias ou o próprio Isaías).

Levando em conta agora a dimensão religiosa da Bíblia, a tradição cristã tem visto na figura desse servo sofredor uma referência ao Messias, reconhecido por eles na pessoa de Jesus de Nazaré, tendo em vista que, em Atos dos Apóstolos 8:27-35⁴⁶, a parte da perícopa que

⁴⁴ No original: “See! He will act wisely, servant of me, he will be raised, and he will be lifted up, and he will be exalted highly.”

⁴⁵ No original: “Surely, infirmities of us he took up, and sorrows of us he carried them, yet we considered him one being stricken, one being smitten of God and one being afflicted.”

⁴⁶ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1916): “Ora, um etíope, eunuco e alto funcionário de Candace, rainha da Etiópia, que era superintendente de todo o seu tesouro, viera a Jerusalém para adorar e ia voltando. Sentado na sua carruagem, estava lendo o profeta Isaías. Disse então o Espírito a Filipe: ‘Adianta-te e aproxima-te da carruagem’. Filipe correu e ouviu que o eunuco lia o profeta Isaías. Então perguntou-lhe: ‘Entendes o que estás lendo?’ ‘Como o poderia, disse ele, se alguém não me explicar?’ Convidou então Filipe a subir e sentar-se com ele. Ora, a passagem da Escritura que estava lendo era a seguinte: *Como ovelha foi levado ao matadouro; e como cordeiro, mudo ante aquele que o tosquia, assim ele não abre a boca. Na sua humilhação foi-lhe tirado o julgamento. E a sua geração, quem é que vai narrá-la? Porque a sua vida foi eliminada da terra.* Dirigindo-se a Filipe, disse o eunuco: ‘Eu te pergunto, de quem diz isto o profeta? De si mesmo ou de outro?’ Abrindo então a boca, e partindo deste trecho da Escritura, Filipe anunciou-lhe a Boa Nova de Jesus”.

fala da morte deste servo sofredor (Isaias 53:7-8)⁴⁷ foi aplicada à própria morte de Cristo, por intermédio de uma citação que o escritor do livro de Atos provavelmente tomou da Septuaginta. Miguel (2007, p. 10) informa que, na tradição judaica anterior à Idade Média, esse servo sofredor também era associado ao Messias, conforme podemos perceber no seguinte trecho do Tratado San'hedrim 98a do Talmude Babilônico, cuja parte que grifamos parece ser uma citação de Isaias 53:4:

disse Rav: o mundo foi criado só para David. Disse Shemuel: para Moisés. Disse o Rabi Yochanan: para o Messias. Como se chama o Messias? [...] Se chama “o leproso da casa dos estudos” – disseram os rabinos – porque disse o escrito: certamente ele levou as nossas enfermidades, e sofreu nossas dores; e nós o reputamos por ferido de D'us e oprimido.

Miguel (2007, p. 10) ainda afirma que o Targum Jônatas faz associação do Messias com o servo sofredor, pois esse targum⁴⁸ parafraseia o começo de Isaias 53:4 da seguinte maneira: “*eis que o meu servo, o Messias (o Ungido), há de prosperar.*” Dito isto, vejamos agora as traduções do nosso *corpus* para as duas passagens mencionadas no início desta seção:

Quadro 8 – Traduções propostas para Isaias 52:13

TB (p. 707)	Eis que o meu servo procederá com prudência, será exaltado e elevado, e mui sublime.
TEAV (p. 1011)	Eis que meu Servo prosperará, crescerá, ele se elevará, será exaltado.
TNMES (p. 891)	Eis que meu servo agirá com perspicácia. Ele estará num alto posto, e certamente será elevado e

⁴⁷ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1340): “Foi maltratado, mas livremente humilhou-se e não abriu a boca, como um cordeiro conduzido ao matadouro; como uma ovelha que permanece muda na presença dos seus tosquiadores ele não abriu a boca. Após detenção e julgamento, foi preso. Dentre os seus contemporâneos, quem se preocupou com o fato de ter ele sido cortado da terra dos vivos, de ter sido ferido pela transgressão do seu povo?”

⁴⁸Os targuns consistem do texto do Tanakh acompanhado de paráfrases livres para o aramaico. Eles são muito úteis atualmente porque revelam como a tradição judaica antiga interpretava as passagens difíceis do Tanakh (AT).

	multíssimo exaltado.
TEB (p. 687)	Eis que o meu Servo terá êxito, ele será enaltecido, elevado, exaltado grandemente.
BH (p. 439)	Eis que há de prosperar Meu servo (<u>o povo de Israel</u>); será exaltado e há de se elevar bem alto.
TBH (p. 480)	Eis que o meu servo procederá com prudência; será exaltado, e elevado, e mui sublime.

Quadro 9 – Traduções propostas para Isaías 53:4

TB (p. 707)	Verdadeiramente, foi ele quem tomou sobre si as nossas enfermidades, e carregou com as nossas dores; e nós o reputávamos como aflito, ferido de Deus e oprimido.
TEAV (p. 1012)	Em verdade, ele tomou sobre si nossas enfermidades, e carregou os nossos sofrimentos: e nós o reputávamos como um castigado, ferido por Deus e humilhado.
TNMES (p. 892)	Verdadeiramente, foram as nossas doenças que ele mesmo carregou; e quanto às nossas dores, ele as levou. Mas nós mesmos o considerávamos afligido, golpeado por Deus e atribulado.
TEB (p. 687)	Na verdade, são os nossos sofrimentos que ele carregou, foram as nossas dores que ele suportou, e nós, o considerávamos atingido, golpeado por Deus e humilhado.
BH (p. 439)	Na verdade, eram os nossos sofrimentos (<u>das nações</u>) que (Israel) suportava, e as dores que o <u>oprimiam</u> , mas nós o considerávamos um ser aflito, golpeado e ferido por Deus.
TBH (p. 480)	Verdadeiramente ele tomou sobre si as nossas enfermidades, e as nossas dores levou sobre si; e

| nós o reputávamos por aflito, ferido de Elohim, e
 | oprimido.

Como podemos perceber, com exceção da BH, todas as Bíblias do nosso *corpus* traduziram ambas as passagens conforme o que o original diz literalmente, e as diferenças nelas observadas podem ser resumidas (exceto na BH) a questões de escolha lexical e de arranjo sintático, que não chegam a comprometer o sentido geral dos versículos. Entretanto, notam-se na BH a incidência de interpolações que introduzem dados que não aparecem no texto fonte. Como veremos, tal atitude certamente está refletindo um esforço de explicitar no texto de chegada quem é o servo sofredor na visão de uma corrente ideológico-doutrinária específica.

Começando com Isaías 52:13, a adição do sintagma *povo de Israel* indica que os tradutores querem associar este servo não ao Messias, como a tradição judaica antiga e a cristã tem interpretado, mas ao povo do qual se espera que ele descenda. Já no que diz respeito a Isaías 53:4, percebe-se um outro desvio semântico em relação ao que o original diz literalmente: enquanto que o texto de partida diz que o servo sofredor levou sobre si as aflições e as enfermidades do povo, o texto de chegada da BH afirma, por meio de interpolações, que o servo sofredor é Israel, e que este servo suportou tanto os sofrimentos das nações quanto as próprias dores que o oprimiam.

Lembrando que a BH destina-se aos judeus tradicionais, qual teria sido o motivo de os tradutores terem vertido de uma maneira bem típica duas outras passagens-chave do Tanakh (AT) para os cristãos? Nossa análise revelou que provavelmente foram os mesmos da passagem analisada na seção anterior: romper uma possível analogia com a pessoa de Jesus de Nazaré. A propósito, tendo em vista que a perícopo do servo sofredor tem sido usada com frequência pelos cristãos com o intuito de provar uma potencial messianidade desse personagem histórico, Miguel (2007, p. 10) informa que a liderança judaica tradicional da Idade Média se mobilizou para buscar uma interpretação alternativa para a passagem, com o objetivo de prevenir que ela fosse associada com a pessoa de Cristo.

Desta maneira, de lá para cá, é possível perceber que as mudanças de ordem interpretativa dentro do Judaísmo tradicional no que diz respeito à passagem do servo sofredor realmente aconteceram. E, ao comparar a tradução de Isaías 52:13 e Isaías 53:4, que são dois versículos-chave da passagem para os cristãos, veremos que essas mudanças de fato se concretizaram, e estão bem presentes na BH, que é

justamente a tradução do nosso *corpus* que tem os judeus tradicionais como público alvo.

5.7 – MAIS UMA PROFECIA MESSIÂNICA?

Vejamos a tradução interlinear do hebraico para Zacarias 12:10, tomada de Kohlenberger III (p. 579-580, versão nossa):

*E derramarei sobre [a] casa de Davi e sobre o habitante de Jerusalém [um] espírito de graça e súplicas, e eles olharão para mim, a quem eles traspassaram, e eles lamentarão por ele como lamentam pelo filho único e prantearão amargamente por ele como pranteiam amargamente pelo primeiro filho nascido.*⁴⁹

Levando em conta a dimensão religiosa da Bíblia, a interpretação cristã tradicional dessa passagem é que Deus está declarando, em um primeiro momento (parte sublinhada), que ele próprio será traspassado pela morte do misterioso mártir anônimo que enviará ao mundo, mártir esse que o Cristianismo tem identificado com a figura do Messias. No que diz respeito ao contexto histórico-literário, não é fácil identificar este personagem, pelo que muitos intérpretes da Bíblia preferem não se pronunciar. No entanto, Schökel (2002, p. 2303) arrisca um palpite e diz que este mártir pode ter sido o rei israelita Josias.

De qualquer forma, para os cristãos, Zacarias 12:10 é uma passagem profética que teria sido cumprida na pessoa de Jesus de Nazaré, visto que o autor do evangelho de João cita essa passagem do AT, certamente tomada da Septuaginta (João 19:37)⁵⁰, no momento em que narra que Cristo teve as mãos, os pés e um dos lados perfurado, quando o pregaram na cruz e quando um soldado romano quis se certificar se estava mesmo morto, tendo-lhe perfurado o lado com uma lança. É interessante notar que, na tradução literal que apresentamos, a parte sublinhada não faz distinção entre Deus e o suposto mártir, o que de fato só acontece na parte em negrito. Com base nisso, alguns comentaristas cristãos têm declarado que a narrativa estaria indicando que o Messias é o próprio Deus e que, portanto, esta seria uma das

⁴⁹ No original: “And I will pour out on house of David and on one inhabiting of Jerusalem spirit of grace and supplications, and they will look on me, whom they pierced, and they will mourn for him as mourning for the only child and to grieve bitterly for him as to grieve bitterly for the first born son.”

⁵⁰ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1892): “E uma outra Escritura diz ainda: *Olharão para aquela que traspassaram.*”

passagens do AT que estaria apoiando a doutrina da Trindade. Isto posto, para os objetivos deste trabalho, interessa-nos analisar as traduções do trecho sublinhado de Zacarias 12:10. Vejamos:

Quadro 10 – Traduções propostas para o trecho sublinhado de Zacarias 12:10

TB (p. 906)	... olharão para mim, a quem traspassaram ...
TEAV (p. 1278)	... voltarão os seus olhos para mim. Farão lamentações sobre aquele que traspassaram ...
TNMES (p. 1127)	... olharão para Aquele a quem traspassaram ...
TEB (p. 989)	Erguerão, então, o olhar para mim, aquele a quem traspassaram.
BH (p. 608)	... e olharão para Mim por causa daqueles que foram traspassados ...
TBH (p. 614)	... e olharão para mim, a quem traspassaram ...

O quadro acima mostra que a TNMES e a BH, de forma sutil, desviaram-se do que o original diz literalmente nesse trecho específico da passagem, pois, no texto de chegada dessas duas Bíblias, Deus está afirmando que o traspassado não é ele próprio, mas um outro personagem. Quais seriam então as implicações ideológico-doutrinárias dessa decisão dos tradutores? No que concerne à BH, partindo do pressuposto de que se trata de uma versão que se originou no seio do Judaísmo tradicional, sua maneira típica de traduzir passagens do AT utilizadas pelos cristãos provavelmente tem base em esforços para romper associações com o Messias e conseqüentemente com Jesus de Nazaré. No que concerne a Zacarias 12:10, percebe-se que os tradutores valeram-se de recursos que alteraram o que podemos chamar de frase-chave do versículo, pois na BH está dito que Deus será visto não porque foi traspassado, mas por causa daqueles (os israelitas?) que foram traspassados.

Já no que diz respeito à TNMES, certamente foram outros os motivos que levaram seus tradutores a se distanciarem do original, pois as TJs acreditam que Cristo é o Messias, conforme podemos observar pela sua brochura doutrinária *O que a Bíblia realmente ensina?* (2009,

p. 40), que diz: “o cumprimento das profecias bíblicas e o testemunho do próprio Jeová mostraram claramente que Jesus era o Messias prometido.” Isto quer dizer que parecem ter sido outros os motivos ideológico-doutrinários que guiaram os tradutores a verter a passagem de forma a deixar explícito no texto de chegada que o traspassado não é Deus.

Tal motivo também está ligado ao fato de as TJs não aceitarem a doutrina da Trindade. Só que, ao contrário de Gênesis 1:2, o que está em jogo aqui parece não ser o Espírito Santo, mas a alegada divindade de Cristo, pois, ao contrário do pensamento cristão tradicional, as TJs não aceitam a ideia de que Jesus seria Deus encarnado. Ao menos é isso que eles declaram nos seus dois principais periódicos: *Revista Despertai!*, no volume intitulado *Quem são as Testemunhas de Jeová?* (2010, p. 8) e *Revista A Sentinela*, nos volumes *O homem que mudou o mundo: sua mensagem e você* (2010, p. 5) e *O que são as “Boas Novas do Reino?”* (2011, p. 16). A seguir, consta um apanhado sobre o que está dito nesses três volumes sobre a pessoa de Cristo:

Jesus, diferentemente de qualquer outro humano, viveu no céu como pessoa espiritual antes de nascer na Terra. (João 8:23⁵¹) Ele foi a primeira criação de Deus e ajudou a criar todas as outras coisas. [...] Ele é o único que foi criado diretamente por Jeová e, por isso, é chamado de Filho “unigênito” de Deus. [...] Por ter sido criado, Jesus não faz parte de uma Trindade. [...] Ele mostrou que não era um anjo materializado, nem Deus em forma humana. Em vez disso, ele era completamente humano.

Desta maneira, como o texto original de Zacarias 12:10 parece conter uma afirmação implícita da declarada divindade do Messias, também reconhecido pelas TJs na pessoa de Jesus de Nazaré, se traduzissem a passagem literalmente, isso poderia dar a entender que esse grupo religioso estaria não só reconhecendo a alegada divindade desse personagem histórico, mas também aceitando implicitamente a doutrina da Trindade. Seja como for, nota-se que tanto a solução tradutória da TNMES quanto a da BH são esforços de construir um texto na língua de chegada condizente com uma determinada linha

⁵¹ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1864): “Ele [Jesus], porém, lhes dizia: ‘Vós sois daqui de baixo e eu sou do alto. Vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo’”.

interpretativa.

5.8 – ATITUDE DOS NINIVITAS DIANTE DA PREGAÇÃO DO PROFETA JONAS⁵²

Consideremos, a seguir, a tradução interlinear do grego para Mateus 12:41, conforme apresentada por Gomes e Olivetti (p. 48). Vale esclarecer que as palavras entre parênteses são da própria tradução interlinear, ao passo que os termos entre colchetes, lembrando, são acréscimos nossos, feitos com o objetivo de tornar a leitura mais fluente. Vejamos:

Homens ninevitas levantar-se-ão em o juízo com a geração esta e condenarão ela, porque arrependeram-se com a pregação de Jonas, e eis algo maior que Jonas (está) aqui.

Neste versículo, que é um trecho de uma das discussões de Cristo com os fariseus, ele está declarando qual teria sido a atitude dos que ouviram a pregação do profeta Jonas, atitude essa que está sendo designada pela palavra grega *metanoeo* no texto de Mateus, e que Gomes e Olivetti traduziram por *arrependeram*. De acordo com Shelley (2009, p. 130), esse verbo no grego contém duas ideias implícitas: *mudar de opinião* e *lastimar ou sentir remorso*. Strong (2002, p. 1512) diz que se costuma traduzi-lo por *arrepender-se*, provavelmente por ser esse o termo em português que mais se aproxima do conceito expressado pelo verbo grego. Dito isto, vejamos agora as traduções do nosso *corpus* para *metanoeo*:

Quadro 11 – Traduções propostas para o trecho sublinhado de Mateus 12:41

TB (p. 926)	se arrependeram
TEAV (p. 1298)	fizeram penitência
TNMES (p. 1147)	arrependeram-se
TEB (p. 1882)	converteram-se

⁵² A partir daqui, daremos início à análise das passagens que selecionamos do chamado Novo Testamento. Sendo assim, a Bíblia Hebraica (BH) ficará de fora, pois, lembrando, essa tradução contém apenas a parte que os cristãos chamam de Antigo Testamento.

Conforme podemos perceber, a TB, a TNMES e a TBH traduziram o verbo usando o termo mais recomendado da língua alvo. Já quanto à TEAV e à TEB, cada uma o traduziu de uma maneira distinta. Começando pela TEB, o texto de chegada dessa Bíblia diz que os ninivitas se converteram ao ouvir a pregação de Jonas. Entretanto, cabe esclarecer que, em Teologia, tem predominado a ideia de que a conversão é um conceito mais amplo, no qual o arrependimento estaria contido. Conforme Shelley (2009, p. 130), o arrependimento é um dos aspectos da conversão, e o outro é a fé. Juntos, arrependimento e fé constituem o evento que a Teologia chama de *conversão*. E, ao traduzir *metanoeo* por *converteram-se*, nota-se que a TEB acabou transferindo para o texto na língua de chegada a palavra em português que denota o fenômeno teológico na sua completude, ao passo que o original, ao que parece, está se referindo apenas a uma das facetas (o arrependimento).

E, por fim, no que diz respeito à TEAV, que, lembrando, destina-se aos cristãos católicos, parece que temos um distanciamento do significado de *metanoeo*, visto que consta no texto de chegada dessa Bíblia que os ninivitas *fizeram penitência* ante a pregação de Jonas. A penitência, na verdade, é um dogma da Igreja Católica, e faz parte dos sacramentos⁵³ instituídos no Concílio de Trento. Segundo González (2009, p. 248),

o sacramento da penitência inclui o arrependimento sobre o pecado, [...] uma ação pela qual se reconhece ou se confessa o pecado, e obras de arrependimento que servem de castigo ou pagamento [...] pelo pecado que foi cometido e confessado.

A partir da definição de González, nota-se que penitência é um

⁵³ De acordo com Wallace (2009, p. 331), os sacramentos são ritos ou cerimônias religiosas instituídas por Jesus Cristo ou por ele reconhecidas. Até hoje, o termo *sacramento* é usado entre os católicos. Já na esfera protestante, González (2009, p. 296) diz que a Reforma reservou esse título apenas ao batismo e à eucaristia, porque se pode demonstrar, pelo NT, que apenas esses dois foram realmente instituídos por Cristo. González também observa que alguns dos elementos mais radicais dentro do protestantismo rejeitaram o próprio termo *sacramento*, certamente porque lhes parecia papista, e preferiram se referir a eles como *ordenanças de Cristo*.

conceito complexo, o qual envolve três noções: o reconhecimento do pecado, sua consequente confissão e castigos impostos pelo sacerdote, aos quais o pecador deve se submeter, a fim de demonstrar que se arrependeu. Além disso, González ressalta o seguinte: tendo em vista que penitência frequentemente é relacionada com castigo, o termo às vezes é usado para se referir apenas a esta faceta, e não a toda a prática sacramental. De qualquer forma, nota-se que *penitência* é um conceito complexo, que engloba ideias que parecem não estar contidas no verbo *metanoeo*. Apesar disso, é provável que a palavra tenha sido escolhida para atender às expectativas do projeto tradutivo em trazer à luz uma versão que refletisse os dogmas da Igreja Católica em lugares específicos do texto meta.

5.9 – O CAMELO E O FUNDO DA AGULHA

Vejamos a tradução interlinear do grego para Mateus 19:23-26, conforme apresentada por Gomes e Olivetti (p. 79-80):

Então Jesus disse aos discípulos dele: “Em verdade digo a vós que dificilmente um rico entrará em o reino dos céus. De novo, digo a vós: Mais fácil é um camelo por um buraco de uma agulha entrar do que um rico em o reino do Deus entrar”. Tendo ouvido [isso] os discípulos dele, ficaram perplexos muito, dizendo: “Quem então pode ser salvo?” Fixando o olhar [neles], Jesus disse-lhes: “Para [os] homens, isto impossível é, para, porém, Deus, tudo (é) possível”.

Desde que o NT começou a ser propagado, a parte grifada da passagem acima tem soado estranha para os leitores ocidentais, provavelmente em virtude de os elementos usados no contraste hiperbólico (*camelo* e *orifício de agulha*) aparentarem não ter nenhuma relação lógica entre si. Stern (2008, p. 86), ao comentar essa passagem, diz que se trata mesmo de algo estranho, pois é óbvio ser impossível que o maior animal conhecido em Israel naquela época tentasse abrir caminho pela menor abertura normalmente encontrada. Dito isto, vejamos como nosso *corpus* traduziu a parte grifada da passagem:

Quadro 12 – Traduções propostas para a parte grifada da tradução interlinear de Mateus 19:24

TB (p. 935)

| Também vos digo que mais fácil é passar um

	<u>camelo</u> pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus.
TEAV (p. 1308)	... é mais fácil <u>um camelo</u> passar pelo fundo de uma agulha do que um rico entrar no Reino de Deus.
TNMES (p. 1156)	É mais fácil <u>um camelo</u> passar pelo orifício duma agulha, do que um rico entrar no reino de Deus.
TEB (p. 1896)	... é mais fácil <u>um camelo</u> passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no Reino de Deus.
TBH (p. 632)	... é mais fácil passar <u>uma corda</u> pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Elohim.

Ao observarmos os trechos grifados do quadro acima, vemos que, na TBH, contrariando as demais versões, é uma corda que passa pelo orifício da agulha. Naturalmente, poder-se-ia concluir que estamos diante de uma tradução equivocada. Mas, como veremos, essa divergência tem uma explicação ideológico-doutrinária: ela demonstra que os tradutores da TBH são favoráveis à hipótese atualmente conhecida no meio teológico como *primazia aramaica*, a qual defende que os livros que compõem o NT foram originalmente compostos no idioma falado por Cristo e seus primeiros seguidores, a saber, o aramaico, e depois traduzidos para o grego, mas os originais em aramaico teriam se perdido e somente as traduções gregas sobreviveram. Apesar de ser válida e convincente em alguns casos específicos, essa hipótese, contudo, tem sofrido oposições. Por exemplo, Kurt Aland e Barbara Aland (2009, p. 98-99) defendem que

não há mais qualquer dúvida de que o grego era o idioma no qual todas as partes do Novo Testamento foram originalmente escritas, embora textos cristãos em aramaico possam ter circulado no período anterior ao dos nossos Evangelhos (se realmente existiu a tradição aramaica em forma escrita e não meramente oral).

Pelo que se nota, Aland & Aland parecem descartar qualquer possibilidade de que algum livro ou trecho do NT seja uma tradução de originais escritos em aramaico. Eles apenas cogitam que textos cristãos nessa língua podem ter circulado antes da escrita dos evangelhos. Entretanto, de acordo com Stern (2010, p. 40),

existem boas razões para afirmar que vários livros do Novo Testamento foram originalmente escritos em hebraico ou aramaico, ou derivados de composições nessas línguas; essa hipótese é levantada por diversos eruditos a respeito dos quatro Evangelhos, Atos, Apocalipse e de várias cartas gerais. [...] De fato, algumas expressões nos manuscritos [em grego] do Novo Testamento não fazem sentido, a menos que se alcance o significado hebraico subjacente às palavras gregas.

Lamsa (1968, p. i, tradução nossa e grifo nosso) também defende esse ponto de vista e vai além, informado que,

no primeiro século, Jesus e seus primeiros seguidores certamente falavam o aramaico a maior parte do tempo, embora também conhecessem o hebraico. Em virtude disso, a mensagem do evangelho foi primeiramente pregada no aramaico dos judeus da Palestina. Eruditos da atualidade dizem que os originais dos quatro evangelhos e das outras partes do Novo Testamento foram escritos em grego. A Igreja do Oriente e alguns conceituados eruditos ocidentais discordam disso. Independentemente do ponto de vista que for adotado, a língua aramaica é um fator latente, e é uma verdade inquestionável que documentos escritos em aramaico (a forma básica inspirada da mensagem cristã) foram esboçados pelos escritores do Novo Testamento⁵⁴.

⁵⁴ No original: "In the first century, Jesus and his earliest followers certainly spoke Aramaic for the most part, although they also knew Hebrew. Therefore the Gospel message was first preached in the Aramaic of the Jews of Palestine. Modern scholarship tells that the originals of the Four Gospels and of other parts of the New Testament were written in Greek; this is disputed by the Church of the East and by some noted Westerners scholars. Regardless of which view one may accept, Aramaic speech is an underlying factor and it is unquestionably true that

E é já no prefácio da TBH (p. 13-14) que os tradutores manifestam seu posicionamento favorável à primazia aramaica, conjecturando que o termo *camelo* no texto grego do NT seria um equívoco de tradução, originado pela palavra aramaica ambígua *gamla*, que, segundo aponta Lamsa (1968, p. xvi), podia significar tanto *camelo* quanto *corda*. Partindo desse pressuposto, os tradutores da TBH defendem que o sentido correto da palavra é *corda*, pois elimina a estranheza da passagem, visto que os elementos usados no contraste hiperbólico (corda e buraco da agulha) agora passam a ter relação lógica entre si.

Apesar de a TBH apresentar uma justificativa válida para ter se afastado do texto grego do NT em um ponto específico de Mateus 19:24, convém mencionarmos que estamos diante de uma dificuldade que não é tão fácil de ser resolvida como parece, pois há outras evidências que enfraquecem o pensamento de que a palavra *camelo* no texto do NT em grego seria oriunda de um equívoco tradutório. Conforme afirmamos acima, comparar um camelo passando pelo buraco de uma agulha pode soar como algo estranho para os leitores ocidentais, mas não para os orientais, uma vez que, de acordo com a TEB (1994, p. 1896), essa é uma analogia de cunho bem oriental.

Além disso, para se referir a algo humanamente impossível, parece que era comum em Israel e imediações usar uma figura de linguagem que compara um animal de grande porte passando pelo orifício de uma agulha, pois uma alegoria dessa natureza aparece também em outras composições literárias que surgiram no mesmo contexto linguístico e cultural do NT. Por exemplo, no livro sagrado do Islamismo, o Alcorão (2009, p. 200, grifo nosso), na 7ª Surata, versículo 40, está dito o seguinte:

àqueles que desmentirem os Nossos versículos e se ensoberbecerem, jamais lhes serão abertas as portas do céu, nem entrarão no Paraíso, até que um camelo passe pelo buraco de uma agulha. Assim castigamos os pecadores.

Já entre os judeus, há uma alusão semelhante no Talmude 352, Tratado Berachot 55b (grifo nosso): “Ninguém imagina, nem mesmo em sonho, uma palmeira de ouro, ou um elefante que passe pelo buraco de

uma agulha”. No entanto, como a TBH apresenta o consistente argumento de que Cristo teria utilizado uma palavra aramaica ambígua (*gamla*), não há como saber ao certo se a referência foi a uma corda ou a um camelo. Sendo assim, devemos ser cautelosos, e admitir que as evidências disponíveis, ao que parece, não chegam a ser suficientes para resolver a dificuldade que reveste a passagem, tendo em vista o equilíbrio dos argumentos. No entanto, registre-se que os tradutores favoráveis à primazia aramaica estarão propensos a deixar de lado a informação que conta no texto grego do NT que diz ser um camelo e substituí-la por aquela que se encaixa na sua corrente ideológico-doutrinária, que defende ser uma corda.

5.10 – SIMÃO, O LEPROSO?

Consideremos a tradução interlinear do grego para Mateus 26:6-7, conforme proposta por Gomes e Olivetti (p. 110) e, em seguida, como o versículo 6 foi traduzido pelo nosso *corpus*:

6 Porém Jesus, estando em Betânia, em casa de Simão, o leproso, 7 achegou-se a ele uma mulher [trazendo] um frasco de alabastro de perfume caríssimo e derramou sobre a cabeça dele, que estava reclinado à mesa.

Quadro 13 – Traduções propostas para Mateus 26:6

TB (p. 943)	Estando Jesus em Betânia, na casa de <u>Simão, o leproso</u> ...
TEAV (p. 1316)	Encontrava-se Jesus em Betânia, na casa de <u>Simão, o leproso</u> .
TNMES (p. 1165)	Estando Jesus em Betânia, na casa de <u>Simão, o leproso</u> ...
TEB (p. 1909)	Jesus se encontrava em Betânia, em casa de <u>Simão, o leproso</u> .
TBH (p. 638)	E, estando YE'SHUA em Beit Ânía, em casa de <u>Shimón, o fabricante de vasos</u> ...

Comparando as partes destacadas do quadro acima, veremos que houve duas variantes de natureza tradutória quanto ao epíteto atribuído a Simão. Em quatro versões (TB, TEAV, TNMES e TEB), este personagem é chamado de *leproso*. Já a TBH o chama de *fabricante de vasos*, o que denota um distanciamento do texto original do NT. No prefácio da TBH (p. 13-14), está dito que é um erro teológico sério chamar de leproso um habitante de Betânia, pois não era permitido que vivessem em tal cidade os acometidos de uma doença que caracterizava impureza ritual no contexto judaico. Mas o fato é que consta *leproso* no original. A explicação que encontramos no prefácio da TBH tem base na primazia aramaica: a palavra que indica *leproso* e *fabricante de vasos* no aramaico escrito teria a mesma grafia, composta apenas de consoantes, a saber, *grb*, pelo que a distinção só aparecia na pronúncia (*garba* = leproso / *garaba* = fabricante de vasos). Deste modo, os editores da TBH defendem que a opção correta é *fabricante de vasos* e que, no momento de traduzir Mateus 26:6 para a língua grega, teria havido um suposto equívoco, que se perpetuou no NT em grego que chegou até nós.

Apesar de a explicação apresentada pela TBH ser válida e legítima, ela não está livre de objeções. Por exemplo, a dificuldade teológica de haver um leproso vivendo em Betânia parece se resolver por si só se levarmos em conta que o texto provavelmente está dizendo que Cristo visitou alguém que fora acometido de lepra, mas que o apelido foi conservado após a cura. Além disso, é difícil imaginar que ele ainda tivesse lepra, pois o texto prossegue dizendo que havia mais pessoas ali, o que seria uma incoerência se ele ainda estivesse com esta doença contagiosa. Deste modo, convém admitir que, assim como o versículo do camelo/corda passando pelo buraco da agulha, a dúvida também permanece quanto a Mateus 26:6, já que aqui também temos um equilíbrio entre os argumentos. De qualquer forma, não é difícil de perceber que os adeptos da primazia aramaica estarão propensos a alcunhar Simão de fabricante de vasos na sua tradução da Bíblia.

5.11 – O BRADO DE CRISTO NA CRUZ

Vejamos a tradução interlinear do grego, proposta por Gomes e Olivetti (p. 124) para Mateus 27:46 e, em seguida, como nosso *corpus* traduziu a parte grifada:

Por volta de a nona hora, bradou Jesus com voz forte, dizendo: “Eli, Eli, limá sabactâni?”, isto é (significa): “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?”

Quadro 14 – Traduções propostas para o trecho sublinhado de Mateus 27:46

TB (p. 947)	Deus meu, Deus meu, por que me <u>desamparaste?</u>
TEAV (p. 1320)	Meu Deus, meu Deus, por que me <u>abandonaste?</u>
TNMES (p. 1168)	Deus meu, Deus meu, por que me <u>abandonaste?</u>
TEB (p. 1915)	Meu Deus, meu Deus, por que me <u>abandonaste?</u>
TBH (p. 641)	Elohim meu, Elohim meu, <u>não me deixas morrer?</u>

Comparando o quadro acima, veremos que a TEAV, a TNMES e a TEB usaram o mesmo verbo (abandonar), ao passo que a TB optou por um sinônimo (desamparar). No entanto, a TBH apresentou uma tradução com sentido diferente: em vez de Cristo estar perguntado a Deus a razão de ele o ter abandonado, a TBH faz o nazareno se lamentar que Deus não o deixa morrer. Mas, como demonstraremos a seguir, os tradutores da TBH, com tal atitude, parecem estar mais uma vez defendendo a hipótese da primazia aramaica. Conforme Bentsion (2004, p. 29), a frase em aramaico dita por Cristo (*Eli, Eli, lemana shavactani*) possui quatro boas possibilidades de tradução:

- a) Meu Deus, meu Deus, por que não me deixa morrer?
- b) Minha essência divina, minha essência divina, por que se separa de mim?
- c) Meu Deus, meu Deus, para este destino eu fui reservado.
- d) Meu Deus, meus Deus, por que me desamparaste?

No que se refere a essas quatro alternativas de tradução, Bentsion (2004, p. 29) esclarece que

a primeira [...] é a preferida dos aramaicistas. A segunda é uma possibilidade levantada pelos aramaicistas da igreja do Oriente. A terceira é a popular tradução do aramaicista George Lamsa. A quarta é a tradução dada quando o aramaico foi traduzido para o grego.

Assim, Bentsion afirma que os aramaicistas preferem a tradução *não me deixa morrer*, que é justamente a que aparece na TBH, o que confirma mais uma vez que os tradutores dessa Bíblia são favoráveis à teoria de que o NT foi originalmente escrito em aramaico. Entretanto, é pertinente mencionarmos um detalhe esquecido (ou ignorado) pelos defensores dessa teoria. Conforme a Bíblia de Estudo Nova Versão Internacional (2003, p. 893), nenhum outro salmo é citado mais vezes no NT do que o Salmo 22, salmo esse que os intérpretes da Bíblia têm defendido conter várias passagens proféticas relativas ao Messias. Dessa forma, eles são praticamente unânimes em afirmar que o brado de Cristo na cruz seria uma citação do primeiro versículo do Salmo 22.

Por conseguinte, parece que tal detalhe tem implicações diretas na maneira como o brado deve ser entendido e, conseqüentemente, traduzido, já que, assumindo que estamos diante de uma citação do AT, bastaria recorrer à passagem correspondente para saber o que está dito lá. Deste modo, vejamos a tradução interlinear do hebraico para o Salmo 22:1, conforme Kohlenberger III (p. 367, versão nossa):

*Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?*⁵⁵

E agora vejamos como as versões do nosso *corpus* traduziram a parte grifada:

Quadro 15 – Traduções propostas para o Salmo 22:1

TB (p. 525)	... por que me desamparaste?
TEAV (p. 671)	... por que me abandonastes?
TNMES (p. 684)	... por que me abandonaste?
TEB (p. 1027)	... por que me abandonaste?
BH (p. 624)	... por que me abandonaste?
TBH (p. 380)	... por que me desamparaste?

⁵⁵ No original: “God of me, God of me, why you forsook me?”

Já descontando a questão da sinonímia, o quadro acima revela que todo o nosso *corpus* traduziu a passagem da mesma forma, inclusive a TBH. Desta maneira, parece então que o detalhe de que o brado de Cristo é uma citação do Salmo 22:1 converte-se em uma dificuldade, não necessariamente para a teoria de que o NT foi originalmente escrito em aramaico, mas para aqueles que defendem que o brado deve ser traduzido de uma forma diferente da que consta no texto grego do NT. Apesar disso, ressalte-se que os tradutores da TBH estão cumprindo o seu papel de produzir uma tradução alinhada com a corrente ideológico-doutrinária que defendem, e isso parece requerer um despojamento de certos aspectos do texto do NT que chegou até nós.

5.12 – A GRANDE COMISSÃO

Consideremos o que diz Mateus 28:19-20 na tradução interlinear do grego, conforme apresentada por Gomes e Olivetti (p. 128) e, em seguida, como o versículo 19 foi traduzido pelo nosso *corpus*:

19 Indo, ensinai todas as nações, batizando-os em o nome do Pai e do Filho e do Santo Espírito, 20 ensinando-os a guardar tudo o que ordenei a vós, e eis que eu convosco estou todos os dias, até o fim da era. Amém.

Quadro 16 – Traduções propostas para Mateus 28:19

TB (p. 948)	Ide, pois, e fazei discípulos de todas as nações, batizando-as em o nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo.
TEAV (p. 1321)	Ide, pois, e ensinai a todas as nações; batizai-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.
TNMES (p. 1170)	Ide, portanto, e fazei discípulos de pessoas de todas as nações, batizando-as em o nome do Pai, e do Filho, e do espírito santo.
TEB (p. 1917)	Ide, pois; de todas as nações fazei discípulos, batizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo.
TBH (p. 641)	

Portanto ide, fezei *talmidim* de todas as nações, em meu nome.

Como podemos perceber, fora a TBH, todas as Bíblias do nosso *corpus* dizem que Jesus orientou que os novos adeptos do Cristianismo fossem batizados *em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo*. No entanto, esta informação está ausente no texto de chegada da TBH. Em vez disso, consta ali apenas que Cristo mandou fazer, *em meu nome*, novos *talmidim*, termo hebraico que significa *discípulos*.

À primeira vista, poder-se-ia pensar, como veremos logo a seguir, que o afastamento do texto original grego reflete a preocupação dos tradutores da TBH em adequar sua versão a um suposto texto primitivo de Mateus, tendo em vista que há quem sustente que a frase *batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo* possivelmente não constava no texto que saiu da pena do autor desse evangelho. Por exemplo, a TEB (1994, p. 1917), ao comentar a passagem em nota, registra que a designação trinitária deriva da prática batismal da Igreja. Da mesma maneira, a Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1758) diz que tal designação parece estar refletindo um uso litúrgico posterior, quando se passou a associar o batismo às três pessoas da Trindade.

Além disso, uma parcela dos que defendem a inautenticidade da frase costuma alegar que ela pode ser um acréscimo tardio de escribas influenciados pelas controvérsias sobre o dogma da Trindade, que agitaram a Igreja nos primeiros séculos do Cristianismo. A propósito, de acordo com Ehrman (2006, p. 185, 192), nos séculos II d.C. e III d.C., os encarregados de copiar os textos que mais tarde viriam a constituir o NT estavam envolvidos em debates e disputas de seu tempo e, em algumas ocasiões, os debates causavam impacto sobre os textos a partir dos quais se desencadeavam, resultando no surgimento de passagens alteradas para refletir os pontos de vista dos copistas. Sendo assim, é partindo desse pressuposto que alguns defendem que a presença da frase tripartite em Mateus 28:19 tem origem em uma interpolação tardia.

Além do mais, no intuito de reforçar essa hipótese, também se costuma mencionar o fato de que, na citação (ou alusão) de Mateus 28:19 feita pelo historiador cristão Eusébio de Cesareia (265 d.C. – 339 d.C.), na sua obra *História Eclesiástica*, não consta (ou não foi mencionada) a tríade divina, conforme podemos verificar no relato do próprio Eusébio (1999, p. 82-83, grifo nosso):

mas os outros apóstolos que eram perseguidos de várias maneiras, no intuito de destruí-los, foram

expulsos da terra da Judeia e seguiram caminho pregando o evangelho a todas as nações, confiando no socorro de Cristo, que disse: “Ide e ensinai todas as nações em meu nome”.

Além disso, Flusser (2001, p. 156) postula que,

de acordo com todos os manuscritos de Mateus que foram preservados, o Jesus ressuscitado ordenou aos seus discípulos batizar todas as nações “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”. A fórmula trinitária franca, aqui, é de fato notável, mas [...] a ordem para batizar e a fórmula trinitária faltam em todas as citações da passagem de Mateus nos escritos de Eusébio anteriores ao Concílio de Niceia [ocorrido em 325 d.C.]. O texto de Eusébio de Mt 28:19-20 antes de Niceia era o seguinte: “Ide e tornai todas as nações discípulas em meu nome, ensinando-as a observar tudo o que vos ordenei”.

Enfim, tudo isso pode induzir à conclusão de que a frase sobre o batismo em nome da Trindade é mesmo um acréscimo tardio ao texto de Mateus. Entretanto, não se pode ignorar que há outras evidências textuais e históricas competindo com essa hipótese. Por exemplo, o próprio NT menciona, justapostos, os títulos divinos Pai, Filho e Espírito Santo, em II Coríntios 13:14⁵⁶ e I Pedro 1:2⁵⁷.

Uma vez que há consenso entre uma boa parte dos estudiosos de que II Coríntios, I Pedro e o próprio evangelho de Mateus foram compostos na mesma época (entre 50 d.C. e 100 d.C.), parece, pois, que a noção trinitária de Pai, Filho e Espírito Santo era conhecida pela primeira geração de cristãos. Também é digno de nota que, segundo informa Hegg (2006), Eusébio de Cesareia provavelmente conhecia a frase tripartite que aparece em Mateus 28:19, pois, em sua *Carta para a Igreja de Cesareia*⁵⁸, ele faz uma confissão de fé em que os três títulos divinos são mencionados.

⁵⁶ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 2030): “A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós!”

⁵⁷ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 2113): “Eleitos segundo a presciência de Deus Pai, pela santificação do Espírito, para obedecer a Jesus Cristo e participar da bênção da aspersão do seu sangue. Graça e paz vos sejam concedidas abundantemente!”

⁵⁸ Trecho da carta, tomado de Hegg (2006, grifo nosso), em que aparece a frase trinitária: “Nós acreditamos em Um Deus, o Pai Todo-Poderoso, o Criador de todas as coisas visíveis e

Assim, com base nessa carta de Eusébio, não se sabe ao certo o que o levou, em *História Eclesiástica*, a citar Mateus 28:19 sem mencionar os três títulos da Trindade divina, já que ele supostamente conhecia a frase. Estima-se que ele poderia estar querendo focalizar a primeira etapa da ordenança de Cristo, a saber, a conquista de novos adeptos para a fé cristã. Neste caso, ele teria então citado apenas a parte do versículo que se enquadrava neste propósito imediato, omitindo a parte que falava do batismo. Além do mais, ainda é preciso levar em conta uma outra antiga testemunha que parece competir com a hipótese de que a frase trinitariana seria uma interpolação tardia ao texto de Mateus. Trata-se da *Didaquê*, obra literária da cristandade antiga cuja escrita Frangiotti (2008, p. 337) situa em algum ponto entre 80 d.C. e 90 d.C., e que também traz a frase tripartite quando menciona o batismo. Vejamos o que diz o texto (2011, p. 19, grifo nosso):

quanto ao batismo, procedam assim: depois de ditas todas essas coisas, batizem em água corrente, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Se você não tem água corrente, batize em outra água; se não puder batizar em água fria, faça-o em água quente. Na falta de uma e outra, derrame três vezes água sobre a cabeça, em nome do Pai, Filho e Espírito Santo.

Além disso, os dados fornecidos pela Crítica Textual⁵⁹ parecem ser o ponto decisivo da questão. Conforme assinala, Hegg (2006, grifo nosso),

invisíveis. E em Um Senhor Jesus Cristo, a Palavra de Deus, Deus de Deus, Luz de Luz, Vida de Vida, Filho Unigênito, unigênito de toda criatura, antes de todas as eras, gerado do Pai, pelo qual também todas as coisas foram feitas; quem para nossa salvação foi feito carne, e viveu entre homens, e sofreu, e se levantou novamente no terceiro dia, e subiu ao Pai, e virá novamente em glória para julgar os vivos e os mortos, e nós cremos também no Único Espírito Santo; acreditando que cada um d'Estes serem e existirem, o Pai verdadeiramente Pai, e o Filho verdadeiramente Filho e o Espírito Santo verdadeiramente Espírito Santo, e também nosso Senhor, enviando Seus discípulos para a pregação, dizendo, Vá, ensinem todas as nações, batizando-os em o Nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo. A respeito de quem nós confiantemente afirmamos que mantemos assim, e pensamos assim, e assim tivemos mantido anteriormente, e nós mantemos esta fé até a morte, anatematizando cada heresia impia. Que sempre pensamos isto de nosso coração e alma, do tempo que nós nos recordamos, e agora pensamos e dizemos em verdade, perante Deus Todo-Poderoso e nosso Senhor Jesus Cristo nós testemunhamos, sendo capazes através de provas de mostrar e convencer vocês, que, mesmo em tempos passados, esta foi nossa crença e pregação”.

⁵⁹ Ciência que tem por meta reconstruir o que teria sido o estágio textual mais primitivo das obras literárias antigas, cujos originais se perderam, mediante o cotejamento de todas as cópias

não é incomum escutar a noção que a frase tripartite em Mateus 28:19 é suspeita com base na Crítica Textual. Mas, quando alguém consulta os próprios dados, tais clamores são totalmente infundados. Todo manuscrito bíblico Grego existente que contém este verso de Mateus possui a frase tripartite. Alguém poderia esperar que, se de fato o original de Mateus [...] não incluía a frase tripartite, pelo menos alguma testemunha antiga deste original poderia ter sobrevivido. Mas nenhuma simples testemunha [...] dá evidência de que Mateus 28:19 algum dia existiu sem a frase tripartite. Quando nós olhamos para as versões [antigas do NT], a mesma situação é obtida. A Peshitta Siríaca [...], a Vulgata, a Coptica, as versões Eslovacas – todas possuem a frase tripartite. Sendo assim, [...] é incrível que uma interpolação deste caráter possa ter sido feita no texto de Mateus sem deixar um traço de sua inautenticidade em um simples manuscrito ou versão. A evidência de sua genuinidade é esmagadora.

Assim, Hegg informa que todos os testemunhos em grego do NT apresentam Mateus 28:19 com as palavras *Pai, Filho e Espírito Santo*, além de também constarem em algumas das mais antigas traduções da Bíblia, feitas nos primeiros séculos do Cristianismo.

Seja como for, visto que as evidências a favor da frase trinitária parecem ser mais consistentes do que aquelas que vão contra a sua autenticidade, somos levados a concluir que, mais do que estarem preocupados em restaurar um suposto texto primitivo de Mateus 28:19, parece que a decisão dos tradutores da TBH em omitir deliberadamente a frase foi tomada com base em outras questões ideológico-doutrinárias, as quais, ao que parece, estão relacionadas a três aspectos: 1) a não aceitação da doutrina da Trindade; 2) um posicionamento favorável à ideia de que a frase é uma interpolação tardia incluída pelo bispo Atanásio de Alexandria (295 d.C. – 373 d.C.), sob ordens do imperador Constantino; e 3) para defender a posição do Judaísmo tradicional de que o dogma da Trindade conflita com a rigorosa fé monoteísta judaica. É exatamente isso que Ha'azinu (2010) alega em seu artigo disponível

disponíveis, com vistas a recuperar o texto tal como teria se apresentado antes de os copistas introduzirem as alterações.

no site *Centro de Estudos Proféticos*, que possui vínculos com os idealizadores da TBH:

os escritos da Brit Chadasha [NT] não afirmam que exista uma Trindade. O texto citado sobre “o Pai, o Filho e o Espírito Santo” (Mt 28.19) [...] é uma inclusão [...] forçada pela Igreja Católica (fundamentalmente por meio de Atanásio), por ordem de Constantino [...]. Assim como este texto, todas as referências onde se defende a Trindade nos escritos da Brit Chadasha (NT) são adulterações de códices católicos ou são equívocos de interpretação por se ignorar o contexto judaico.

Mas, como foi mostrado, há boas razões para crer que a frase trinitária de Mateus 28:19 não seria uma interpolação tardia. No entanto, parece que, dentre os que se opõem à doutrina da Trindade, há aqueles que estão mais propensos a suspeitar da frase, a ponto de omiti-la da sua tradução da Bíblia, e parece que este foi o caso dos tradutores da TBH.

5.13 – A PONTUAÇÃO DAS LÍNGUAS MODERNAS COMO SINALIZADORA DE MARCAS IDEOLÓGICO-DOCTRINÁRIAS

Hoje em dia, é sabido que a pontuação é um aspecto muito importante na construção do significado do discurso escrito. Há ocasiões em que a falta de um sinal gráfico ou sua inserção em diferentes lugares de uma sentença pode mudar totalmente o sentido. Com essa premissa em mente, consideremos o que diz Ehrman (2006, p. 58) quanto à forma original do texto do NT:

um dos problemas com textos gregos antigos (o que incluiria todos os escritos cristãos mais primitivos, incluindo os do Novo Testamento) é que, quando eram copiados, não se usavam marcas de pontuação, não se fazia distinção entre minúsculas e maiúsculas e, o que é ainda mais estranho para leitores modernos, não havia espaços de separação entre as palavras. Esse tipo de escrito sequencial é chamado de *scriptio continua* e, é claro, muitas vezes podia dificultar ler (nem falemos em entender) um texto.

Partindo desse pressuposto, vejamos como Lucas 23:43 aparece nos mais antigos manuscritos gregos do NT:

ΚΑΙ ΕΙΠΕΝ ΑΥΤΩ Ο ΙΗΣΟΥΣ ΑΜΗΝ ΛΕΓΩ ΣΙ ΗΜΕΡΟΝ ΜΕΤΕ ΜΟΥ
ΕΣΗΕΝ ΤΩ ΠΑΡΑΔΕΙΣΩ

A tradução literal, sem espaçamento, fica assim, conforme Gomes e Olivetti (p. 344):

EDISSELHEO JESUSEM VERDADE DIGO A TI HOJE JUNTO A MIM
ESTARASEM O PARAISO

Com espaçamento, mas sem pontuação:

E DISSE LHE O JESUS EM VERDADE DIGO A TI HOJE JUNTO A
MIM ESTARAS EM O PARAISO

Antes de apresentarmos como nosso *corpus* traduziu esse versículo, é necessário termos em mente alguns pressupostos teóricos, pois é a partir deles que ficaremos sabendo que a pontuação no texto de chegada de uma Bíblia traduzida também pode ser um instrumento veiculador de ideologias doutrinárias específicas.

Lucas 23:43 é parte do relato dos últimos momentos de Cristo na cruz. A narrativa deste evangelho diz que foram crucificados um ladrão à direita, e outro, à sua esquerda. Enquanto um dos ladrões instiga Cristo a salvar a si mesmo e a eles da morte, o outro o recrimina, dizendo que eles são merecedores daquela punição, ao contrário daquele que foi crucificado no meio deles. Em seguida, o ladrão arrependido pede que Cristo se lembre dele ao entrar no seu reino, ao que ele obtém, como resposta, o que encontramos em Lucas 23:43. Uma análise mais profunda da sentença, levando em conta a maneira como originalmente aparecia nos manuscritos gregos mais antigos do NT, ou seja, sem pontuação, mostra que ela é ambígua em sua forma, pois não há como saber ao certo se o advérbio *hoje* refere-se ao verbo *dizer* ou ao verbo *estar*.

Quando se leva em conta essa nuance, somos postos diante de um detalhe que faz toda a diferença, já que o sentido da frase será determinado pela alternativa que for considerada: se assumirmos que *hoje* está modificando o verbo *estar*, Cristo está prometendo ao ladrão arrependido que naquele mesmo dia os dois estariam no paraíso. Por outro lado, quando se assume que é o verbo *dizer* que está sendo

modificado, então a sentença passa a ter outro sentido, a saber, que o nazareno está apenas prometendo ao ladrão, naquele dia, que ambos estarão no paraíso, não havendo, assim, especificação de quando isso aconteceria. Deste modo, não há como saber ao certo o que o versículo está dizendo se não for atribuída uma pontuação à sentença.

De acordo com Soares (2008, p. 143), as principais edições críticas do NT em grego hoje disponíveis empregam uma vírgula antes do termo *hoje*. Ou seja, tais edições dão a entender que a passagem deve ser lida como uma promessa de que era naquele mesmo dia que o ladrão estaria com Cristo no paraíso. Seja como for, no que diz respeito ao tema da morte, tem havido muita discussão no seio do Judaísmo e do Cristianismo sobre a condição do ser humano depois de morrer. Tais discussões acabaram gerando duas doutrinas antagônicas:

- a) Por um lado, há teólogos apregoando que, após o cessar da vida, a alma permanece consciente em um lugar provisório, aguardando para ser ressuscitada no fim dos tempos, quando receberá o veredito de para onde irá definitivamente.
- b) Em contrapartida, há aqueles que assumem a direção oposta, defendendo que, ao morrer, o ser humano entra em uma espécie de sono, em que sua alma passa a não ter mais noção alguma das coisas. Neste caso, a pessoa só voltaria a ficar consciente quando for ressuscitada no fim dos tempos. No meio acadêmico teológico, essa doutrina é conhecida por *aniquilacionismo* ou *sono da alma*.

Feita essa explanação, vejamos agora como nosso *corpus* traduziu a passagem:

Quadro 17 – Traduções propostas para Lucas 23:43

TB (p. 1005)	Ele lhe respondeu: Em verdade te digo que hoje estarás comigo no Paraíso.
TEAV (p. 1381)	Jesus respondeu-lhe: “Em verdade te digo: hoje estarás comigo no paraíso.”
TNMES (p. 1228)	E ele lhe disse: “Deveras, eu te digo hoje: estarás comigo no Paraíso.”
TEB (p. 2032)	

	Jesus lhe respondeu: “Em verdade eu te digo, hoje, estarás comigo no paraíso.”
TBH (p. 680)	E disse-lhe YE'SHUA: em êmeth te digo hoje, estarás comigo no Paraíso.

Como podemos perceber, a TB e a TEAV condizem com a primeira doutrina que elencamos. Por outro lado, a TNMES e a TBH, ao terem inserido, respectivamente, dois pontos e uma vírgula após o advérbio *hoje*, fazem o versículo assumir um viés aniquilacionista, com a ênfase recaindo no momento da promessa, o que parece não deixar espaço no texto de chegada dessas duas versões para a ideia de que o ladrão permaneceria consciente após morrer. Sendo assim, parece que os tradutores da TNMES e da TBH pontuaram Lucas 23:43 de tal maneira por serem, ao que parece, adeptos do aniquilacionismo, doutrina que, aliás, faz parte do sistema de crenças das TJs, conforme denota o seguinte trecho do livreto doutrinário *O que a Bíblia realmente ensina?* (2009, p. 58):

o ensino claro da Bíblia é: quando uma pessoa morre, ela deixa de existir. A morte é o oposto da vida. Os mortos não veem, não ouvem nem pensam. Nenhuma parte de nós sobrevive à morte do corpo. Nós não possuímos uma alma ou espírito imortal. [...] Nós somos mortais e não sobrevivemos à morte do corpo. A nossa vida é como a chama de uma vela. Quando a chama se apaga, ela não vai para nenhum lugar. Ela simplesmente acaba.

Passando agora para a TEB, percebe-se que seus tradutores foram cautelosos ao pontuar a sentença, de tal maneira que não se sabe exatamente qual linha interpretativa está sendo ali defendida, pois parece que a colocação do termo *hoje* entre vírgulas descaracteriza a função sintática de advérbio de tempo e transforma o vocábulo em um adjunto adverbial deslocado que agora parece estar se referindo a toda a sentença, e não mais a um verbo específico. Isso denota que os tradutores da TEB, de certo modo, conseguiram manter no texto de chegada a ambiguidade formal dos manuscritos mais antigos do NT. A propósito, visto se tratar de uma tradução ecumênica, o esperado é que a TEB procure, na medida do possível, ficar neutra nas passagens bíblicas que causam divisão entre os grupos religiosos, e é possível enxergar essa

diligência na sua tradução de Lucas 23:43, o que indica que os tradutores certamente tinham conhecimento da controvérsia envolvendo a passagem.

5.14 – NO PRINCÍPIO, ERA O VERBO

Consideremos a tradução interlinear do grego para João 1:1,14, tomada de Gomes e Olivetti (p. 351-352):

1 Em (o) princípio, era o Verbo, e o Verbo estava com o Deus, e Deus era o Verbo. [...] E o Verbo carne se fez e habitou entre nós, e vimos a glória dele, glória como do unigênito da parte de (o) Pai, cheio de graça e verdade.

O pensamento tradicional do Cristianismo quanto a essa passagem é que o Verbo ali mencionado seria uma referência à encarnação da segunda pessoa da Divindade, o Messias, que, lembrando, tanto cristãos quanto judeus messiânicos acreditam ser Jesus de Nazaré. Isto posto, vejamos como nosso *corpus* traduziu João 1:1:

Quadro 18 – Traduções propostas para João 1:1

TB (p. 1008)	No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com <u>Deus</u> , e o Verbo era <u>Deus</u> .
TEAV (p. 1384)	No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de <u>Deus</u> e o Verbo era <u>Deus</u> .
TNMES (p. 1231)	No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com <u>o Deus</u> , e a Palavra era <u>[um] deus</u> .
TEB (p. 2044)	No início era o Verbo, e o Verbo estava voltado para <u>Deus</u> , e o Verbo era <u>Deus</u> .
TBH (p. 688)	No princípio era o Menrah, e o Menrah estava com <u>Elohim</u> , e o Menrah era <u>Elohim</u> .

Como podemos notar, com exceção da TNMES, todas as demais versões analisadas dão a entender que estão igualando o Verbo

(cuja tradução variou entre *Palavra/Verbo/Menrah*⁶⁰) a Deus. Mas, por outro lado, esse não foi o caso da TNMES, pois seu texto de chegada parece estar introduzindo duas supostas divindades: Deus e o Verbo. Percebe-se que tal efeito é atingido, em primeiro lugar, pela maneira como o termo *deus* foi grafado: o de inicial maiúscula certamente está se referindo à divindade judaico-cristã, enquanto que o de inicial minúscula parece estar se referindo ao Verbo, ali traduzido por *Palavra*. Em segundo lugar, *Deus* é precedido por um artigo definido, ao passo que *deus* o é por um artigo indefinido entre colchetes, indicando que se trata de uma interpolação dos tradutores. Apesar disso, consta no paratexto da TNMES (p. 1519) que essa tradução tem base gramatical. Antes de entrarmos na justificativa que eles apresentam, consideremos João 1:1 transliterado para o alfabeto latino, e sua respectiva tradução palavra por palavra, conforme já apresentada acima, por Gomes e Olivetti:

En arche en hó logos, kai hó logos en prós ton theon, kai theós en hó logos.

Em (o) princípio, era o Verbo, e o Verbo estava com o Deus, e Deus era o Verbo.

Na língua grega, a palavra *deus* é *theós*. Em João 1:1, o termo é citado duas vezes, a primeira delas em sua forma declinada (*theon*). O paratexto da TNMES (p. 1519) registra que a segunda ocorrência de *theós* na passagem em apreço

é um substantivo predicativo no singular, ocorrendo antes do verbo e sem ser precedido pelo artigo definido. Trata-se dum *theós* anartro (substantivo sem artigo). O Deus com quem a Palavra ou o Logos estava originalmente é [...] articular. A construção articular do substantivo indica uma identidade, uma personalidade, ao passo que um substantivo predicativo anartro no singular, precedendo ao verbo, indica o atributo ou o predicado de alguém.

Deste modo, eles concluem que (p. 1519)

⁶⁰ O paratexto da TBH (p. 8) diz que o termo *Menrah*, segundo os hebreus, indica a expressão máxima da manifestação da divindade.

a declaração de João, de que a Palavra ou o Logos era “[um] deus” [...] não significa que era o Deus com quem estava. Apenas expressa certo atributo da Palavra ou do Logos, mas não o identifica com o próprio Deus.

Estas são, portanto, as considerações ditas gramaticais que a TNMES apresenta como justificativa para a sua tradução de João 1:1. Mas, como será visto, há outros aspectos gramaticais que deixaram de ser considerados pelos tradutores, o que parece indicar que as possíveis reais causas que os levaram a verter de uma forma bem típica uma das passagens que o pensamento cristão tradicional mais se vale para reivindicar a declarada divindade de Jesus de Nazaré tem base no fato de que a tradução usual parece comprometer os pressupostos ideológico-doutrinários das TJs no que tange à pessoa de Cristo e à não aceitação da doutrina da Trindade.

Assim, o que motivou os tradutores da TNMES a verter João 1:1 daquela maneira provavelmente tem base no pensamento de que Cristo, além de não fazer parte de uma suposta Trindade, não seria Deus encarnado, mas a encarnação de um ser criado por Deus, a saber, o arcanjo Miguel. Ao menos é isso que eles declaram nos seus dois principais periódicos: *Revista Desperta!*, no volume intitulado *Quem são as Testemunhas de Jeová?* (2010, p. 8) e *Revista A Sentinela*, nos volumes *O homem que mudou o mundo: sua mensagem e você.* (2010, p. 5,19) e *O que são as “Boas Novas do Reino?”* (2011, p. 16). A seguir, consta um apanhado sobre o que está dito nesses três volumes sobre a pessoa de Cristo:

Ele foi a primeira criação de Deus e ajudou a criar todas as outras coisas. [...] Ele é o único que foi criado diretamente por Jeová e, por isso, é chamado de Filho “unigênito” de Deus. [...] Por ter sido criado, Jesus não faz parte de uma Trindade. [...] Ele mostrou que não era um anjo materializado, nem Deus em forma humana. [...] Jesus Cristo é o arcanjo Miguel. [...] Durante seu ministério, Jesus muitas vezes falou de sua existência pré-humana. [...] Portanto, o arcanjo Miguel é Jesus em sua existência pré-humana.

No que concerne aos aspectos gramaticais que parecem não ter sido considerados pela TNMES na tradução de João 1:1, Geisler e

Rhodes (2008, p. 262, grifo nosso) apontam que

não é necessário traduzir substantivos no grego que não estejam acompanhados de artigos definidos como se estivessem acompanhados por um artigo indefinido (pois não existem artigos indefinidos no grego). Em outras palavras, *theós* (“Deus”), sem estar acompanhado pelo artigo definido “o” (*hó*), não deve ser traduzido como “um deus”, como as TJs fizeram quando se referiram a Cristo. É importante destacar que o termo “*theós*” sem o artigo definido “*hó*” é utilizado no Novo Testamento referindo-se ao Deus Jeová. A falta do artigo definido em Lucas 20:38⁶¹, referindo-se a Jeová, não significa que Ele seja um Deus menor; assim como a falta do artigo definido em João 1:1, referindo-se a Jesus, também não significa que Ele seja um Deus menor. O fato é que a presença ou a ausência do artigo definido não alteram o significado fundamental do termo “*theós*”. Se João tivesse a intenção de dar à frase um sentido adjetivo (“que a Palavra era semelhante a um deus, ou divina – um deus”) ele teria à disposição um adjetivo (*theiós*) pronto, à mão, que poderia perfeitamente ter sido utilizado. Ao contrário, João diz que a Palavra é Deus (*theós*).

O tópico abordado na parte grifada da citação de Geisler e Rhodes, acima, também aparece em De Haan II (2001, p. 12), o qual postula que eruditos respeitáveis, como Robertson, Westcott e Morris defendem que, se o escritor do evangelho de João

tivesse desejado dizer que Jesus era uma forma inferior de divindade, ele teria usado a palavra grega *theiós* em lugar de *theós*. [...] Esta palavra [*theiós*] estava disponível e a encontramos no Novo Testamento, por exemplo, em Atos 17:29⁶² e

⁶¹ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1825): “Ora, ele não é Deus de mortos, mas sim de vivos; todos, com efeito, vivem para ele”.

⁶² Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1935): “Ora, se nós somos de raça divina, não podemos pensar que a divindade seja semelhante ao ouro, à prata, ou à pedra, a uma escultura da arte e engenho humanos”.

II Pedro 1:3⁶³.

Além disso, Carson (2008, p. 79-80) pontua que, em uma frase

como *kai theós en hó logos* [literalmente *e deus era o verbo*], o substantivo com o artigo [hó logos] constitui o sujeito, ainda que esteja colocado depois do verbo. A questão mais difícil em tais casos é saber se alguma regra rege o substantivo anartro [theós] antes do verbo: como sabemos se é definido ou indefinido, “Deus” ou “um deus”? Em 1933, E.C Colwell [...] estudou substantivos predicativos definidos [...] tanto antes quanto depois do verbo, com e sem artigo. Entre outras coisas, ele observou que, se um substantivo definido precedia um verbo de ligação, normalmente era anartro; se sucedia, era articular. Aplicada a João 1:1, esta regra significa que é correto considerar *theós* como “Deus” definido, não “um deus” indefinido.

Deste modo, esses especialistas em grego deixam transparecer que os tradutores da TNMES parecem mesmo não ter levado em conta outros importantes aspectos gramaticais na sua tradução de João 1:1. Com base nessa premissa, fica difícil não concordar com a forte possibilidade de que houve um esforço deliberado em deixar explícito no texto de chegada da TNMES o posicionamento ideológico das TJs quanto à pessoa de Cristo, o que se justifica pelo fato de estarmos diante de um grupo religioso que certamente possui uma outra forma de interpretar determinados temas que são abordados na Bíblia, tanto é que optaram por verter a passagem de um jeito que foge do tradicionalismo.

5.15 – A ALEGADA PREEXISTÊNCIA DE CRISTO

Vejam os que dizem João 8:56-59 e João 10:30-33, na tradução interlinear do grego, conforme apresentada por Gomes e Olivetti (p. 396, 404):

⁶³ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 2120): “Pois que o seu divino poder nos deu todas as condições necessárias para a vida e para a piedade, mediante o conhecimento daquele que nos chamou pela sua própria glória e virtude”.

João 8:56-59

56 *Abraão, o pai vosso, exultou para ver o dia meu. E viu e alegrou-se.*
 57 *Disseram, então, os judeus para ele: “Cinquenta anos ainda não tens e Abraão viste?”* 58 *Disse-lhes Jesus: “Em verdade, em verdade digo a vós, antes de Abraão existir, Eu Sou.”* 59 *Apanharam então pedras para jogarem contra ele. Jesus porém se escondeu e saiu de o templo, passando por (o) meio deles. E ia embora dessa forma.*

João 10:30-33

30 *“Eu e o Pai um somos”.* 31 *Pegaram então novamente pedras os judeus para apedrejá-lo.* 32 *Respondeu-lhes Jesus: “Muitas boas obras mostrei a vós de o Pai meu. Por qual delas apedrejais-me?”* 33 *Responderam a ele os judeus, dizendo: “Por boa obra não apedrejam-te, mas por blasfêmia, e porque tu, um homem sendo, fazes a ti mesmo Deus”.*

Conforme observa Stern (2008, p. 210), em nenhuma outra passagem dos evangelhos canônicos⁶⁴ encontramos afirmações tão explícitas da alegada divindade de Cristo como nesses dois trechos do evangelho de João. No primeiro excerto, a narrativa diz que, ao ser questionado pelos judeus sobre como era possível ter visto Abraão se ainda nem tinha cinquenta anos, Jesus responde que já existia antes mesmo de este patriarca hebreu vir ao mundo. É isto que uma análise superficial revela. Porém, um exame mais aprofundado traz à tona um detalhe que é crucial para entender o que vem em seqüência na narrativa: ao afirmar *eu sou* sem completar o verbo *ser* com um predicativo, Cristo estaria se identificando com o próprio deus judaico-cristão, que Êxodo 3:14⁶⁵ diz ter se apresentado a Moisés com um nome em hebraico que significa *Eu Sou*, conforme já vimos na seção 5.2.

Com esse detalhe em mente, parece que agora fica mais fácil entender o motivo de João 8:59 dizer que os judeus quiseram apedrejar a Cristo. Tal reação se justificaria porque eles teriam reconhecido de imediato que o nazareno estava não apenas afirmando ser o próprio deus deles, mas também fazendo algo proibido no Judaísmo desde séculos

⁶⁴ Denominam-se canônicos os quatro evangelhos que foram incluídos no NT, os quais levam o nome de quem os teria escrito, a saber, Mateus, Marcos, Lucas e João.

⁶⁵ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 106): “Disse Deus a Moisés: ‘Eu sou aquele que é.’ Disse mais: ‘Assim dirás aos filhos de Israel: ‘EU SOU me enviou até vós.’”

atrás, a saber, pronunciar o nome da Divindade, conforme também foi visto na seção 5.2. No segundo excerto cuja tradução interlinear apresentamos acima, novamente os judeus querem apedrejar a Cristo, e dessa vez eles dizem o motivo: por blasfêmia. De acordo com Stern (2008, p. 210),

ficou bastante claro para o povo da Judeia o que Yeshua [Jesus] estava declarando, porque eles imediatamente pegaram pedras para o apedrejar (v. 59) por blasfêmia. Declarar ser Deus e, especificamente, pronunciar o nome de Deus (como Yeshua tinha acabado de fazer) merecia punição por morte (Levítico 24:15-16⁶⁶ e Mishnah-Sanhedrin 7:5, “o blasfemador não é culpado até que ele pronuncie o Nome”).

Assim, se aceitarmos a explicação de Stern, a tentativa de apedrejar a Cristo por blasfêmia teria dupla causa: afirmação de divindade e pronúncia do nome de Deus. Com isso em mente, vejamos, agora, como nosso *corpus* traduziu as partes sublinhadas das duas passagens:

Quadro 19 – Traduções propostas para o trecho sublinhado de João 8:58 e João 10:33

TB (p. 1020, 1022)	... antes que Abraão fosse feito, <u>Eu Sou</u> ... sendo tu homem, <u>te fazes Deus</u> .
TEAV (p. 1397, 1399)	... antes que Abraão fosse, <u>eu sou</u> ... porque, sendo tu homem, <u>te fazes Deus</u> .
TNMES (p. 1243, 1245)	... antes de Abraão vir à existência, <u>eu tenho sido</u> ... porque tu, embora sejas um homem, <u>te fazes um deus</u> .
TEB (p. 2064, 2067)	... antes que Abraão fosse, <u>Eu Sou</u> ... porque tu, sendo homem, <u>te fazes Deus</u> .

⁶⁶ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 195): “Em seguida falarás aos filhos de Israel o seguinte: ‘Todo homem que amaldiçoar o seu Deus levará o peso do seu pecado. Aquele que blasfemar o nome de Iahweh deverá morrer, e toda a comunidade o apedrejará. Quer seja estrangeiro ou natural, morrerá, caso blasfeme o Nome’”.

TBH (p. 696, 697)

... antes que Avraham existisse, eu sou ... porque, sento tu homem, te fazes Elohim a ti mesmo.

Com exceção da TNMES, todas as demais versões do nosso *corpus* coincidem com o que diz a tradução interlinear, com Jesus, em um primeiro momento, pronunciando o nome de Deus e supostamente afirmando ser o Eu Sou de Êxodo 3:14, e os judeus, em um segundo momento, replicando que pretendem apedrejá-lo em decorrência de estar se igualando a Deus. Neste segundo momento, com exceção da TNMES, parece não haver dúvidas de que as versões analisadas estão aludindo à divindade judaico-cristã (percebe-se que isso está mais explícito na TBH, que usou o termo hebraico Elohim, cujas implicações ideológico-doutrinárias já discorremos na seção 5.1), visto que o termo *deus* está ali grafado com inicial maiúscula.

Entretanto, as nuances discursivas do texto de chegada da TNMES dão a entender que ali estão ditas outras coisas: que 1) Cristo está afirmando que *tem sido* antes de Abraão vir a existir; e que 2) os judeus queriam apedrejá-lo porque ele estava se fazendo *um deus*. Foi certamente com o intuito de validar essa maneira característica de traduzir João 8:58 que o o paratexto da TNMES (p. 1522) pondera que a ação expressa neste versículo começou antes de Abraão vir a existência e ainda está em progresso. Portanto, eles consideram *eu tenho sido* uma tradução aceitável. Além disso, na brochura doutrinária das TJs intitulada *Deve-se crer na Trindade?* (1989, p. 26), está registrado que

a expressão [eu sou] em João 8:58 é muito diferente daquela usada em Êxodo 3:14. Jesus não a usou como nome ou título, mas sim como maneira de explicar a sua existência pré-humana.

Por conseguinte, em uma outra publicação doutrinária sua, *Raciocínios à base das Escrituras* (1989, p. 418), as TJs concluem que

a questão dos judeus (v. 57) à qual Jesus estava respondendo tinha a ver com a idade, e não com identidade. A resposta de Jesus logicamente referiu-se à sua idade, à extensão de sua existência.

No entanto, é preciso reconhecer que essa interpretação, apesar de válida dentro de uma determinada linha de raciocínio, parece que não

apenas faz o texto de chegada da TNMES destoar do original em um ponto específico, mas é inadequada ao próprio contexto imediato da narrativa. Como vimos, não haveria justificativa para uma reação tão hostil por parte dos judeus se os dizeres de Cristo não tivessem implicações com determinados princípios-chave da religião judaica, cuja transgressão, aliás, acarretava em pena de morte por apedrejamento⁶⁷. Sendo assim, fica difícil supor que a tentativa de apedrejar a Cristo tenha se dado por um motivo que não tenha sido infringir um preceito em que tal punição era permitida.

Além disso, ao terem traduzido a alegação dos judeus como *embora sejas um homem, te fazes “um deus”*, parece que o resultado não apenas desfaz a suposta autodeclaração de divindade proferida por Jesus, como também entra em conflito com o contexto imediato da narrativa de João, como acabamos de expor, e ainda com o contexto amplo da própria Bíblia, pois, se a afirmação fosse *um deus*, também não haveria motivo plausível para um apedrejamento, pois parece que um ser humano ser chamado de *deus* ou se autodeclarar como tal não constitui necessariamente blasfêmia na religião judaica, conforme sugere o Salmo 82:6⁶⁸.

Além do mais, é digno de nota que os tradutores da Septuaginta verteram o nome divino em Êxodo 3:14 como EGO EIMI, que significa justamente EU SOU, o que parece indicar que provavelmente era assim que o nome divino era conhecido entre os judeus de fala grega. Da mesma maneira, é EGO EIMI que encontramos no texto grego de João 8:58. Assim, Geisler e Rhodes (2008, p. 284) postulam que

os eruditos gregos concordam que a Torre de Vigia⁶⁹ não tem nenhuma justificativa para traduzir *ego eimi* em João 8:58 como “eu tenho sido”. [...] A Sociedade Torre de Vigia tentou certa vez classificar o termo grego *eimi* como um tempo indefinido perfeito para justificar essa tradução – mas os eruditos gregos a contradisseram, respondendo que não existe no grego algo como um tempo indefinido perfeito.

⁶⁷ Conforme Apolinário (1981, p. 129), as leis judaicas permitiam o apedrejamento em apenas cinco casos: 1) espíritos adivinhadores (Levítico 20:27); 2) blasfêmia (Levítico 24:16); 3) filhos obstinados (Deuteronômio 21:18-21); 4) falsos profetas que levavam o povo à idolatria (Deuteronômio 13:5-10); 5) adultério (Deuteronômio 22:21-24).

⁶⁸ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 951): “Eu declarei: ‘Vós sois deuses, todos vós sois filhos do Altíssimo’”.

⁶⁹ Instituição responsável por produzir e publicar a literatura das TJs.

Deste modo, tendo em vista que as TJs creem que Jesus é a encarnação de um ser criado (o arcanjo Miguel, como já vimos), naturalmente João 8:58 pode entrar em conflito com esse pensamento, pois o texto fonte, que acessamos por intermédio da tradução interlinear de Gomes e Olivetti, dá a entender que o nazareno está afirmando ser o Eu Sou do AT. Reconhecer tal afirmação implicaria, ao que parece, em aceitar não apenas a autodeclarada divindade desse personagem histórico, mas também em assumir outro dogma tradicional do Cristianismo que as TJs não aceitam (a Trindade), já que, conforme indica Blount (2010, p. 1535), a doutrina da encarnação, a qual afirma que Jesus, como Deus, tornou-se homem e que ele é, portanto, plenamente divino e plenamente humano, pressupõe a crença na doutrina da Trindade.

Diante dessas premissas, visto que a tradução usual das passagens que estamos analisando parece comprometer o pensamento das TJs quanto à pessoa de Jesus de Nazaré, então pode ser que as expressões *eu tenho sido* e *te fazes um deus* foram empregadas no texto da TNMES para, em primeiro lugar, deter uma potencial intertextualidade com Êxodo 3:14 e, em segundo lugar, para suprimir da versão bíblica oficial das TJs as desconfortáveis implicações doutrinárias que poderiam ser suscitadas caso as passagens fossem vertidas da maneira habitual.

5.16 – O INSTRUMENTO DO MARTÍRIO DE CRISTO

Consideremos a tradução interlinear do grego para João 19:17-20, conforme apresentada por Gomes e Olivetti (p. 443) e, em seguida, como nosso *corpus* traduziu as palavras destacadas:

17 E carregando a cruz dele, saiu para (o) lugar chamado da Caveira, o qual é chamado em hebraico Gólgota, 18 onde o crucificaram, e com ele outros dois, [um] de um lado e [outro] de outro lado, [e] no meio [estava] Jesus. 19 Escreveu também um letreiro Pilatos e mandou afixar sobre a cruz. Estava escrito: JESUS, O NAZARENO, O REI DOS JUDEUS. 20 Este letreiro muitos leram dos judeus, porque próximo era o lugar da cidade onde foi crucificado Jesus. E estava escrito em hebraico, em grego, em latim.

Quadro 20 – Traduções propostas para os termos destacados de João 19:17-20

TB (p. 1033)

cruz ... crucificaram ... cruz ... fora crucificado...

TEAV (p. 1410)	cruz ... crucificaram ... cruz ... foi crucificado ...
TNMES (p. 1256)	... estaca de tortura ... pregaram numa estaca ... estaca de tortura ... estava pregado numa estaca...
TEB (p. 2088)	cruz ... crucificaram ... cruz ... tinha sido crucificado ...
TBH (p. 704)	madeiro ... executaram ... madeiro ... estava executado ...

O quadro nos mostra que, em três versões (TB, TEAV e TEB), consta o substantivo *cruz* e o verbo *crucificar*. Já nas demais, a situação foi outra: na TNMES, temos *estaca de tortura* e *pregar na estaca* e, na TBH, *madeiro* e *executar*. Deste modo, essa desarmonia lexical denota uma falta de uniformidade no nosso *corpus* no que diz respeito ao instrumento do martírio de Cristo e aos verbos derivados de tal instrumento. Os termos gregos que geraram essas traduções são *staurós* (substantivo) e *stauroo* (verbo). Segundo Douglas (2006, p. 310), o vocábulo *staurós*

significa, primariamente, um poste reto ou uma trave e, secundariamente, um poste usado como instrumento de castigo e execução. É empregado com este último sentido no NT.

Além disso, Soares (2008, p. 170-171) observa que

não existe uma definição única para o termo. [...] Podia ser apenas uma viga transversal ou uma estaca, ou ainda os dois juntos, e seu emprego como “estaca” é apenas uma possibilidade. [...] A palavra *staurós*, per si, não diz a técnica nem a forma exata da execução. É necessário de antemão saber em que região, em que época e sob que autoridade foi executada a sentença, além de conhecer o ponto de vista do escritor que emprega o referido vocábulo.

Como se percebe, não é possível saber com exatidão qual teria sido o instrumento do martírio de Cristo se tomarmos como parâmetro

apenas o uso de *staurós* na narrativa dos evangelhos canônicos, já que, segundo apontam Douglas e Soares, trata-se de um termo genérico, polissêmico e sem transparência semântica, pelo que é necessário recorrer a fontes extrabíblicas, a fim de esclarecer a questão. Douglas (2006, p. 310) postula que, nos dias de Cristo, além do poste simples e reto (*crux simplex*), havia três tipos de cruz que o Império Romano utilizava na execução de criminosos: a *comissa*, em forma de “T”, a *decussata*, em forma de “X”, e a *imissa*, em forma de “+”.

Conforme Soares (2008, p. 171), há indícios em uma obra do dramaturgo Titus Maccius Plautus (230 a.C. – 180 a.C.) sobre qual dessas cruzes costumava ser mais utilizada nas execuções comandadas pelo Império Romano. Em um trecho de *O Soldado Fanfarrão*, comédia de sua autoria, Plauto parece mencionar uma das peças que formava uma cruz *imissa* (+), a saber, o patíbulo, que nada mais é do que a viga transversal que ia no estipe, a estaca vertical fincada no solo. Vejamos o trecho: *a ti, que hás de morrer fora da porta, de mão estendida, depois de trazeres o patíbulo*. Além disso, Douglas (2006, p. 310) informa que o costume romano na época de Cristo era que,

depois de sua condenação, o criminoso era obrigado a carregar a travessa da cruz (patibulum) até o local de sua tortura e morte, [...] enquanto um arauto levava à sua frente o “título”, isto é, a acusação escrita. Foi esse patibulum, e não a cruz inteira, que Jesus sentia-se fraco demais para carregar.

Então, Douglas e Soares indicam que Cristo teria sido executado em uma cruz *imissa* (+). Além disso, apesar de os escritores do NT terem empregado um termo genérico e polissêmico para se referir à técnica utilizada na execução de Jesus, convém citarmos que o próprio NT traz algumas passagens que sugerem o tipo de cruz à qual os escritores estariam se referindo. Por exemplo, em Mateus 27:37, é dito o seguinte, na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1755, grifo nosso):

E colocaram acima da sua cabeça, por escrito, o motivo da sua condenação: “Este é Jesus, o Rei dos judeus”.

Esta passagem diz que foi posta uma epígrafe na cruz de Cristo, acima da sua cabeça, o que evidentemente não seria possível de fazer

em uma cruz *comissa* (T) nem em uma *decussata* (X). Excluídas essas duas possibilidades, resta, então, a cruz *imissa* e a estaca horizontal. Em João 20:25, encontramos um outro detalhe, que parece lançar mais luz na questão. Vejamos o que diz a passagem, na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1893, grifo nosso):

Os outros discípulos, então, lhe disseram: “Vimos o Senhor!” Mas ele [Tomé] lhes disse: “Se eu não vir em suas mãos o lugar dos cravos e se não puser meu dedo no lugar dos cravos e minha mão no seu lado, não creerei”.

Nesta passagem, a palavra *cravo* está pluralizada, e isto parece denotar que mais de um cravo teria sido pregado nas mãos de Cristo, provavelmente um em cada mão. Sendo assim, a narrativa do NT dá a entender que Cristo teria sido mesmo executado em uma cruz *imissa*, pois, no caso de uma estaca vertical, é plausível que um só cravo seria suficiente para pregar as duas mãos juntas. Além do mais, lembramos que Mateus 27:37 diz que a placa com os dizeres estava sobre a cabeça de Jesus, o que parece indicar que ele estava com os braços estendidos, e não com as mãos sobrepostas, acima da cabeça. Mas o que parece lançar ainda mais luz na questão, a ponto de praticamente deixar pouco espaço para dúvidas, até mesmo eliminando-as, é o trabalho do arqueólogo francês Charles Rohault de Fleury (1801-1875), desenvolvido em cima da premissa de qual teria sido o tipo de cruz usada na execução de Cristo. Fleury (1870, p. 73), citado por Christianini (1975, p. 160), relatou que

a cruz em que Cristo morreu era feita de uma árvore conífera – espécie de pinheiro oriental – e consistia de uma haste vertical e outra transversal. [...] A cruz deveria ter o *stipes* (o tronco propriamente dito) de 4,80m, e o *patibulum* (haste transversal) de 2,30m a 2,60m. Seu peso era cerca de 100 quilos.

Soares (2008, p. 172) informa que o trabalho investigativo de Fleury tem sido considerado o mais completo na área. Mas, voltando ao quadro acima, vemos que a TNMES e a TBH não deixam espaço para a ideia de que Cristo teria sido executado em uma cruz. Com relação à TBH, apesar de as escolhas lexicais dos tradutores não explicitarem em qual tipo de cruz teria se dado o martírio de Cristo, parece que esta

versão foi a que mais conseguiu preservar no texto traduzido as características formais do original, visto que, ao usar hiperônimos na língua de chegada (*madeiro* e *executar*), a TBH conseguiu de certa forma manter o caráter genérico e polissêmico dos termos gregos. Já quanto à TNMES, sua maneira típica de traduzir provavelmente se deve ao fato de as TJs não concordarem com o pensamento cristão tradicional, uma vez que, conforme consta na sua publicação doutrinária *O que Deus requer de nós?* (1996, p. 23), esse grupo religioso defende que

Jesus não morreu numa cruz. Ele morreu num poste, ou estaca. A palavra grega, em muitas Bíblias traduzida “cruz”, refere-se apenas a um madeiro.

Como podemos perceber, as TJs justificam sua tradução se apoiando no fato de que *staurós* designa um poste reto, o que em parte procede, já que, diante desse termo genérico e polissêmico, a tradução *estaca* se tornaria aceitável no contexto imediato da passagem. Entretanto, levando em conta que o ponto de vista desse grupo religioso parece destoar do pensamento cristão tradicional no que se refere a qual teria sido o instrumento do martírio de Jesus, o texto de chegada da TNMES, bem como o da TBH, apresenta-nos o seguinte dilema:

- a) Os tradutores desconheciam as informações extrabíblicas que indicam qual teria sido o instrumento, o que é pouco provável, visto que a ideia de que Jesus teria sido executado em uma cruz parece estar disponível já desde os primórdios do Cristianismo.
- b) Os tradutores estariam cientes das informações extrabíblicas, mas não as teriam levado em conta, uma vez que conflitavam com os seus pressupostos ideológico-doutrinários e, conseqüentemente, com o objetivo de produzir uma tradução condizente com o sistema de crenças das TJs (TNMES) e dos judeus messiânicos (TBH).

5.17 – UM ETÍOPE EM JERUSALÉM

Vejamos a tradução interlinear do grego para Atos 8:27-28, tomada de Gomes e Olivetti (p. 490) e, logo em seguida, como nosso *corpus* traduziu a parte destacada:

27 E levantando-se, foi. E eis um homem etíope, eunuco, alto oficial de Candace, a rainha dos Etíopes, que estava sobre todo o tesouro dela, o qual tinha ido a fim de adorar em Jerusalém, 28 e estava retornando. E, assentado em a carruagem dele, estava lendo o profeta Isaías.

Quadro 21 – Traduções propostas para o trecho sublinhado de Atos 8:27

TB (p. 1047)	... um homem da Etiópia, eunuco ...
TEAV (p. 1423)	... um etíope, eunuco ...
TNMES (p. 1269)	... um eunuco etíope ...
TEB (p. 2118)	... um eunuco etíope ...
TBH (p. 713)	... um homem etíope, que era crente em Elohim ...

Enquanto que a TBH descreve o etíope como um crente em Elohim, as demais versões o descrevem como um eunuco. A explicação para essa divergência reflete mais um esforço dos tradutores da TBH em deixar explícito no seu texto de chegada que são favoráveis à primazia aramaica. Neste caso, eles defendem no prefácio da tradução (p. 14) que o texto grego do NT que chegou até nós supostamente contém um erro teológico oriundo de um equívoco de tradução do texto aramaico que teria se perdido, visto que um eunuco não poderia ser aceito como prosélito no Judaísmo, tampouco jamais seria permitido entrar no templo dos judeus, visto que a própria Torá (o Pentateuco, para os cristãos) proíbe isso, em Deuteronômio 23:1⁷⁰. Deste modo, o texto em aramaico que supostamente foi a base do texto grego continha uma palavra ambígua, a saber, *m'haimna*, que significa tanto *eunuco* quanto *fiel, crente, devoto*. Sendo assim, os tradutores da TBH concluem que provavelmente o original falava de um homem crente em Deus, visto que o contexto imediato da passagem parece estar trabalhando contra o sentido que foi preservado no grego (eunuco).

Mais uma vez, convém admitir que a TBH apresenta justificativas válidas e legítimas para as suas opções tradutórias. No entanto, é conveniente também reconhecer que tais justificativas não

⁷⁰ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 286): “O homem com testículos esmagados ou com o membro viril cortado não poderá entrar na assembleia de Iahweh”.

elevam ao pódio de inquestionáveis as suposições da TBH e por conseguinte dos defensores da primazia aramaica, pois não há como saber ao certo pela narrativa se o etíope era mesmo um prosélito do Judaísmo, nem se ele tinha de fato entrado no templo quando da sua ida à Jerusalém, já que o texto diz apenas que ele foi àquela cidade para adorar. A propósito, Schökel (2002, p. 2646) assume que o etíope em questão era mesmo eunuco, e que provavelmente se tratava de um simpatizante da religião judaica. Nessa mesma linha, Hubbard (2006, p. 469-470, grifo nosso) postula que,

impedido da participação ativa nos ritos judaicos, por motivo de sua raça e de sua emasculação (Dt 23:1), é bem possível que ele fosse prosélito do portão. [...] A tradição etíope afirma que ele foi o primeiro evangelista de sua nação.

A parte em destaque é confirmada por Schökel, que, semelhantemente, chama o etíope de *prosélito da porta* e, com base nessa premissa, explica que a narrativa provavelmente está dizendo que, quando ia a Jerusalém, ele não entrava no templo, mas adorava do lado de fora. Sendo assim, parece que o argumento da primazia aramaica já não tem tanta força diante desses detalhes, pois parece que o termo *eunuco*, que consta no texto fonte, agora passa a fazer sentido. Isso nos permite concluir que se trata de mais uma passagem neotestamentária cuja dificuldade interpretativa os adeptos da primazia aramaica tentam resolver com base na ideia de que o texto grego do NT que chegou até nós é uma tradução que contém equívocos. Seja como for, a quase unanimidade do nosso *corpus* em traduzir a passagem conforme as palavras do texto grego parece indicar que a interpretação mais aceita é a de que o etíope ali descrito era mesmo um eunuco. Apesar disso, não podemos deixar de observar que os tradutores da TBH certamente estão fazendo jus ao escopo do seu projeto tradutivo, que parece ser, dentre outros fatores, o de produzir uma tradução alinhada com a primazia aramaica, nas passagens em que uma determinada palavra do texto grego do NT estaria remontando a um termo aramaico ambíguo equivocadamente traduzido.

5.18 – DIÁLOGO DO APÓSTOLO PAULO COM O TRIBUNO

Consideremos a tradução interlinear do grego para Atos 21:37, tomada de Gomes e Olivetti (p. 554):

Estando por introduzir em a fortaleza, Paulo diz ao tribuno: “É permitido a mim falar a ti?” Ele então disse: “grego sabes?”

Esta passagem faz parte da narrativa da ocasião em que um grupo de autoridades judaicas instigou o povo contra o apóstolo Paulo, que estava sendo acusado de pregar contra a lei mosaica, de ser inimigo de Israel e de profanar o templo. Paulo então foi arrastado pela multidão, que pretendia matá-lo. Foi quando apareceu o tribuno da coorte, acompanhado de uma tropa de soldados romanos, que tomaram o apóstolo e o levaram para a fortaleza. Foi aí que Paulo dirigiu a palavra ao tribuno, e este lhe respondeu com uma pergunta retórica, provavelmente se admirando que um hebreu falasse grego, algo que, aliás, não era incomum na Jerusalém da época. Agora vejamos como nosso *corpus* traduziu a pergunta retórica do tribuno:

Quadro 22 – Traduções propostas para o trecho sublinhado de Atos 21:37

TB (p. 1065)	Sabes grego?
TEAV (p. 1441)	Sabes o grego!
TNMES (p. 1288)	Sabes falar grego?
TEB (p. 2149)	Tu sabes o grego?
TBH (p. 726)	Sabes o aramaico?

Contrariando as demais versões do *corpus*, vemos que, na TBH, em vez de grego, o tribuno pergunta a Paulo se este conhece o aramaico. Levando em conta o que se sabe a respeito do apóstolo Paulo, a pergunta que aparece no texto da TBH soa estranha quando se considera que esse personagem histórico era cidadão de Tarso, na Cilícia, onde o aramaico era o principal idioma falado naquela época. Assim, fica difícil imaginar que Paulo estava sendo questionado se conhecia uma língua que era falada na sua própria cidade de origem. Com base nisso, nota-se que a TBH alterou um ponto importante do texto fonte, produzindo uma tradução de Atos 21:37 que de certa forma compromete uma determinada questão histórica subjacente à narrativa bíblica.

Apesar de não se saber ao certo o que motivou essa forma bem peculiar de tradução, parece que se trata de mais um esforço dos

idealizadores da TBH para defender a hipótese da primazia aramaica, e dessa vez a partir da suposta premissa de que os autores do NT (a tradição cristã diz que o apóstolo Paulo foi um deles) desconheciam o grego. Há indícios dessa ideia no prefácio da TBH (p. 11-12), pois aí consta uma longa exposição, na tentativa de levar o leitor, ao que parece, a concluir que esse apóstolo não era conhecedor do grego. Por exemplo, é dito que

Paulo nasceu em Tarsus, cidade onde o aramaico era falado. Apesar da influência helênica que atingiu a cidade de Tarsus, Paulo, ainda jovem, deixou a cidade e foi trazido para Jerusalém. Ele descreve a si mesmo como [...] “um hebreu dos hebreus” (Filip. 3:5⁷¹) e da tribo de Benjamim (Rom. 11:1⁷²). É importante sabermos como o termo “hebreu” era usado no primeiro século! Não era usado como termo genealógico, mas como termo cultural e linguístico. [...] Quando Paulo chama a si mesmo de “hebreu”, ele está enfatizando que não é grego-helênico, e quando diz ser “hebreu dos hebreus” está enfatizando fortemente que também não o é. [...] Paulo chama a si mesmo de “fariseu”, filho de fariseu (Atos 23:6⁷³) [...]. Os fariseus eram contra os helênicos-gregos e se opunham a eles ferozmente. [...] Paulo foi educado aos pés de Gamaliel (Atos 22:3⁷⁴), neto de Hillel, o principal daquela escola. [...] Todavia, é improvável que um helenista tenha estudado aos pés de Gamaliel na Escola de Hillel, que era o Centro de Ensino Farisaico do Judaísmo.

⁷¹ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 2051): “Circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu”.

⁷² Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1984): “Pergunto, então: ‘Não teria Deus, porventura, repudiado seu povo?’ De modo algum! Pois eu também sou israelita, da descendência de Abraão, da tribo de Benjamim”.

⁷³ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1945): “A seguir, tendo conhecimento de que uma parte dos presentes eram saduceus e a outra parte eram fariseus, exclamou no Sinédrio: ‘Irmãos, eu sou fariseu, e filho de fariseus. É por nossa esperança, a ressurreição dos mortos, que estou sendo julgado’”.

⁷⁴ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1943): “Eu sou judeu. Nasci em Tarso, da Cilícia, mas criei-me nesta cidade, educado aos pés de Gamaliel na observância exata da Lei de nossos pais, cheio de zelo por Deus, como vós todos no dia de hoje”.

Entretanto, toda essa exposição, além de não ser conclusiva, suscita mais dúvidas do que esclarecimentos, pois está praticamente centrada no fato de que o apóstolo Paulo era fariseu, e os fariseus eram opositores dos gregos, além de que o apóstolo era oriundo de uma cidade onde se falava o aramaico. Neste segundo aspecto, convém mencionar que a própria TBH acaba contribuindo para trazer à tona a potencial inconsistência histórica da sua tradução de Atos 21:37, pois reconhece que Paulo era de uma cidade onde se falava o aramaico, o que denota que a pergunta do tribuno parece não fazer sentido no texto de chegada dessa versão. Além disso, é difícil concordar que a suposta oposição farisaica aos gregos necessariamente se estendesse à língua grega, a ponto de os fariseus se recusarem a aprendê-la. Aliás, como já dissemos, era comum os hebreus falarem essa que era a principal língua franca no primeiro século da era cristã, ainda mais os letrados. A propósito, mencione-se que o NT (Atos 26:24-25)⁷⁵ apresenta Paulo como um “homem de enorme saber”.

Dessa forma, como o texto fonte de Atos 21:37 indica que o apóstolo Paulo, a quem é atribuída uma quantidade considerável de escritos do NT, conhecia o grego, o texto de chegada da TBH dá a entender que os seus tradutores estão com um certo receio de admitir isso, já que tal ideia parece ser um empecilho para a hipótese da primazia aramaica, tendo em vista que, como conhecedor do grego, Paulo podia muito bem ter redigido nessa língua os livros do NT que lhe são atribuídos, e isso parece contar pontos a favor da ideia tradicional de que o NT teria mesmo sido escrito originalmente em grego, mas sem desconsiderar que fontes em hebraico ou aramaico podem de fato ter sido utilizadas pelos redatores.

5.19 – AS ACOMPANHANTES DE PEDRO E DOS DEMAIS APÓSTOLOS

Consideremos a tradução interlinear de Gomes e Olivetti (p. 652) para I Coríntios 9:5:

Acaso, não temos direito, uma irmã esposa, de [a] levar junto, como também [o tem] os demais apóstolos, e os irmãos do Senhor, e Cefas?

⁷⁵ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1950): “Dizendo ele estas coisas em sua defesa, Festo o interrompeu em alta voz: ‘Estás louco, Paulo: teu enorme saber te levou à loucura’. Paulo, porém, retrucou: ‘Não estou louco, excelentíssimo Festo, mas são palavras de verdade e de bom senso que profiro’”.

Uma tradução mais idiomática, tomada da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 2003), ficaria assim:

Não temos o direito de levar conosco, nas viagens, uma esposa cristã, como os outros apóstolos e os irmãos do Senhor e Cefas?

A palavra grega traduzida por esposa é *gunaika*, que, segundo informa Del Tondo (2008, p. 206), significa, literalmente, *mulher casada*. Partindo dessa explicação, vejamos, agora, como nosso *corpus* traduziu a passagem:

Quadro 23 – Traduções propostas para I Coríntios 9:5

TB (p. 1133)	Porventura, não temos o direito de levar conosco uma crente como <u>esposa</u> , como também os outros apóstolos, e os irmãos do Senhor, e Cefas?
TEAV (p. 1472)	Acaso não temos nós direito de deixar que nos acompanhe uma <u>mulher</u> irmã, a exemplo dos outros apóstolos e dos irmãos do Senhor e de Cefas?
TNMES (p. 1357)	Será que não temos autoridade para levar conosco uma irmã como <u>esposa</u> , assim como os demais apóstolos e os irmãos do Senhor, e Cefas?
TEB (p. 2216)	Não teríamos o direito de trazer conosco uma <u>mulher</u> cristã como os outros apóstolos, os irmãos do Senhor, e Cefas?
TBH (p. 761)	Não temos nós direito de levar conosco uma <u>esposa</u> crente, como também os demais emissários, e os irmãos do Adhony, e Khefá?

Como se percebe, em três versões (TB, TNMES e TBH), a referência ao vínculo matrimonial foi mantida, em virtude do emprego do termo “esposa” na língua de chegada. Já nas outras duas versões (TEAV e TEB), esse vínculo não está presente, devido ao emprego de

uma palavra genérica (mulher). Aliás, essa passagem de I Coríntios não deixa de ser um divisor de águas entre os grupos religiosos que se baseiam na Bíblia, principalmente entre católicos e protestantes. De um lado, a doutrina reformada defende que muitos dos apóstolos eram casados e tinham constituído família, inclusive Pedro, referido pelo seu nome em aramaico (Cefas) na passagem que estamos analisando. A propósito, que Pedro foi casado, a própria narrativa do NT parece não deixar dúvidas, pois Mateus 8:14⁷⁶ fala da sogra de Pedro. Já no lado católico, a tradição defende que os apóstolos eram celibatários, mas reconhece que Pedro, o suposto líder, tinha de fato constituído matrimônio, mas que, quando ingressou no apostolado, era viúvo ou tinha se separado da esposa, tendo permanecido celibatário até morrer.

Assim, visto que o Catolicismo reconhece que Pedro foi casado, então, à primeira vista, não haveria motivo para a tradução declaradamente católica do nosso *corpus* (a TEAV) usar um termo genérico, que elimina do texto de chegada a referência a supostos vínculos matrimoniais de Pedro e dos demais apóstolos com as mulheres que os acompanhavam nas missões evangelísticas. Mas, quando se considera o detalhe a seguir, parece que vem à tona o que certamente levou os tradutores da TEAV a terem tido esse comportamento: levando em conta a ordem cronológica dos eventos narrados no NT, a primeira epístola aos coríntios estaria tratando de acontecimentos que se deram após a morte de Jesus de Nazaré, portanto, são posteriores ao ingresso de Pedro no apostolado. Deste modo, isso parece conflitar com o dogma da Igreja Católica de que ele se dedicou ao celibato após se tornar apóstolo, já que I Coríntios 9:5, conforme as palavras do original, parece estar dizendo que os apóstolos, inclusive o próprio Pedro, possuíam vínculos matrimoniais com aquelas acompanhantes de viagem. Neste caso, então parece que a passagem teve de ser reajustada na língua de chegada em um ponto específico, a fim de eliminar da tradução o detalhe embaraçoso.

E quanto à TEB, esta versão demonstra ter seguido a mesma linha do Catolicismo, visto que também traduziu *gunaika* por *mulher*. Em nota de rodapé (p. 2216), são apresentadas ao leitor duas formas de interpretação: o termo grego pode estar se referindo 1) às esposas dos personagens citados ou 2) às mulheres cristãs que auxiliavam os apóstolos nas suas viagens missionárias. A segunda alternativa parece

⁷⁶ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1717): “Entrando Jesus na casa de Pedro, viu a sogra deste, que estava de cama e com febre. Logo tocou-lhe a mão e a febre a deixou. Ela se levantou e pôs-se a servi-lo”.

definitivamente ser a preferida da Igreja Católica, porque não deixa espaço para a possibilidade de que os apóstolos eram casados. Aliás, ao comentar I Coríntios 9:5 em nota (p. 1433), a tradução católica da Bíblia patrocinada pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma (cf. seção 3.2.7) registra que “é um erro, contrário a toda a tradição e ao contexto, imaginar que se trate das esposas dos apóstolos”. Desta maneira, foi este pensamento que os tradutores tanto da TEAV quanto da TEB migraram para o texto de chegada, pensamento que, como vimos, além de não encontrar apoio no original, parece ser o preferido daqueles que procuram minar a ideia de que os apóstolos eram casados ou tinham contraído matrimônio depois de terem ingressado no serviço apostólico.

5.20 – UMA AFIRMAÇÃO DA ALEGADA DIVINDADE DE CRISTO?

Vejamos a tradução interlinear do grego para Colossenses 1:13-17, conforme apresentada por Gomes e Olivetti (p. 752-753):

13 O qual libertou-nos de o domínio das trevas e [nos] transferiu para o reino do filho do amor dele, 14 em quem temos a redenção, o perdão dos pecados, 15 o qual é [a] imagem do Deus invisível, o primogênito sobre toda (a) criação, 16 porque por ele foi criado tudo, as coisas em os céus e as coisas sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, quer tronos, quer domínios, quer soberanias, quer poderes. Tudo por meio de ele e para ele foi criado, 17 e ele é antes de tudo, e tudo em ele subsiste.

O pensamento cristão tradicional acerca dessa passagem é o de que a narrativa estaria atribuindo um status de divindade a Cristo, com base na premissa de que o texto, em um primeiro momento, diz que *por ele foi criado tudo, as coisas nos céus e as coisas sobre a terra* e, num segundo momento, que *ele é antes de tudo*. Com essa ideia em mente, vejamos como as palavras destacadas foram traduzidas pelo nosso *corpus*:

Quadro 24 – Traduções propostas para a parte sublinhada de Colossenses 1:16-17

TB (p. 1133)	... todas as coisas ... todas as coisas ... todas as coisas ... todas as coisas ...
TEAV (p. 1508)	... todas as coisas ... tudo ... todas as coisas ...

	todas as coisas ...
TNMES (p. 1357)	... todas as [outras] coisas ... todas as [outras] coisas ... todas as [outras] coisas ... todas as [outras] coisas ...
TEB (p. 2293)	... tudo ... tudo ... tudo ... tudo ...
TBH (p. 784)	... todas as coisas ... tudo ... todas as coisas ... todas as coisas ...

Já descontando a questão da sinonímia, o quadro acima nos mostra o seguinte: enquanto que as demais versões coincidem com as palavras do original, a TNMES interpolou quatro vezes o termo *outras* antes de *coisas*. Em princípio, poder-se-ia pensar que essa atitude dos tradutores revela uma preocupação em esclarecer o sentido para o leitor. No entanto, como será visto, parece que a presença dessas interpolações tem base em questões ideológico-doutrinárias.

Já constatamos que as TJs deixam transparecer que não aceitam a ideia cristã tradicional de que Jesus seria a encarnação da Divindade. Sendo assim, nota-se que Colossenses 1:16-17, conforme as palavras do texto fonte, parece entrar em conflito com esse dogma das TJs, já que, ao supostamente registrar que tudo foi criado por Cristo e que ele é antes de tudo, o autor de Colossenses dá a entender que está conferindo atributos divinos ao fundador do Cristianismo. Desta maneira, é bem provável que a interpolação da palavra *outras* no texto meta veio em decorrência de um esforço dos tradutores em querer adequar a passagem aos pressupostos ideológico-doutrinários das TJs. Além disso, a maneira como a TNMES traduziu outra passagem do NT (Efésios 3:9) parece confirmar que a interpolação de *outras* em Colossenses 1:16-17 se deu mesmo em função de questões ideológico-doutrinárias. Vejamos (p. 1348, grifo nosso):

E para que eu fizesse os homens verem como se administra o segredo sagrado, que desde o passado indefinido tem estado escondido em Deus, que criou todas as coisas.

Como se percebe, não houve aí a interpolação da palavra *outras*, pois a referência não é a Cristo, mas a Deus, e isso aparentemente não compromete nenhuma doutrina das TJs. A propósito, eles defendem que o atributo de criar todas as coisas é aplicável somente a Deus e que o

papel de Cristo seria o de ajudador na criação de todas as outras coisas. Ao menos é isso que está dito no periódico *A Sentinela*, no volume *O que são as “Boas Novas do Reino?”* (2011, p. 16, grifo nosso): “ele [Jesus] foi a primeira criação de Deus e ajudou a criar todas as outras coisas”. Então, parece que isso definitivamente explica as interpolações do termo *outras* no texto de Colossenses da TNMES, as quais teriam sido incluídas para ajustar a tradução à linha interpretativa das TJs.

5.21 – OUTRA AFIRMAÇÃO DA DECLARADA DIVINDADE DE CRISTO?

Consideremos a tradução interlinear do grego para Tito 2:13, conforme Gomes e Olivetti (p. 804), bem como a transliteração referente à parte sublinhada:

Quadro 25 – Tradução interlinear de Tito 2:13 e transliteração da parte sublinhada

Tradução interlinear	Transliteração do grego, referente à parte grifada
Aguardando a bendita esperança e manifestação da glória <u>do grande Deus e Salvador nosso Jesus Cristo.</u>	tou megalou theou kai soter os hemon Iesou Christou.

Quanto às questões gramaticais envolvidas na parte sublinhada, Geisler e Rhodes (2008, p. 457-458) informam que

os gramáticos gregos nos dizem que, quando dois substantivos no mesmo caso estiverem conectados pela conjunção “e” (do grego *kai*) – sendo o primeiro substantivo precedido pelo artigo definido *tou* (o) enquanto o segundo não – então o segundo substantivo refere-se à idêntica pessoa ou coisa a que também se refere o primeiro substantivo. Esse é o caso de Tito 2:13. Dois substantivos – *Deus* e *Salvador* – estão ligados por *e*, e o artigo definido *tou* precede o primeiro substantivo (Deus), mas não o segundo (Salvador). A sentença deve ser lida literalmente como: “o grande Deus e nosso Salvador”. Por essa razão, os dois substantivos em questão – *Deus* e

Salvador – estão se referindo à mesma pessoa, Jesus Cristo.

Isto posto, vejamos agora como o trecho sublinhado foi traduzido pelo nosso *corpus*:

Quadro 26 – Traduções propostas para o trecho sublinhado de Tito 2:13

TB (p. 1151)	... do grande Deus e nosso Salvador Jesus Cristo.
TEAV (p. 1525)	... de nosso grande Deus e Salvador, Jesus Cristo.
TNMES (p. 1375)	... do grande Deus e [do] Salvador de nós, Cristo Jesus.
TEB (p. 2335)	... de nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo.
TBH (p. 796)	... do grande Elohim e nosso Salvador YE'SHUA Há' Mashiya.

Este quadro nos permite dividir as versões em duas categorias: 1) as que correspondem às palavras do original, visto que o seu texto de chegada parece tratar de um só personagem, ao qual são atribuídos os epítetos *Deus* e *Salvador* (foi o caso da TB, TEAV, TEB e TBH); e 2) aquela cujo texto de chegada parece estar tratando de dois personagens distintos: Deus e Cristo (aqui temos a TNMES). Com relação à TNMES, encontramos a seguinte afirmação no seu paratexto (p. 1522):

em Tito 2:13, mencionam-se duas pessoas diferentes, Jeová Deus e Jesus Cristo. Em todas as Escrituras Sagradas, não há a possibilidade de identificar Jeová e Jesus com a mesmíssima pessoa.

Novamente partindo do pressuposto de que as TJs não aceitam a ideia cristã tradicional de que Jesus é Deus, então Tito 2:13, conforme as palavras do texto fonte, possui uma informação embaraçosa para esse grupo religioso, pois a passagem parece conter uma afirmativa explícita da alegada divindade de Cristo. Assim, não é muito difícil de notar que a TNMES deixou transparecer um certo esforço no sentido de ajustar a

passagem ao pensamento das TJs, pois seu texto de chegada demonstra estar tratando de dois personagens distintos (Deus e Cristo), efeito que é atingido pelo sintagma *do* interpolado. Deste modo, visto que essa maneira peculiar de tradução provavelmente não se deve a questões de ordem gramatical, parece que estamos diante de mais um caso de esforço deliberado para adequar determinadas passagens-chave do NT aos pressupostos ideológico-doutrinários das TJs quanto à pessoa de Cristo.

5.22 – MAIS UMA AFIRMAÇÃO DA ALEGADA DIVINDADE DE CRISTO?

Consideremos a tradução interlinear do grego para Hebreus 1:8, conforme proposta por Gomes e Olivetti (p. 812):

Em relação, porém, ao filho, [diz]: o trono teu, ó Deus, [é] para o século do século. Cetro de retidão [é] o cetro do reino teu.

A interpretação cristã tradicional desse versículo é que Deus Pai está fazendo uma declaração acerca do Filho, chamando-o também de Deus. Em virtude disso, há comentaristas da Bíblia que defendem que o autor de Hebreus estaria fazendo uma referência à Trindade. Com essas premissas em mente, vejamos como nosso *corpus* traduziu a passagem:

Quadro 27 – Traduções propostas para Hebreus 1:8

TB (p. 1153)	Acerca do Filho, porém, diz: <u>O teu trono, ó Deus, é pelos séculos dos séculos</u> , E cetro de equidade é o cetro do seu reino.
TEAV (p. 1527)	Ao passo que do Filho diz: <u>o teu trono, ó Deus, subsiste para a eternidade</u> . O cetro do teu Reino é cetro de justiça.
TNMES (p. 1378)	Mas, com referência ao Filho: “ <u>Deus é o teu trono para todo o sempre</u> , e [o] cetro do teu reino é o cetro da retidão”.
TEB (p. 2349)	Mas, para o Filho, esta: <u>o teu trono, ó Deus, está firmado para todo o sempre</u> , e: o cetro da retidão

	é cetro do teu reino.
TBH (p. 799)	Mas, do Filho, diz: <u>ó Elohim, o teu trono subsiste pelos séculos dos séculos</u> ; cetro de equidade é o cetro do teu reino.

Este quadro nos mostra que apenas a TNMES não coincide com as palavras do texto original. Como já constatamos várias vezes no decorrer deste trabalho, as TJs não aceitam a declarada divindade de Cristo e, conseqüentemente, a doutrina da Trindade. Deste modo, tendo em vista que Hebreus 1:8, conforme as palavras do texto fonte, é mais uma passagem que parece estar conflitando com a linha interpretativa das TJs no que tange a esses dois aspectos da doutrina cristão tradicional, é provável que os tradutores mais uma vez se sentiram motivados a eliminar do texto de chegada da TNMES os aspectos do texto de partida responsáveis por construir as ideias do pensamento cristão clássico com as quais esse grupo religioso deixa transparecer que não concorda.

E o resultado é que, na versão das TJs, Deus passa a declarar que ele próprio é o trono do Filho, e não que o Filho também é Deus, efeito que os tradutores conseguiram atingir ao eliminar a interjeição *ó* e, acima de tudo, ao deslocar o verbo *ser* para depois de *Deus*, o que transforma esse último termo em sujeito da oração, e tudo o que vem após ele, em atributo, ao passo que a tradução interlinear de Gomes e Olivetti e as outras versões do nosso *corpus* indicam que o sujeito da sentença é *o teu trono*. Assim, o resultado final parece não deixar dúvidas de que, no caso específico de Hebreus 1:8, os tradutores da TNMES mudaram o sentido do texto fonte, movidos provavelmente pelo impulso de ajustar a passagem às premissas ideológico-doutrinárias das TJs.

5.23 – ORIENTAÇÕES DO APÓSTOLO TIAGO

Consideremos a tradução interlinear proposta por Gomes e Olivetti (p. 858) para Tiago 5:14:

Está doente alguém entre vós? Chame a si os presbíteros da igreja, e que eles orem sobre ele, após ungirem-no com óleo, em o nome do Senhor.

Vejamos agora como nosso *corpus* traduziu o vocábulo em

destaque:

Quadro 28 – Traduções propostas para o trecho sublinhado de Tiago 5:14

TB (p. 1169)	Presbíteros
TEAV (p. 1542)	Sacerdotes
TNMES (p. 1394)	Anciãos
TEB (p. 2376)	Anciãos
TBH (p. 735)	Presbíteros

A palavra grega que está por trás da parte grifada é *presbuteros*, que, conforme Strong (2002, p. 1612), além de designar uma pessoa de idade avançada, é também o nome de um dos postos ou ofícios dentro do Cristianismo, a saber, o de presbítero (ou ancião). Conforme observa Walker (2006, p. 1089), a visita pastoral aos enfermos é uma notável característica dos deveres do presbítero, conforme demonstra a passagem que estamos analisando nesta seção.

Passando os olhos no quadro acima, percebemos que a TNMES e a TEB traduziram o termo literalmente, enquanto que a TB e a TBH optaram pela tradução *presbíteros*, que nada mais é do que a forma aportuguesada do termo grego. Já na TEAV, consta *sacerdotes*, o que já não corresponde às palavras do original, visto que, no grego, sacerdote é *hiereus*, além de que este é um conceito distinto de *presbuteros*, segundo aponta González (2009, p. 294-295):

um sacerdote [no AT] é uma pessoa que intercede ante Deus a favor do povo, com frequência, oferecendo sacrifícios. No Novo Testamento e na antiga literatura patrística, aqueles que dirigem a adoração na igreja nunca são chamados “sacerdotes” nesse sentido. [...] Em geral, aquelas tradições [cristãs] que afirmam que a eucaristia é um sacrifício se referem, normalmente, a quem preside como “sacerdote”, enquanto que as tradições, geralmente protestantes, que não dão

esse caráter à eucaristia⁷⁷, preferem falar de “anciões” ou “presbíteros”.

Assim, percebe-se que a escolha do termo *sacerdotes* pelos tradutores da TEAV parece ter base ideológico-doutrinária. (Lembrando que a TEAV é uma tradução voltada para o público católico). Conforme sugere Reis, Aníbal (2003, p. 37), os tradutores dessa Bíblia agiram assim provavelmente para aludir a dois dogmas da Igreja Católica na passagem que estamos considerando: a hierarquia do clero e o sacramento da extrema unção. Aliás, como acabamos de constatar, González esclarece que há tradições cristãs que usam o designativo *sacerdote* para se referir à autoridade clerical responsável por ministrar a eucaristia. Dentre elas, provavelmente o Catolicismo é o representante que mais se sobressai. Além disso, é sabido que ministrar o sacramento da extrema unção também é uma das atribuições dos sacerdotes da Igreja Católica, o que parece confirmar que a presença desse vocábulo em Tiago 5:14 da TEAV se deu mesmo em função de questões ideológico-doutrinárias.

5.24 – DIA EM QUE O APÓSTOLO JOÃO TERIA SIDO ARREBATADO

A tradução interlinear apresentada por Gomes e Olivetti (p. 904-905) para Apocalipse 1:9-10 diz o seguinte:

9 Eu, João, o irmão vosso e parceiro em a tribulação e reino e perseverança em Cristo Jesus, estive em a ilha chamada Patmos, por causa de a palavra do Deus e por causa de o testemunho de Jesus Cristo. 10 Estive em espírito em o dia do Senhor, e ouvi uma voz por trás de mim, forte como de trombeta...

Agora vejamos as traduções do nosso *corpus* para o trecho em destaque:

Quadro 29 – Traduções propostas para o trecho sublinhado de Apocalipse 1:10

TB (p. 1185)

dia do Senhor

⁷⁷ O que a tradição católica chama de *eucaristia*, a maioria das tradições protestantes chama de *santa ceia*.

TEAV (p. 1557)	Domingo
TNMES (p. 1412)	dia do Senhor
TEB (p. 2427)	dia do Senhor
TBH (p. 807)	dia do Adhonay [Shabat]

A expressão grega subjacente a essas traduções é *kyriakê hemera*, que significa literalmente *dia pertencente ao Senhor* ou *dia senhorial*, sendo que ela tem sido comumente traduzida como *dia do Senhor*. No entanto, parece que a dificuldade maior que reveste a expressão diz respeito não a questões de ordem tradutória, mas em decidir, dentre as interpretações antagônicas que já foram apresentadas, qual delas é a que mais razoavelmente determina a que dia a narrativa estaria se referindo. Como será visto, a análise do nosso *corpus* revelou que, em duas das versões, a interpretação a que os tradutores são favoráveis aparece já no texto de chegada, enquanto que em quase todas as demais é no paratexto que encontramos tal informação.

Wood (2006, p. 342) diz que uma parcela de comentaristas da Bíblia interpreta o versículo como um indício de que o apóstolo João teria sido transportado, em êxtase, até o dia escatológico⁷⁸ do julgamento final, ocasião em que se acredita que Deus intervirá neste mundo para punir o pecado, que terá atingido o seu auge. Esse dia do julgamento, no AT, também é chamado de *dia do Senhor*. Porém, Wood observa que a ideia de que Apocalipse 1:10 estaria se referindo a este dia é estranha ao contexto imediato da passagem, além de ser contrária ao uso linguístico, visto que a Septuaginta traduz as passagens do texto hebraico do AT que se referem ao profético “dia do Senhor” como *hemera tou kyriou* (que também significa literalmente *dia do Senhor*), e nunca da forma como aparece no Apocalipse (*kyriakê hemera*). Bauchham (2006, p. 233), além de corroborar e complementar Wood no que diz respeito a essa desarmonia linguística, postula que *kyriakê hemera* provavelmente está se referindo ao dia que atualmente chamamos de domingo:

desde o princípio, *kyriakê* foi empregado simplesmente como sinônimo de *tou kyriou*. [...]

⁷⁸ Segundo González (2009, p. 111), escatologia é o ramo da teologia que se ocupa em estudar temas relativos às últimas coisas.

No entanto, [...] *hemera tou kyriou*, [...] pelo uso já bastante sedimentado, [...] se referia ao Dia escatológico do Senhor. Assim, se os cristãos desejavam chamar o primeiro dia da semana [nosso atual domingo] de acordo com o seu *kyrios* [senhor], não podiam usar o termo *hemera tou kyriou* sem dar espaço para ambiguidade e confusão. Ao que parece, esse é o motivo pelo qual *kyriakê hemera* não demorou a se estabelecer como o nome cristão comum para o domingo.

Assim, dentro deste pensamento, pode ser que o escritor do Apocalipse tenha criado⁷⁹ a expressão grega *kyriakê hemera* para deixar claro que não estava se referindo ao dia escatológico do julgamento final, pelo que uma quantidade razoável de intérpretes da Bíblia defende que *kyriakê hemera* em Apocalipse 1:10 é uma expressão técnica usada para se referir ao primeiro dia da semana, que posteriormente veio a se chamar *domingo* nas línguas neolatinas.

Passando agora para o quadro acima, percebemos que em duas versões (TEAV e TBH) é possível identificar já no texto de chegada a interpretação que está sendo defendida pelos tradutores. Na TEAV, a ideia de que *kyriakê hemera* está se referindo ao nosso atual domingo foi transferida para o texto traduzido. No entanto, convém ressaltar que essa atitude pode gerar críticas baseadas no fato de que a incidência do termo *domingo* em uma tradução da Bíblia poderia soar como um anacronismo semântico⁸⁰ que está suplantando a expressão técnica possivelmente criada pelo escritor do Apocalipse para se referir ao dia que a narrativa do NT chama simplesmente de *primeiro dia da semana*.

Quanto à TBH, a interpolação do termo *shabat* (“descanso”, em hebraico) no texto de chegada revela que os tradutores são favoráveis ao pensamento de que *kyriakê hemera* estaria se referindo ao dia de repouso semanal (o sétimo da semana) prescrito na lei de Moisés, que corresponde ao nosso sábado. Porém, há autores que defendem que esta interpretação pode estar equivocada. Bauchham (2006, p. 249), por exemplo, diz que o estudo que realizou sobre as origens do Dia do Senhor não apresentou qualquer indicação de associações propriamente

⁷⁹ De acordo com Barcellos (2009), *kyriakê hemera* é uma construção rara da língua grega, que não aparece em nenhuma outra passagem do NT, nem na Septuaginta, tampouco na literatura judaica antiga, o que indica que possivelmente se trata de uma expressão criada pelo próprio escritor do livro do Apocalipse para se referir a um dia específico.

⁸⁰ Conforme Carson (2008, p. 31), o anacronismo semântico ocorre “quando um significado mais recente de certa palavra é transportado para a literatura antiga”.

sabáticas. Ele também observa (p. 240) que a ideia de que *kyriaké hemera* está se referindo ao sábado ou ao dia da Páscoa não passa de especulação infundada, pois a coerência absoluta no uso da expressão por autores cristãos do segundo século indica que provavelmente se trata do nosso atual domingo.

Quanto às demais Bíblias do nosso *corpus* (TB, TNMES e TEB), não é possível saber pelo texto de chegada qual das correntes ideológico-doutrinária está sendo defendida, já que a expressão foi traduzida literalmente. Mas, no que concerne à TEB, esse detalhe aparece no seu paratexto (p. 2427), pois, em nota de rodapé, o leitor é informado que “dia do Senhor” refere-se ao nosso atual domingo. E sobre a TB e a TNMES, não há como saber ao certo qual pensamento está sendo aí defendido, pois o paratexto delas não traz nada que indique um posicionamento favorável a alguma das interpretações já propostas.

Enfim, depois de tantos exemplos apresentados, acreditamos que eles serviram para demonstrar que as traduções da Bíblia não estão mesmo imunes de espelhar a ideologia doutrinária dos seus patrocinadores, e que os conflitos ideológico-doutrinários envolvendo os diferentes grupos religiosos judaico-cristãos presentes no Brasil acabaram por se refletir também e já na sua primeira tradução da Bíblia que veio à luz em território nacional. Além disso, cremos ter ficado claro ao longo da análise das passagens apresentadas que cada versão bíblica que compôs o nosso *corpus* possui um direcionamento mais definido do que as outras em um determinado aspecto, o que advém do fato de que os grupos religiosos que se baseiam na Bíblia possuem diferenças ideológico-doutrinárias pontuais e significativas entre si, conforme procuramos comprovar. Desta maneira, acreditamos que os exemplos apresentados servem não só para revelar ou confirmar as facetas que diferenciam um grupo do outro, mas também ajudam a construir a própria ideologia doutrinária de cada grupo e a mostrar que a presença discursiva do tradutor de fato pode aparecer com mais proeminência em passagens específicas do texto de chegada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo o material que apresentamos para levar a cabo os dois objetivos principais deste trabalho nos conduz à conclusão, ainda que óbvia, de que a imensa maioria dos leitores tem acesso ao conteúdo da Bíblia por intermédio de traduções. E, levando em conta que estamos diante de um texto sensível que dita normas e estabelece preceitos morais para uma série de grupos religiosos históricos que nele se baseiam, parece, pois, que se configura toda uma situação em que temos, de um lado, um texto original quase intocável, que via de regra não pode ser defraudado ou burlado. Por outro lado, verifica-se que esse mesmo texto tem que ser submetido a um procedimento que o torne compreensível para todos aqueles que não podem acessar o seu conteúdo, devido à barreira linguística. Desta maneira, a tradução acaba sendo uma ferramenta que inevitavelmente tem que tocar os textos sensíveis religiosos para representá-los em outras línguas e culturas, ocasião em que, recapitulando, podem mesmo ocorrer algumas distorções, deliberadas ou não, durante o processo tradutório, quer devido à própria disparidade entre as línguas ou quer devido à influência de posições ideológico-doutrinárias nas decisões dos tradutores. E foi justamente no segundo aspecto dessa lacuna que residiu o objetivo primário da nossa tese.

Assim, diante das várias passagens que analisamos, cremos ter ficado claro que os grupos religiosos judaico-cristãos que usam a Bíblia como texto fundamentador possuem diversas dissensões entre si no tocante a interpretar determinados temas que são abordados nessa obra. Com base nesse fator e tendo em vista que, em um projeto de tradução da Bíblia, os tradutores não poderiam simplesmente omitir os trechos que parecem ir de encontro à sua cosmovisão, acreditamos que conseguimos demonstrar, em um primeiro momento, através de exemplos concretos, que a tendência é eles ajustarem essas passagens à linha interpretativa que defendem, uma vez que a análise do nosso *corpus* revelou uma série de marcas ideológico-doutrinárias em trechos específicos de diferentes traduções de um texto sensível que costuma ser visto pelos seus usuários como trazendo uma mensagem inspirada e unívoca, que não estaria sujeita a eventuais distorções advindas do processo tradutório. Deste modo, também acreditamos que conseguimos comprovar, em um segundo momento, que as traduções da Bíblia não estão mesmo isentas de refletir a ideologia doutrinária dos tradutores, pois, se por um lado, os exemplos que apresentamos podem até ter mostrado que, de uma maneira geral, as traduções propostas não se

afastaram totalmente do texto fonte, vimos, por outro lado, que nossa análise pôs em evidência diferenças significativas em pontos específicos de cada tradução proposta, as quais parecem revelar uma espécie de manipulação ideológico-doutrinária deliberada na maioria dos casos.

Obviamente, como foi visto no decorrer da nossa abordagem, não podemos ignorar o fato de que a Bíblia possui passagens ambíguas, as quais admitem mais de uma maneira de interpretação e, conseqüentemente, de tradução. A propósito, houve várias passagens dotadas com essa característica dentre os exemplos que apresentamos para atingir o nosso objetivo primário. Mas também não podemos ignorar que cada uma das traduções ocasionadas por essa duplicidade ou mesmo multiplicidade de sentido por vezes continham acarretamentos ideológico-doutrinários distintos.

Retomando e desenvolvendo um pouco mais do que foi abordado no capítulo V, não é difícil de perceber que nossa análise mostrou características ideológico-doutrinárias específicas nas traduções que consideramos. E são justamente essas características que nos permitem acessar a filosofia de cada grupo religioso que patrocinou as versões analisadas. No que se refere à TB, que, lembrando, veio à luz em meio protestante, foi possível identificar nela um determinado zelo pela tradução literal, principalmente no que tange ao arranjo sintático, que demonstra não trazer as implicações ideológico-doutrinárias observadas no arranjo das outras versões. Neste caso, os pontos de vista dos tradutores da TB parecem ter se limitado ao nível lexical, o que nos permite enxergar nesse comportamento um certo eco de um dos pilares da Reforma, a saber, o *sola scriptura*, o qual determina que somente a Bíblia deve ser a autoridade suprema em matéria de fé e doutrina do Cristianismo. Deste modo, o fato de estarem vertendo a maior obra literária que fundamenta a fé dos cristãos protestantes parece ter requerido um estilo de tradução bastante próximo do literal, de forma a garantir, pelo que se pode notar, que o trabalho não ferisse a sensibilidade do texto de partida e fosse bem recebido pelo seu público-alvo.

No que se refere à tradução destinada aos cristãos católicos (a TEAV), notamos uma inclinação em defender determinados dogmas do Catolicismo em algumas das passagens analisadas. Foi o que aconteceu com Mateus 12:41 (cf. seção 5.8), que faz alusão ao sacramento da penitência; I Coríntios 9:5 (cf. seção 5.19), que parece ter sido traduzida daquela maneira com o objetivo de defender que o apóstolo Pedro era celibatário; e Tiago 5:14 (cf. seção 5.23), que alude à hierarquia do clero e ao sacramento da extrema unção. Sendo assim, podemos dizer que a

filosofia da Igreja Católica foi o fator que determinou a tradução dessas passagens.

Agora no que diz respeito à TNMES, foi possível identificar nela uma tendência em ajustar as passagens que, conforme as palavras do texto fonte, parecem entrar em conflito com a crença das TJs em aspectos que envolvem algumas doutrinas tradicionais do Cristianismo, a saber, a Trindade, a personalidade do Espírito Santo e a alegada divindade de Cristo. Dessa forma, nossa análise revelou que certas passagens parecem ter sido traduzidas de maneira tanto para evitar que o leitor da TNMES faça associações com as doutrinas cristãs tradicionais quanto para alinhar o texto de chegada com os dogmas das TJs.

Passando agora para a TEB, que, recapitulando, é uma tradução com pretensões ecumênicas declaradas, podemos dizer que nossa análise mostrou uma certa imparcialidade na grande maioria das passagens que consideramos, especialmente pelo fato de as traduções propostas não terem se afastado das palavras do original. Por outro lado, houve momentos em que pudemos notar a inclinação para uma corrente ideológico-doutrinária específica, como no caso do Salmo 116:15 (cf. seção 5.3), em que foi sinalizado no texto de chegada que a morte de um devoto é algo triste aos olhos da Divindade, o que pode dar a entender que os tradutores não abraçam o dogma da ressurreição, ou que são adeptos da doutrina do aniquilacionismo (cf. seção 5.13).

Quanto à versão que tem os judeus tradicionais como público-alvo (a BH), cremos ter conseguido pôr em evidência que as passagens do chamado AT mais utilizadas pelos cristãos para comprovar uma potencial messianidade de Jesus de Nazaré parecem ter sido propositalmente traduzidas de um jeito que impedisse qualquer associação com esse personagem histórico, tendo em vista que, lembrando, a linha do Judaísmo responsável pelo projeto tradutório rejeita a ideia de que Cristo seria o Messias.

E, por último, não foi difícil identificar na versão do Judaísmo messiânico (a TBH) uma tendência em defender a doutrina da primazia aramaica na tradução de passagens específicas do NT. Aliás, com base no que foi visto, essa hipótese pode até não ser convincente para defender a ideia de que todo o NT foi originalmente escrito nesse idioma. Mas admitamos que ela ao menos levanta suspeitas legítimas de que fontes em aramaico podem muito bem ter sido utilizadas na redação dos livros do NT, já que essa era a língua falada por Cristo e seus primeiros seguidores.

Seja como for, as distintas características ideológico-doutrinárias reveladas pela análise do nosso *corpus* certamente se devem à filosofia

de cada grupo religioso patrocinador das versões da Bíblia que consideramos. A propósito, cremos que, através do objetivo primário da nossa tese, conseguimos deixar claro que foram justamente as cosmovisões dissonantes que conduziram a maneiras peculiares de traduzir certas passagens bíblicas e que, no fundo, a ideologia de cada grupo que se fundamenta nessa obra é fator decisivo no processo tradutório, de tal forma que podemos encontrar atualmente versões da Bíblia com um direcionamento ideológico mais definido em um determinado aspecto, as quais são dotadas de um conjunto de particularidades discursivas que remetem às doutrinas típicas dos grupos religiosos que estão por trás do projeto tradutivo.

Desta maneira, parece então que as diferenças observadas entre as versões que consideramos no que concerne às passagens analisadas são esforços para tornar a Bíblia conhecida dentro das premissas de correntes ideológico-doutrinárias específicas, pois, mesmo que os tradutores tenham declaradamente afirmado que procuraram verter o texto da forma mais literal possível, como foi o caso da TNMES (cf. seção 3.2.5), eles parecem ter aberto mão dessa estratégia ao se depararem com algumas das passagens controvertidas que analisamos, já que uma tradução literal, por exemplo, poderia resultar em um texto alvo que conflitaria com alguma doutrina do grupo religioso.

Enfim, no que respeita ao objetivo secundário desta tese, podemos concluir recapitulando que, ao longo da sua extensa e complexa história, a Bíblia foi quase que exclusivamente lida pelo grande público por intermédio de traduções, e que os esforços surgidos em território nacional para traduzir essa obra começaram a se multiplicar a partir da segunda metade do século XX, tanto nos âmbitos católico e protestante, quanto no de outros grupos religiosos de matriz judaico-cristã que constroem sua base doutrinal a partir da Bíblia. Tal fenômeno expandiu consideravelmente o leque de versões na língua portuguesa, fazendo com que o leitor brasileiro de hoje em dia tenha uma série de traduções bíblicas ao seu dispor, pautadas em princípios tradutórios que vão desde a paráfrase livre até aqueles bastante próximos da tradução literal. A propósito, no que diz respeito à multiplicidade de versões da Bíblia, Konings (2009, p. 108) defende que,

do ponto de vista literário, a pluralidade de traduções pode até ser aplaudida, pois, se é verdade que cada tradução é uma traição, a pluralidade ajuda a descobrir as “traições”, ou seja, a inevitável distância entre o original e as

versões.

Esse pensamento de Konings serve de ponte para as nossas considerações finais acerca do nosso objetivo primário. Depois de tudo que expusemos nos capítulos referentes a tal objetivo, fica difícil ignorar o pensamento de que uma tradução da Bíblia que traga marcas ideológico-doutrinárias não vá conter uma espécie de fusão das ideias do autor com as do tradutor, que conseqüentemente podem originar algumas novas ideias que conduzirão os leitores a linhas interpretativas específicas. Assim, nota-se que a manipulação ideológico-doutrinária nas traduções de certas passagens da Bíblia é uma realidade e deve ser estudada, não só para revelar os juízos interpretativos que cada grupo religioso que se baseia nessa obra está fazendo do seu texto fundamentador, mas também para checar em quais aspectos e em que medida eles estão se distanciando do texto fonte.

REFERÊNCIAS⁸¹

A SENTINELA. ANUNCIANDO O REINO DE JEOVÁ. *O homem que mudou o mundo: sua mensagem e você*. Cesário Lange: Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1º de abril de 2010.

_____. *O que são as “Boas Novas do Reino”?* Cesário Lange: Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1º de março de 2011.

ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *O Texto do Novo Testamento*. Tradução: Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. Tradução de: *The Text of the New Testament*.

ALVES, Herculano. *João Ferreira de Almeida, tradutor da Bíblia*. In: SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *Fórum de Ciências Bíblicas: a tradução da Bíblia para a língua portuguesa – 325 anos da 1ª edição do Novo Testamento em português*. Vol. 2. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007, p. 23-52.

APOLINÁRIO, Pedro. *As pretensiosas Testemunhas de Jeová*. 1981. Dissertação (Mestrado em Línguas Bíblicas) – Instituto Adventista de Ensino, Andrews University, Berrien Springs, 1981.

BARCELLOS, Edmar Cunha. *Domingo – O dia que o Senhor fez!* 2009. Disponível em: <<http://goo.gl/MJwYn6>>. Acesso em: 16 out. 2010.

BARNSTONE, Willis. *The poetics of translation: history, theory, practice*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1993.

BASSNETT, Susan. *Estudos de tradução: fundamentos de uma disciplina*. Tradução: Vivina de Campos Figueiredo. Lisboa:

⁸¹As referências que retiramos da internet constam nos endereços (URLs) que aqui fornecemos, cuja localização na rede foi confirmada ao término deste trabalho. No entanto, não podemos garantir que tais endereços serão mantidos ou que os sites estarão disponíveis quando acessados no futuro.

- Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. Tradução de: *Translation studies*.
- BAUCHHAM, R. J. *O Dia do Senhor*. In: CARSON, D. A. (Org.). *Do Shabbath para o Dia do Senhor*. Tradução: Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 229-259. Tradução de: *From Sabbath to Lord's Day*.
- BECKWITH, R. T. *O Cânon do Antigo Testamento*. In: COMFORT, Philip Wesley (Ed.). *A Origem da Bíblia*. Tradução: Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1998, p. 69-83. Tradução de: *The Origin of the Bible*.
- BENTSION, Sha'ul ben David. *Escritos Nazarenos: Sefer Ha Teshuvá Ketuvim Netsarim. Baseada no texto da Almeida Revista e Atualizada. Corrigida segundo os melhores manuscritos semitas*. São Paulo: Torah Viva, 2004.
- BERMAN, Antoine. *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo*. Tradução: Marie-Hélène Catherine Torres; Mauri Furlan; Andreia Guerini. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007. Tradução de: *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*.
- BÍBLIA. Português. *A Torah e a B'rith Hadashah: Bíblia Hebraica Peshitta*. [S.l.: s.n.], 2009.
- _____. *Bíblia de Estudo Defesa da Fé: questões reais, respostas precisas, fé solidificada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2010. Edição Almeida Revista e Corrigida. Editada em inglês sob o título *The Apologetics Study Bible*.
- _____. *Bíblia de Estudo Nova Versão Internacional*. Tradução das notas: Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2003.
- _____. *Bíblia de Jerusalém*. Tradução de Euclides Martins Balancin et al. São Paulo: Paulus, 2006.
- _____. *Bíblia de Referência Thompson*. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Editora Vida, 2010. Almeida Edição Contemporânea Revisada.

- _____. *Bíblia do Evangelismo*. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Caetano do Sul: Editora Bíblica, 2007. Edição Corrigida e Revisada, Fiel ao Texto Original.
- _____. *Bíblia Hebraica*. Tradução de David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Sêfer, 2006.
- _____. *Bíblia King James Atualizada*. Tradução, edição e revisão do comitê internacional e permanente de tradução e revisão da Bíblia King James Atualizada para a língua portuguesa (KJA). São Paulo: Abba Press; Sociedade Bíblica Íbero-Americana, 2012.
- _____. *Bíblia Sagrada*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2011.
- _____. *Bíblia Sagrada de Aparecida*. Tradução de José Raimundo Vidigal. Aparecida: Editora Santuário, 2006.
- _____. *Bíblia Sagrada: Edição Almeida Revista e Atualizada no Brasil*. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- _____. *Bíblia Sagrada: Edição da Família*. Tradução de Domingos Zamagna et al. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Bíblia Sagrada: Edição Pastoral*. Tradução de Ivo Storniolo, Euclides Martins Balancin e José Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo: Paulus, 1990.
- _____. *Bíblia Sagrada: Edição Pastoral Catequética*. São Paulo: Ave-Maria, 2010.
- _____. *Bíblia Sagrada: Tradução dos textos originais, com notas, dirigida pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma*. São Paulo: Edições Paulinas, 1967.
- _____. *Bíblia Sagrada: Versão Almeida Século 21*. São Paulo: Hagnos, 2010.
- _____. *Bíblia Sagrada: Versão Reina-Valera em Português*. Rio de

- Janeiro: Sociedade Bíblica Intercontinental do Brasil, 2010. Tradução de: *Santa Biblia*.
- _____. *Nova Bíblia Viva*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.
- _____. *Nova Tradução na Linguagem de Hoje*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- _____. *Tradução Brasileira: edição com referências*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- _____. *Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas*. Cesário Lange: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1986.
- _____. *Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB)*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- _____. *Versão Hebraica do Mekhon Mamre*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Com notas do rabino J. de Oliveira. Israel: União Sefardita Hispano-Portuguesa, 2004. Edição Almeida Revista e Atualizada. Disponível em: <<http://goo.gl/vFDQsU>>. Acesso em: 14 out. 2014.
- BLOUNT, Douglas K. *A Trindade: é possível que Deus seja, ao mesmo tempo, um e três?* In: *Bíblia de Estudo Defesa da Fé*. Tradução: Degmar Ribas. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2010, pp. 1535-1536.
- BOWMAN JR., Robert M. *Por que devo crer na Trindade: uma resposta às Testemunhas de Jeová*. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Arte Editorial e Candeia, 2008. Tradução de: *Why you should believe in the Trinity*.
- BRUCE, F. F. *O cânon das Escrituras: como os livros da Bíblia vieram a ser reconhecidos como Escrituras Sagradas?* Tradução: Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Hagnos, 2011. Tradução de: *The canon of Scripture*.

- CARSON, D.A. *Os perigos da interpretação bíblica: a exegese e suas falácias*. Tradução: Valéria Fontana. São Paulo: Vida Nova, 2008. Tradução de: *Exegetical fallacies*.
- CESAREIA, Eusébio de. *História eclesiástica: os primeiros quatro séculos da Igreja Cristã*. Tradução: Lucy Iamakami e Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1999. Tradução de: *Eusebius' Ecclesiastical History*.
- CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Matyah (o evangelho segundo Mateus)*. Tradução: Leneide Duarte. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de: *La Bible: Matyah (evangile selon Matthieu)*.
- CHRISTIANINI, Arnaldo B. *Radiografia do Jeovismo: uma avaliação do sistema denominado "Testemunhas de Jeová"*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1975.
- COMFORT, Philip Wesley. *História da Bíblia em Língua Inglesa e em Língua Portuguesa*. In: COMFORT, Philip Wesley (Ed.). *A Origem da Bíblia*. Tradução: Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1998, p. 301-338. Tradução de: *The Origin of the Bible*.
- COUTO, Sérgio Pereira. *A incrível história da Bíblia*. São Paulo: Universo dos Livros, 2007.
- DE HAAN II, Martin R. *Creem os cristãos em três deuses?* Tradução: Astrid Rodrigues. Michigan: RBC Ministries, 2001. Tradução de: *Do Christians believe in three gods?*
- DEL TONDO, Douglas J. *Jesus' Words on Salvation*. Pennsylvania: Infinity Publishing, 2008.
- DESLILE, Jean; WOODSWORTH, Judith (Org.). *Os tradutores na História*. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Ática, 1998. Tradução de: *Translators through history*.
- DESPERTAI! *Quem são as Testemunhas de Jeová?* Cesário Lange: Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, agosto de 2010.

- DEVE-SE crer na Trindade? Cesário Lange: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1989.
- DIDAQUÊ: o catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje. Tradução: Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 2011.
- DOUGLAS, J. D. Cruz. In: DOUGLAS, J. D. (Ed. e Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. Tradução: João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 310-311. Tradução de: *New Bible Dictionary*.
- ECO, Umberto. *Quase a mesma coisa: experiências de tradução*. Tradução: Eliana Aguiar. São Paulo: Record, 2007. Tradução de: *Dire quasi la stessa cosa*.
- EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- EHRMAN, Bart D. *O que Jesus disse? O que Jesus não disse? Quem mudou a Bíblia e por quê*. Tradução: Marcos Marcionilo. São Paulo: Prestígio, 2006. Tradução de: *Misquoting Jesus: the story behind who changed the Bible and why*.
- ENGLER, Steven. *Translation, tradition and the eternal present of the sacred text*. In: GOHN, Carlos Alberto; NASCIMENTO, Lyslei (Orgs.). *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 2009, p. 225-241.
- FAWCETT, Peter. *Ideology and translation*. In.: BAKER, Mona (Ed.). *Routledge encyclopedia of translation studies*. Londres: Routledge, 2005, p. 106-111.
- FLUSSER, David. *O Judaísmo e as origens do Cristianismo*. Vol. 2. Tradução: Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Imago, 2001. Tradução de: *Judaism and the origins of christianity*.
- FONTES, Renato N. *Quem foi que colocou colchetes na minha Bíblia? Sim, você pode confiar nas traduções modernas!* 2007. Disponível em: <<http://goo.gl/WuVYh7>>. Acesso em: 28 set. 2014.

- FRANCISCO, Edson de Faria. *Masora Parva Comparada: comparação entre as anotações massoréticas em textos da Bíblia Hebraica de tradição Ben Asher em Isaías, capítulos de 1 a 10*. 2002. Dissertação (Mestrado em Línguas Orientais) – Programa de Pós-Graduação em Línguas Orientais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- FRANGIOTTI, Roque. *Padres apostólicos*. Tradução: Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 2008.
- FRYE, Northrop. *O Código dos Códigos: a Bíblia e a Literatura*. Tradução: Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004. Tradução de: *The Great Code: the Bible in Literature*.
- FURLAN, Mauri. In: LUTERO, Martinho. *Carta aberta sobre a tradução*. In: *Clássicos da teoria da tradução, Vol. 4, Renascimento*. Tradução: Mauri Furlan. Florianópolis: UFSC/NUPLITT, 2006, pp. 91-115. Tradução de: *Sendbrief vom Dolmetschen*.
- _____. *Retraduzir é preciso*. SCIENTIA TRADUCTIONIS (UFSC) [online]. 2013, n. 13, pp. 284-294. Disponível em: <<http://goo.gl/WpJOiu>>. Acesso em: 09 ago. 2013.
- GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1993. Tradução de: *The Bible as literature*.
- GEISLER, Norman L.; HOWE, Thomas. *Manual popular de dúvidas, enigmas e “contradições” da Bíblia*. Tradução: Milton Azevedo Andrade. São Paulo: Mundo Cristão, 1999. Tradução de: *When critics ask: a popular handbook on Bible difficulties*.
- _____; NIX, William. *Introdução Bíblica: como a Bíblia chegou até nós*. Tradução: Oswaldo Ramos. São Paulo: Vida, 1997. Tradução de: *From God to us: how we got our Bible*.
- _____; RHODES, Ron. *Resposta às seitas: um manual popular sobre as interpretações equivocadas das seitas*. Tradução: Degmar Ribas Júnior. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias

de Deus, 2008. Tradução de: *When cultists ask*.

GENTZLER, Edwin. *Translation, poststructuralism and power*. In: TYMOCZKO, Maria; GENTZLER, Edwin (Orgs.). *Translation and power*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2002, p. 195-218.

GILMER, Harold Ralph. *Não omitas nenhuma palavra*. Disponível em: <<http://goo.gl/OtbCvN>>. Acesso em: 27 set. 2014.

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

_____. *A Bíblia no Brasil Império: como um livro proibido durante o Brasil Colônia tornou-se uma das obras mais lidas nos tempos do Império*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

_____. *A Bíblia no Brasil República: como a liberdade religiosa impulsionou a divulgação da Bíblia no país de 1889 a 1948*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

GOHN, Carlos Alberto. *Pesquisas em torno de textos sensíveis: os livros sagrados*. In: PAGANO, Adriana Silvina. *Metodologias de pesquisa em tradução*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, UFMG, 2001, p. 147-170.

_____; NASCIMENTO, Lyslei (Orgs.). *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 2009.

GONZÁLEZ, Justo L. *Breve Dicionário de Teologia*. Tradução: Silvana Perrella Brito. São Paulo: Hagnos, 2009. Tradução de: *Diccionario Breve de Teologia*.

GRELL, Ole Peter. *Brethren in Christ: a Calvinist Network in Reformation Europe*. New York: Cambridge University Press, 2011.

HA'AZINU, Beit. *Por que os judeus não acreditam em Jesus? Uma resposta messiânica*. 2010. Disponível em: <<http://goo.gl/Cu9OiY>>. Acesso em: 09 out. 2011.

- HALE, Broadus David. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. Tradução: Cláudio Vital de Souza. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1983.
- HATIM, Basil; MASON, Ian. *Discourse and the translator*. London: Longman, 1990.
- HEGG, Tim. *Mateus 28:19: Uma investigação crítico-textual*. 2006. Tradução: Gustavo Adolpho Souteras Barbosa. Disponível em: <<http://goo.gl/Qeh8IC>>. Acesso em: 29 set. 2011.
- HERMANS, Theo. *The manipulation of literature: studies in literary translation*. London: Croom Helm, 1985.
- HUBBARD, D. A. *O eunuco etíope*. In: DOUGLAS, J. D. (Ed. e Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. Tradução: João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 469-470. Tradução de: *New Bible Dictionary*.
- KOHLBERGER III, John R. *The Interlinear NIV Hebrew-English Old Testament*. Michigan: Zondervam Publishing House, 1987.
- KONINGS, Johan. *As traduções da Bíblia no Brasil*. In: GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral e Mana Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 253-255. Tradução de: *The Bible as literature*.
- _____. *Tradução e traduções da Bíblia no Brasil*. In: GOHN, Carlos Alberto; NASCIMENTO, Lyslei (Orgs.). *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 2009, p. 103-126.
- LAMSA, George M. *Holy Bible: from the ancient eastern text*. New York: Harper One, 1968.
- LEFEVERE, André. *Translation, rewriting and the manipulation of literary fame*. London; New York: Routledge, 1992.
- _____; BASSNETT, Susan. *Proust's Grandmother and the Thousand and One Nights: the "Cultural Turn" in Translation Studies*. In:

- BASSNETT, Susan; LEFEVERE, André (Eds.) *Translation, History and Culture*. London: Pinter, 1990, p. 1-13.
- LENHARDT, Pierre; COLLIN, Mathieu. *A Torah oral dos fariseus: textos da tradição de Israel*. Tradução: Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Paulus, 1997. Tradução de: *La Torah orale des pharisiens: textes de la tradition d'Israel*.
- LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion: holy untranslatable?* Clevedon: Multilingual Matters, 2005.
- LURKER, Manfred. *Dicionário dos deuses e demônios*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1993. Tradução de: *Lexikon der Götter und Dämonen*.
- METTINGER, Tryggve N. D. *O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia*. Tradução: Daniel Sotello. Santo André: Academia Cristã, 2008. Tradução de: *The meaning and message of the Everlasting Names*.
- MIGUEL, Igor. *O que é a Peshitta?* 2005. Disponível em <<http://goo.gl/Qa4jD7>>. Acesso em 22 jun. 2014.
- _____. *Problemas da Bíblia hebraica em português: alterações textuais que impedem a percepção de Yeshua como o Messias*. 2007. Disponível em: <<http://goo.gl/LxaKvS>>. Acesso em: 04 nov. 2010.
- MOJOLA, Aloo Osotsi; WENDLAND, Ernst. *Scripture translation in the era of translation studies*. In: WILT, Timothy (Ed.) *Bible translation: frames of reference*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2003.
- NIDA, Eugene Albert. *Toward a science of translating*. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- _____; TABER, Charles R. *The theory and practice of translation*. Leiden: The United Bible Societies, 1982.

- NORTON, Mark R. *Textos e manuscritos do Antigo Testamento*. In: *A origem da Bíblia*. Tradução: Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1998, p. 181-209. Tradução de: *The Origin of the Bible*.
- NOVO TESTAMENTO. Tradução de Huberto Rohden. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- NOVO Testamento King James, edição de estudo. São Paulo: Abba Press, 2007.
- O QUE a Bíblia realmente ensina? Cesário Lange: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 2009. Tradução de: *What does the Bible really teach?*
- O QUE Deus requer de nós? Cesário Lange: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1996. Tradução de: *What does God require of us?*
- O SANTO EVANGELHO DE JESUS CRISTO. Traduzido em português segundo a Vulgata Latina por D. Fr. Joaquim de Nossa Senhora de Nazareth. [S.l.]: Typographia de I. S. Ferreira, 1845.
- O SANTO EVANGELHO E ACTOS DOS APOSTOLOS. Traduzido em português segundo a Vulgata Latina por Monsenhor Dr. José Basílio Pereira, com anotações extrahidas dos SS. Padres e de teólogos eminentes, antigos e modernos. [S.l.]: Typ. de S. Francisco, 1902-1906.
- OS SANTOS EVANGELHOS DE N. S. JESUS-CHRISTO E OS ACTOS DOS APOSTOLOS. Tradução portuguesa segundo a Vulgata Latina por um Padre da Missão e por Fr. Francisco de Jesus Maria Sarmiento. Rio de Janeiro: Collegio da Immaculada Conceição, 1905.
- O SIGNIFICADO dos versículos do Alcorão Sagrado com comentários. Tradução: Prof. Samir El Hayek. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2009.

- PAGANO, Adriana Silvina. *Crenças sobre a tradução e o tradutor: revisão e perspectivas para novos planos de ação*. In: ALVES, Fábio; PAGANO, Adriana Silvina; MAGALHÃES, Célia. *Traduzir com autonomia: estratégias para o tradutor em formação*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 9-15.
- PAROSCHI, Wilson. *Crítica Textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- PAYNE, D. F. *Targuns*. In: DOUGLAS, J. D. (Ed. e Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. Tradução: João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 1297-1298. Tradução de: *New Bible Dictionary*.
- PETERSON, Eugene H. *A Mensagem: Bíblia em Linguagem Contemporânea*. Tradução: Robinson Malkomes et al. São Paulo: Editora Vida, 2011. Tradução de: *The Message: The Bible in Contemporary Language*.
- PIETERSMA, Albert; WRIGHT, Benjamin G. *A new English translation of the Septuagint and the other Greek translations traditionally included under that title*. New York: Oxford University Press, 2007.
- PROENÇA, Eduardo de. *O uso que o Novo Testamento faz do Antigo Testamento – Bíblia: introdução e hermenêutica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- PYM, Anthony. *Exploring Translation Theories*. [S.l.: s.n.], 2011.
- REASONING from the scriptures (Raciocínios à base das Escrituras). New York: Watchtower Bible and Tract Society of New York, 1989.
- REESE, Edward; Klassen, Frank (Org.) *A Bíblia em ordem cronológica: Nova Versão Internacional*. Tradução: Judson Canto (títulos e textos explicativos). São Paulo: Vida, 2003. Tradução de: *The Reese Chronological Bible*.
- REIS, Aníbal Pereira dos. *Essas Bíblias Católicas!!!* Ourinhos: Edições Cristãs, 2003.

- REIS, Emilson dos. *Traduções da Bíblia na língua portuguesa: conheça as características das diversas versões do texto sagrado*. 2011. Disponível em: <<http://goo.gl/sGSBqu>>. Acesso em: 30 ago. 2014.
- ROTHE-NEVES, Rui; GOHN, Carlos Alberto. *Mutações no sagrado: o antijudaísmo em traduções do Novo Testamento*. In: CORNELSEN, Elcio; NASCIMENTO, Lyslei (Org.). *Estudos judaicos: ensaios sobre literatura e cinema*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, UFMG, 2005, p. 135-144.
- SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos. *Harpa D'Israel*. São Paulo: Typ. de Vanorden & Comp., 1898. Disponível em <<http://goo.gl/HJoi32>>. Acesso em 04 ago. 2014.
- SCHÖKEL, Luís Alonso. *Bíblia do Peregrino*. Tradução: Ivo Storniolo, José Bortolini e José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2002. Tradução de: *Bíblia del Peregrino: Edición de Estudio*.
- SCHOLZ, Vilson. *Bíblia de Almeida: sua origem, as revisões e os princípios envolvidos*. In: SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *Fórum de Ciências Bíblicas: 1600 anos da primeira grande tradução ocidental da Bíblia – Jerônimo e a tradução da Vulgata Latina*. Vol. 1. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006b, p. 7-35.
- _____. *Princípios de interpretação bíblica: introdução à hermenêutica, com ênfase em gêneros literários*. Canoas: Editora da ULBRA, 2006a.
- SEIBERT, Emí Walter. *Historiografia das traduções da Bíblia para o português*. In: SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *Fórum de Ciências Bíblicas: 1600 anos da primeira grande tradução ocidental da Bíblia – Jerônimo e a tradução da Vulgata Latina*. Vol. 1. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006, p. 81-101.
- SILVA, Antônio Gilberto da. *A Bíblia através dos séculos: história e formação do Livro dos livros*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1986.

- SILVEIRA, Dom Manuel Joaquim da. *Carta Pastoral premunindo os seus diocesanos contra as mutilações e as adulterações da Bíblia traduzida em português pelo Padre João Ferreira A. de Almeida; contra os folhetos e livretos contra a religião, que, com a mesma Bíblia, se tem espalhado nesta cidade; e contra alguns erros que se tem publicado no país.* [S.l.]: Tip. de Camilo de Lellis Masson & C., 1862, p. 3-4.
- SIMMS, Karl (Ed.). *Translating sensitive texts: linguistic aspects.* Amsterdam: Atlanta, GA., 1997.
- SIMPSON, Paul. *Language, ideology and point of view.* London: Routledge, 1993.
- SOARES, Esequias. *Testemunhas de Jeová: a inserção de suas crenças e práticas no texto da Tradução do Novo Mundo.* São Paulo: Hagnos, 2008.
- _____. *Septuaginta: guia histórico e literário.* São Paulo: Hagnos, 2009.
- STAPHYLUS, Friedrich. *Sobre a tradução da Bíblia alemã.* In: RONDINELLI, Marcelo. *Friedrich Staphylus e o fantasma da tradução “adúltera” de Lutero.* Tradução: Marcelo Rondinelli. SCIENTIA TRADUCTIONIS (UFSC) [online]. 2012, n. 11, pp. 310-329. Disponível em: <<http://goo.gl/Jgidnl>>. Acesso em: 09 ago. 2012. Tradução de: *Von verdolmetschung der Teütschen Bibel.*
- STERN, David H. *Bíblia Judaica Completa: o Tanakh [AT] e a B'rit Hadashah [NT].* Tradução: Rogério Portella e Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Editora Vida, 2010. Tradução de: *Complete Jewish Bible.*
- _____. *Comentário Judaico do Novo Testamento.* Tradução: Regina Aranha et al. São Paulo: Didática Paulista; Belo Horizonte: Atos, 2008. Tradução de: *Jewish New Testament Commentary.*
- STRONG, James. *Dicionário Bíblico Strong: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong.* Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

- TEIXEIRA, Paulo; Zimmer, Rudi. *Traduções da Bíblia: história, princípios e influência*. In: SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *Manual do Seminário de Ciências Bíblicas*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008, p. 41-70.
- TORÁ – A LEI DE MOISÉS. Tradução de Meir Matzliah Melamed et al. São Paulo: Sêfer, 2001.
- TORRE, Esteban. *Teoria de la traducción literaria*. Barcelona: Editorial Síntesis, 2001.
- TREBOLLE-BARRERA, Julio. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Tradução: Ramiro Mincato. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995. Tradução de: *La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia*.
- TYMOCZKO, Maria. *Ideologia e a posição do tradutor: em que sentido o tradutor se situa no “entre” (lugar)?* Tradução: Ana Carla Teles. In: BLUME, Rosvitha Friesen; PETERLE, Patrícia (Orgs.). *Tradução e relações de poder*. Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2013, p. 115-148.
- UNTERMAN, Alan. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Tradução: Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. Tradução de: *Dictionary of Jewish lore & legend*.
- VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos pais apostólicos*. Tradução: Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2005. Tradução de: *Geschichte der urchristlichen Literatur*.
- WALKER, G. S. M. *Presbítero, Presbitério*. In: DOUGLAS, J. D. (Ed. e Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. Tradução: João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 1089-1090. Tradução de: *New Bible Dictionary*.
- WALTER, Victor. *Versões da Bíblia*. In: COMFORT, Philip Wesley (Ed.). *A Origem da Bíblia*. Tradução: Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1998, p. 339-359. Tradução de: *The Origin of the Bible*.

WEISS-ROSMARIN, Trude. *Judaísmo e Cristianismo: as diferenças*. Tradução: Sílvia Waldszejn. São Paulo: Sêfer, 1996. Tradução de: *Judaism and Christianity: the differences*.

WOOD, A. S. *Dia do Senhor (i.e., Domingo)*. In: DOUGLAS, J. D. (Ed. e Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. Tradução: João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 342-343. Tradução de: *New Bible Dictionary*.